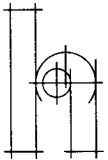


Jürgen Habermas

Verdade e justificação

Ensaio filosófico

Tradução:
Milton Camargo Mota



Humanística

1. *Introdução à vida intelectual*, J. B. Libanio
2. *A norma lingüística*, Marcos Bagno [org.]
3. *A inclusão do outro – Estudos de teoria política*, Jürgen Habermas
4. *Sociologia da comunicação*, Philippe Breton, Serge Proulx
5. *Sociolingüística interacional*, Branca T. Ribeiro, Pedro M. Garcez [orgs.]
6. *Lingüística da norma*, Marcos Bagno [org.]
7. *Verdade e justificação — Ensaio filosófico*, J. Habermas


Edições Loyola

Título original:

Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999

ISBN: 3-518-58273-9

EDIÇÃO DE TEXTO: Marcos Marcionilo

DIAGRAMAÇÃO: Miriam de Melo Francisco

REVISÃO: Maurício Balthazar Leal

Edições Loyola

Rua 1822 nº 347 – Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 – 04218-970 – São Paulo, SP

☎: (0**11) 6914-1922

☎: (0**11) 6163-4275

Home page e vendas: www.loyola.com.br

Editorial: loyola@loyola.com.br

Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-02623-6

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2004

Sumário

Introdução	7
REALISMO APÓS A VIRADA DA PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA	
Comunicação ou representação?	8
Conteúdo e temática	14
O questionamento transcendental — depois do pragmatismo	18
Dois problemas como consequência: A objetividade do conhecimento é ameaçada, e a diferença entre mundo e intramundano é apagada	25
Um naturalismo fraco — depois de Kant e de Darwin	31
Realismo sem representação	38
Verdade e justificação	45
Progressos na legalidade	52

I

Da hermenêutica à pragmática formal

1 Filosofia hermenêutica e filosofia analítica	63
DUAS VERSÕES COMPLEMENTARES DA VIRADA LINGÜÍSTICA	
2 Racionalidade do entendimento mútuo	99
EXPLANAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE RACIONALIDADE COMUNICATIVA SEGUNDO A TEORIA DOS ATOS DE FALA	
Três raízes da racionalidade	102
Modalidades do uso lingüístico	109
Agir comunicativo <i>versus</i> agir estratégico	117
Racionalidade comunicativa e abertura lingüística ao mundo	124
Apêndice: sobre a teoria pragmática da significação	130

II

Intersubjetividade e objetividade

3 De Kant a Hegel	135
A PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA DE ROBERT BRANDOM	

4 Caminhos da destranscendentalização	183
DE KANT A HEGEL, E DE VOLTA	

III

Verdade no discurso e no mundo da vida

5 Verdade e justificação	227
A VIRADA PRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY	
Antiplatônico por impulso platônico	229
A virada pragmática	232
Contextualismo e ceticismo como problemas específicos	
de paradigmas particulares	236
Verdade e justificação	242
O conceito semântico de verdade e a perspectiva pragmática	247
O conceito epistêmico de verdade do ponto de vista pragmático	251
O conceito pragmático de verdade	256
A naturalização da razão tornada lingüística	261
6 Correção <i>versus</i> verdade	267
O SENTIDO DA VALIDADE DEONTOLÓGICA DE JUÍZOS E NORMAS MORAIS	

IV

Limites da filosofia

7 Uma vez mais: a relação entre teoria e prática	313
Índice onomástico	327

Introdução

REALISMO APÓS A VIRADA DA PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA

O presente volume reúne trabalhos filosóficos escritos entre 1996 e 1998, que retomam o fio de uma reflexão interrompida desde *Conhecimento e interesse*. Com exceção deste último, todos tratam de questões de filosofia teórica que desde então eu havia abandonado. Por certo, a pragmática lingüística, que desenvolvi desde o início da década de 1970¹, também não pode passar sem as categorias de verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade. Essa teoria se apóia numa concepção fortemente normativa de entendimento mútuo, opera com pretensões de validade discursivamente resgatáveis e com suposições sobre o mundo baseadas na pragmática formal, além de vincular a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional. Mas não me ocupei desses temas pelo prisma da filosofia teórica. Pois o que aí me guiou não foi o interesse da metafísica pelo ser do ente, nem o da epistemologia pelo conhecimento de objetos ou fatos, nem tampouco o

1. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1984; idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., 1988, parte 2, pp. 63-149 [ed. br.: *Pensamento pós-metafórico*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1990]; cf. também J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass., 1998 e M. Cooke, *Language and Reason*, Cambridge, Mass., 1994.

da semântica pela forma das proposições enunciativas. Não foi em conexão com essas questões tradicionais que a virada lingüística adquiriu significado para mim. A pragmática lingüística serviu à formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade. Ela constituiu o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para uma concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso.

Desse modo se explica certa unilateralidade devida à minha estratégia teórica, que os seguintes ensaios pretendem corrigir. Eles giram em torno de duas questões fundamentais da filosofia teórica. Trata-se, de um lado, da questão ontológica do naturalismo: como a normatividade (incontornável da perspectiva dos participantes) de um mundo da vida lingüisticamente estruturado, no qual “sempre já” nos encontramos como sujeitos capazes de falar e agir, pode ser conciliada com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural de formas de vida socioculturais. De outro, trata-se da questão epistemológica do realismo: como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade “nua”. Naturalmente, abordarei esses temas do ponto de vista da pragmática formal desenvolvida até aqui.



Comunicação ou representação?

Depois que Frege substituiu a via régia mentalista da análise de sensações, representações e juízos por uma análise semântica das expressões lingüísticas e Wittgenstein radicalizou a virada lingüística numa mudança de paradigma², as questões epistemológicas de Hume e Kant poderiam ter assumido um sentido novo, pragmático. No contexto das práticas do mundo da vida, elas teriam então perdido seu primado sobre as questões da teoria da comunicação e da ação. Mas a filosofia lingüística também se manteve fixa à ordem tradicional de explicação. A teoria continua a gozar de um primado sobre a práxis, enquanto a representação goza de um

primado sobre a comunicação. Quanto à análise semântica do agir, esta é dependente da análise cognitiva prévia.

Seguindo de perto as pegadas do platonismo, a filosofia da consciência privilegiara o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A teoria do conhecimento tomara o lugar de uma Filosofia Primeira, enquanto a comunicação e o agir caíram na esfera dos fenômenos, ou seja, ficaram com um *status* derivado. Depois da passagem da filosofia da consciência para a da linguagem, era de supor, não uma reversão dessa hierarquia dos passos da explicação, mas sua nivelção. Pois a linguagem presta-se tanto à comunicação como à representação; e o proferimento lingüístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais.

Assim, Charles Sanders Peirce já evitou uma redução semanticista e ampliou 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 um ouvinte³. Mais tarde, a teoria dos atos de fala, inspirada em Austin, mostrou como, na forma normal do ato de fala (“Mp”), a referência ao mundo e às coisas do componente proposicional se entrelaça com a referência intersubjetiva do componente ilocucionário. Ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala está ao mesmo tempo numa relação objetiva com o mundo. Se concebemos “entendimento mútuo” como o *telos* inerente à linguagem, impõe-se a co-originalidade de representação, comunicação e ação. Uma pessoa entende-se *com* outra *sobre* alguma coisa no mundo. Como representação e como ato comunicativo, o proferimento lingüístico aponta em duas direções ao mesmo tempo: o mundo e o destinatário.

Não obstante, mesmo depois da virada lingüística, o *mainstream* da filosofia analítica se ateve ao primado da proposição enunciativa e de sua função de representação. A tradição da semântica da verdade fundada por Frege, o empirismo lógico de Russell e do Círculo de Viena, as teorias da significação de Quine a Davidson e de Sellars a Brandom

2. M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988.

3. K.-O. Apel, “Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache”, in H. G. Bosshardt (ed.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlin, New York, 1986, pp. 45-87.

partem todos da idéia de que a análise da linguagem deve tratar a proposição enunciativa ou a asserção como o caso paradigmático. Com exceção do segundo Wittgenstein e de seus discípulos não-ortodoxos (como Georg Henrik von Wright⁴), a filosofia analítica deu continuidade à teoria do conhecimento por outros meios. Como sempre, as questões da teoria da comunicação e da ação, da moral e do direito foram consideradas de segunda ordem.

Em contrapartida, Michael Dummett formula explicitamente a pergunta pela relação entre representação e comunicação: “Language, it is natural to say, has two principle functions: that of an instrument of communication, and that of a vehicle of thought. We are therefore impelled to ask which of the two is primary. Is it because language is an instrument of communication that it can also serve as vehicle of thought? Or is it, conversely, because it is a vehicle of thought, and can therefore express thoughts, that it can be used by one person to communicate his thoughts to others?”⁵ Para Dummett, trata-se de uma alternativa falsa. De um lado, é certo que o objetivo comunicativo não pode se autonomizar em relação à função representativa, pois surgiria uma caricatura intencionalista de comunicação (a). Mas tampouco a função representativa pode se conceber independentemente do objetivo comunicativo, pois do contrário se perderiam de vista as condições epistêmicas para a compreensão de proposições (b).

(a) Um falante vincula à asserção “Kp” não só (no sentido de Grice e Searle) a intenção de revelar ao destinatário que ele tem “p” por verdadeiro e que ele gostaria de fazê-lo saber disso. Em vez de seu próprio pensamento “p”, ele deseja, antes, comunicar o fato “que p”. O falante persegue o objetivo ilocucionário de que o ouvinte não só tome conhecimento de sua opinião, mas que chegue à *mesma* concepção, que com-

partilhe, portanto, sua opinião. Mas isso só é possível na base do reconhecimento intersubjetivo da pretensão de verdade levantada para “p”. O falante só pode alcançar seu fim ilocucionário preenchendo a função cognitiva do ato de fala, ou seja, quando o destinatário aceita como válida sua asserção. Nesse sentido, há uma conexão *interna* entre comunicação bem-sucedida e representação de fatos⁶.

(b) À autonomização intencionalista do objetivo comunicacional da linguagem corresponde simetricamente a prerrogativa de seu objetivo cognitivo dada pela semântica da verdade. Segundo essa concepção, compreendemos uma proposição quando sabemos qual é o caso quando ela é verdadeira. Mas os usuários da linguagem não dispõem de um acesso direto a condições de verdade que prescindam de interpretação. Por isso, Dummett insiste no conhecimento das condições em que um intérprete pode *reconhecer* se as condições que tornam uma proposição verdadeira são cumpridas. Com essa virada epistêmica, a compreensão das condições de verdade solipsisticamente acessíveis desloca-se para as condições em que a proposição a ser interpretada pode ser afirmada como verdadeira e, portanto, justificada publicamente como racionalmente aceitável⁷. O conhecimento das condições de assertibilidade de uma oração diz respeito ao tipo de razões que podem ser alegadas em favor de sua verdade. Compreender uma expressão significa saber como alguém *poderia* se servir dela para se entender com outra pessoa sobre alguma coisa. Ora, se podemos compreender uma oração apenas em relação com as condições de seu emprego em proferimentos racionalmente aceitáveis, deve haver uma conexão *interna* entre a função representativa da linguagem e as condições de sucesso da comunicação⁸.

De (a) e (b) se conclui que as funções da representação e da comunicação se pressupõem mutuamente, ou seja, são co-originais. Embora Dummett partilhe essa tese, até mesmo um autor como ele segue o estilo do movimento analítico dominante. Sua teoria da significação presta-se essencialmente à tradução das questões epistemológicas clássicas nos termos do paradigma lingüístico; em todo caso, questões da filosofia prática,

4. G. H. v. Wright, *The Tree of Knowledge*, Leiden, 1993.

5. M. Dummett, “Language and Communication”, in idem, *The Seas of Language*, Oxford, 1993, pp. 166-187, aqui p. 166: “A linguagem, pode-se dizer, tem duas funções principais: a de ser um instrumento de comunicação e a de ser um veículo de pensamento. Somos, portanto, impelidos a perguntar qual das duas é a função primária. É por ser um instrumento de comunicação que a linguagem pode servir também como veículo de pensamento? Ou é, ao contrário, porque é um veículo de pensamento e pode, portanto, exprimir pensamentos que ela pode ser usada por uma pessoa para comunicar seus pensamentos a outras?”

6. Cf. a crítica que K.-O. Apel e eu fizemos à concepção intencionalista de J. Searle em E. Lepore, R. v. Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Oxford, 1991, pp. 17-56.

7. M. Dummett, “Truth and Meaning”, in Dummett (1993), pp. 147-165.

8. J. Habermas, “Zur Kritik der Bedeutungstheorie”, in idem (1988), pp. 105-135.

apesar de um notável engajamento político, passam para segundo plano⁹. Essa tendência se explica em Dummet também por sua compreensível reserva para com a abstinência teórica do segundo Wittgenstein, o qual ligara seu abandono pragmático da semântica da verdade a uma recusa da pretensão sistemática da análise lingüística em geral. Mas uma pragmática que conta com a constituição lingüística do mundo da vida como um todo e leva em igual consideração as diversas funções lingüísticas não precisa se comportar de modo antiteórico. Ela não precisa nem se limitar (a exemplo dos discípulos de Wittgenstein) ao ofício terapêutico de uma fenomenologia lingüística¹⁰, nem almejar (a exemplo dos discípulos de Heidegger) a superação epocal de uma cultura platonicamente alienada.

No entanto, o mesmo primado dos questionamentos teóricos que marcou a ortodoxia analítica também se impôs no ramo hermenêutico da filosofia da linguagem. Isso é de espantar porque a hermenêutica parte do diálogo entre o intérprete e tradições formadoras e, por isso, se interessa menos pela linguagem como um meio de representação do que por sua função de comunicação. Desde a Renascença, ela também evoluíra sobre as pegadas da retórica. Mas, também deste lado de cá, o interesse pela função representativa da linguagem ganha primazia, desde que Dilthey quis assegurar metodologicamente a objetividade da compreensão das ciências do espírito. Com a pergunta de Heidegger pela constituição existencial de um ente que se distingue pelo fundamental traço da compreensão, o que se afirma, no fim das contas, é um interesse semântico pela pré-compreensão lingüisticamente articulada do mundo como um todo. Aspectos intramundanos do uso da linguagem passam para segundo plano em relação à sua função de abertura ao mundo.

Em Frege e Russell, a tendência redutora da análise da linguagem começa com a limitação a uma semântica da proposição. No lado da hermenêutica ocorre uma limitação paralela, dessa vez a uma semântica das imagens lingüísticas de mundo; essa limitação guia a interpretação pré-ontológica do mundo, própria de uma comunidade lingüística, por vias categorialmente pré-traçadas. Em *Verdade e método*, Gadamer critica, do ponto de vista da concepção da história do Ser do último Heidegger,

9. A. Matar, *From Dummett's Philosophical Perspective*, Berlin, New York 1997.

10. E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt a. M., 1969.

a metodologia da “compreensão” desenvolvida por Dilthey para as ciências do espírito. Supõe-se que a autêntica apropriação de uma tradição determinante dependa de uma prévia interpretação do mundo, que liga o intérprete, sem o seu conhecimento, a seu objeto. A essa autonomização da função de abertura ao mundo própria da linguagem, Apel e eu respondemos com uma teoria dos interesses do conhecimento que deveria reconduzir a hermenêutica a um papel em que ela se absteria de toda metafísica¹¹. No entanto, *Conhecimento e interesse* também se viu determinado pelo primado dos questionamentos da teoria do conhecimento.

Por isso ainda estavam presentes nele os temas que passaram para segundo plano no caminho para a *Teoria do agir comunicativo*¹². *Conhecimento e interesse* respondeu às questões básicas da filosofia teórica no sentido de um naturalismo fraco e de um realismo cognitivo calcado sobre a pragmática transcendental. Mas esses temas perderam o vigor, desde que o desiderato de uma justificação epistemológica da teoria crítica da sociedade tornou-se supérfluo em virtude da tentativa de uma fundamentação direta pela pragmática lingüística¹³. Desde então, foi de modo independente das condições transcendentais do conhecimento que analisei os pressupostos pragmáticos da ação orientada ao entendimento mútuo.

Pretendo agora, contudo, sob as premissas dessa teoria da linguagem, retomar os problemas que permaneciam suspensos, postos por um pragmatismo de inspiração kantiana. Como já se afirmou, a pragmática formal surgiu da necessidade de uma teoria sociológica da ação; cabia a ela

11. J. Habermas, “Erkenntnis und Interesse” (1965), in idem, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt a. M., 1968, pp. 146-168 [ed.: port.: *Técnica e ciência como ideologia*, Edições 70, Lisboa, 2001]; K.-O. Apel, “Sziientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik” (1966), in idem, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1973, vol. II, 96-127 [ed.: br.: “Teoria da science, hermenêutica, crítica ideológica, in *Transformação da filosofia*, vol. II, Edições Loyola, São Paulo, pp. 111-246].

12. K.-O. Apel perseguiu com mais constância esse interesse, porque seu programa de uma “transformação da filosofia” se orienta até hoje pela arquitetônica da filosofia transcendental de Kant. Vejo em minha opção por um naturalismo “fraco” a razão profunda de nossas divergências, que K.-O. Apel aborda em *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., 1998, caps. 11–13. Dada a estrutura desta introdução, não poderei fazer justiça às escrupulosas objeções de Apel.

13. Quanto minhas dúvidas sobre “a premissa de que metodologia e epistemologia se recomendam como *via regia* para a análise dos fundamentos da teoria da teoria social”, cf. o prefácio da nova edição de J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., 1982, pp. 9ss.

explicar as forças de determinação, favoráveis à integração social, inerentes aos atos de fala pelos quais os falantes levantam pretensões de validade criticáveis e levam seus ouvintes a tomadas de posição racionalmente motivadas. Por isso, na análise da função representativa, ela apresenta um grau de explicação comparativamente pequeno. Mas, em comparação com as teorias da significação derivadas da semântica da verdade de Frege, ela dispõe de uma perspectiva de pesquisa mais ampla. Ela tem a vantagem de considerar igualmente todas as funções da linguagem e de dar o verdadeiro relevo ao papel crítico que desempenham as segundas pessoas ao tomar posição ante pretensões de validade reciprocamente levantadas.

II

Conteúdo e temática

Os artigos seguintes são expressão do renovado interesse por questões de um realismo pragmático do conhecimento, que segue as pegadas do kantismo lingüístico¹⁴. Enquanto a primeira dissertação lembra o caminho que vai da hermenêutica à pragmática formal¹⁵, as explicações sobre o conceito de racionalidade comunicacional baseadas na teoria do ato de fala¹⁶ voltam a atenção para a inexplicada interação entre a abertura lingüística ao mundo e os processos intramundanos de aprendizagem. Estes, por sua vez, se enraízam na maneira prática de chegar a bom termo com o mundo, conduta que deve sua capacidade de solucionar problemas ao entrecruzamento da racionalidade teleológica da ação com a racionalidade epistêmica da representação.

Em seguida vem uma confrontação com as teorias que, a meu ver, assinalam o estado mais avançado da pragmática analítica da linguagem¹⁷. Para explicar a objetividade de normas conceituais da perspectiva da “práti-

14. Como “kantismo lingüístico” A. Matar caracteriza o construtivismo de Michael Dummett designado como “anti-realista”. O “anti-realismo” deste último nutre-se essencialmente dos temas de uma rejeição do “realismo metafísico” e é compatível com a posição do “realismo interno” desenvolvido por Putnam. Cf. Matar (1997), p. 53-57.

15. Cf. infra pp. 63ss.

16. Cf. infra pp. 99ss. primeira publicação no *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 50, 1996, pp. 65-91.

17. Cf. infra pp. 135ss.

ca de dar e aceitar razões” intersubjetivamente partilhada, Robert Brandom une, passo a passo, a semântica inferencial de Wilfrid Sellars a uma pragmática do discurso. No fim, contudo, Brandom só pode fazer justiça às intuições de um realismo cognitivo ao preço de um realismo conceitual que nivela o limiar entre o mundo da vida intersubjetivamente partilhado e o mundo objetivo. Essa assimilação da objetividade da experiência à intersubjetividade do entendimento mútuo lembra uma célebre argumentação de Hegel. Na dissertação seguinte, interessa-me perguntar por que Hegel preparou o terreno para uma destranscendentalização do sujeito cognoscente e acabou, contudo, passando para o idealismo objetivo¹⁸.

A confrontação metacrítica com o neopragmatismo de Richard Rorty¹⁹ me fornece então ensejo de investigar a relação entre mundo da vida intersubjetivamente compartilhado e mundo objetivo tal como suposto pela pragmática formal. De um lado, a abordagem de uma teoria pragmática do conhecimento une a nós dois; de outro, atenuo o forte naturalismo de Rorty para fazer valer, contra seu contextualismo, pretensões epistêmicas mais fortes. 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 da verdade enunciativa não pode ser assimilado a esse sentido de aceitabilidade racional sob condições aproximativamente ideais. Isso me levou, na dissertação seguinte, a uma diferenciação mais precisa entre “verdade” e “correção”²⁰.

18. Cf. infra pp. 183ss.

19. Cf. infra pp. 227ss. Meu ensaio sobre a virada lingüística de Rorty, em *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 44, 1996, pp. 715-741, é uma resposta a R. Rorty, “Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?”, in *ibidem*, n° 42, 1994.

20. Cf. infra pp. 267ss. Primeira publicação em *Dtsch. Z. Philos.*, vol. 46, 1998, pp. 179-208.

O pragmatismo kantiano, cuja concepção partilho com Hilary Putnam²¹, apóia-se no fato transcendental de que, deixando afetar-se por razões, sujeitos capazes de falar e agir podem aprender — a mais longo prazo, “não podem não aprender”. Eles aprendem tanto na dimensão cognitivo-moral de suas inter-relações como na dimensão cognitiva de seu trato com o mundo. Ao mesmo tempo, o questionamento transcendental exprime a consciência pós-metafísica de que até mesmo os melhores resultados desse processo falível de aprendizado continuam sendo, num sentido rico de conseqüências, *nossas* descobertas. Mesmo os enunciados verdadeiros podem concretizar apenas as possibilidades cognitivas que nos são, de modo geral, abertas por formas de vida socioculturais. Essa descoberta nos ensina sobre os limites de um pensar filosófico pós-metafísico. Como mostra a última contribuição deste volume²², o abandono das variantes hegelianas da filosofia da história modifica também a relação entre teoria e práxis. Ele exorta os filósofos a atentar para os limites que a divisão de trabalho de uma sociedade democrática e complexa impõe à sua eficácia pública legítima.

*

Naturalmente, uma coletânea de ensaios é mais difícil de manejar do que os capítulos de uma monografia, concebida de uma tacada só. Por isso gostaria de fazer, nesta introdução, pelo menos um comentário a questões que teriam merecido um tratamento mais sistemático. Sem dúvida, quando em 1973 respondi à crítica a *Conhecimento e interesse* com um posfácio para a edição de bolso²³, a virada para uma teoria pós-empirista da ciência já fora iniciada por Thomas Kuhn. Mas nessa época eu ainda não avistava as implicações filosóficas de um contextualismo arrematado. Apenas seis anos depois, Richard Rorty provocou uma virada pragmática da teoria do conhecimento²⁴, na qual pude reconhecer algu-

mas intenções minhas, apesar de todas as nossas diferenças. Sobre esse pano de fundo gostaria primeiro de esboçar como essa virada modificou o questionamento transcendental de Kant (III).

Essa transformação toca sobretudo as premissas básicas idealistas que, em Kant, tinham ainda garantido às condições incontornáveis do conhecimento possível um *status* inteligível, subtraído ao tempo. Mas, se as condições transcendentais não são mais condições “necessárias” do conhecimento, não se pode excluir que elas nos impõem uma visão de mundo antropocentricamente contingente e de perspectiva reduzida. E, se elas têm um começo no tempo, dilui-se a diferença, determinante para a arquitetura da teoria, entre mundo e intramundano (IV).

O pragmatismo clássico já tentara conciliar Kant e Darwin. Segundo a concepção de G. H. Mead e John Dewey, as condições destranscendentalizantes da conduta solucionadora de problemas corporificam-se em práticas características de nossas formas de vida socioculturais como tais, as quais nascem numa história natural. Mas então é preciso que o questionamento transcendental, sem perder sua especificidade, ganhe uma forma compatível com um ponto de vista naturalista (V).

A suposição ontológica de um primado genético da natureza obriga também à suposição, própria do realismo cognitivo, de um mundo objetivo, independente do espírito. Todavia, no interior do paradigma lingüístico, é insustentável a forma clássica de um realismo que se apóia no modelo representativo do conhecimento e na correspondência entre proposições e fatos. Por outro lado, mesmo após a virada da pragmática lingüística, a concepção realista não pode prescindir de um conceito de referência que explique como nós, sob diferentes descrições teóricas, nos referimos ao mesmo objeto (ou a objetos do mesmo tipo) (VI). Além disso, ela também 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 (VII).

Na teoria moral e do direito, devemos, em contrapartida, nos ater a um conceito epistêmico de correção normativa. A exemplo do que ocorre com a tradição kantiana em geral, a ética discursiva vê-se exposta às conhecidas objeções ao formalismo na ética. Esse não é um tema que diga

21. H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Ill., 1987; idem, *Pragmatism*, Oxford, 1995.

22. Cf. infra pp. 313ss, ver também J. Habermas, *Ancora sulla Relazione fra Teoria e Prassi*, in: *Paradigmi*, XV, 1997, pp. 434-442.

23. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., 1973, pp. 367-417.

24. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N. J., 1979.

respeito à epistemologia da moral²⁵. Limito-me aqui a um problema que se agrava com a destrancendentalização da ética kantiana — refiro-me à questão de saber onde uma práxis que almeja estabelecer as condições de uma formação racional do juízo e da exigibilidade do agir moral pode, ela mesma, encontrar sua orientação moral. Por isso, volto mais uma vez, para concluir, ao tema da relação entre teoria e prática, considerando as incertezas políticas da ação moral auto-referente. Isso me dará oportunidade para um debate metacrítico com a concepção proposta por Karl-Otto Apel (VIII).

III

O questionamento transcendental — depois do pragmatismo

Segundo a célebre formulação, a filosofia transcendental não tem “tanto (a ver) com objetos, mas com nosso modo de conhecê-los, enquanto esse modo deva ser possível *a priori*”. Ela se compreende a si mesma como reconstrução das condições gerais e necessárias nas quais algo pode se tornar objeto de experiência e conhecimento. O sentido desse questionamento transcendental deixa-se generalizar quando este é desvinculado tanto da categoria mentalista de auto-reflexão como de uma compreensão fundamentalista do par conceitual *a priori/a posteriori*. Após o deflacionamento pragmático da conceitualidade kantiana, “análise transcendental” significa a busca de condições supostas universais, mas apenas *de facto* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer. Nesse sentido, são “fundamentais” todas as práticas para as quais não há equivalente funcional, porque só podem ser substituídas por uma práxis *do mesmo tipo*.

No lugar da certificação auto-reflexiva de uma subjetividade ativa *in foro interno*, para além de espaço e tempo, entra a explicação de um saber que é de natureza prática e habilita sujeitos capazes de falar e agir a participar de tais práticas privilegiadas e a realizar operações corresponden-

tes. Não se trata mais de juízos empíricos, mas de proposições gramaticais, objetos geométricos, gestos, atos de fala, textos, contas, enunciados de encadeamento lógico, ações, relações ou interações sociais; trata-se portanto, em geral, de tipos elementares de comportamento regido por regras. Com o conceito do “seguir uma regra”, Wittgenstein fornece a chave para a análise desse tipo de práticas fundamentais ou “ordens auto-substitutivas” (Luhmann). O saber intuitivamente adquirido sobre como se faz algo — o domínio prático de uma regra de produção ou o fato de conhecer bem uma práxis — goza de primazia sobre o saber explícito relativo às regras. O saber implícito relativo às regras, encontrado nessas “aptidões”, sustenta o conjunto ramificado das práticas e operações fundamentais de uma sociedade nas quais sua forma de vida se articula. Por causa da natureza implícita e de certo modo holística desse saber de uso, Husserl já descrevera o mundo da vida intersubjetivamente partilhado como um “pano de fundo” presente de maneira não-temática.

Por conseguinte, o objeto da análise transcendental não é mais uma “consciência em geral” desprovida de origem e que formaria o núcleo comum de todos os espíritos empíricos. A investigação volta-se muito mais para as estruturas profundas do pano de fundo do mundo da vida, estruturas que se corporificam nas práticas e operações de sujeitos capazes de falar e agir. A análise transcendental procura os traços invariáveis recorrentes na diversidade histórica das formas de vida socioculturais. Por consequência, ampliam-se, no questionamento transcendental mantido firme, as perspectivas da investigação. Visto que o conceito da experiência é compreendido pragmaticamente (a), o conhecimento é considerado uma função de processos de aprendizagem (b), para os quais o conjunto das práticas do mundo da vida fornece sua contribuição (c). Disso resulta uma arquitetônica de mundo da vida e mundo objetivo (d), à qual corresponde um dualismo metodológico de compreensão e observação (e).

(a) A experiência que se apresenta em enunciados empíricos não é mais derivada introspectivamente da faculdade subjetiva da “sensibilidade”, por meio da auto-observação do sujeito cognoscente. Ela é agora analisada da perspectiva de um ator envolvido, no contexto que põe à prova as ações guiadas pela experiência. O mentalismo viveu do “mito do dado”; após a virada lingüística, foi-nos vedado um acesso a uma realidade interna ou externa que não fosse mediado pela linguagem. A pretensa

25. cf. J. Habermas, “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, in idem, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., 1991, pp. 9-30.

imediação de impressões do sentido já não serve como instância de apelação inequívoca. Sem a possibilidade de um recurso ao material não interpretado das sensações, a experiência sensível perde sua autoridade inquestionável²⁶. Entra em seu lugar a instância de uma “experiência de segunda ordem”, que só é possível a um sujeito *agente*.

No contexto do agir teleológico, a realidade impõe sua presença de outro modo, tão logo uma práxis habitualizada ou uma tentativa específica de intervenção *fracassam*. Pois isso, indiretamente, põe em questão o conteúdo empírico da convicção que orienta a ação. Peirce, com seu modelo de “*belief-doubt*” (crença e dúvida), já salientara o significado epistemológico da “ação controlada pelo sucesso” (Gehlen). Performativamente vivenciado, o fracasso ante a realidade pode contudo apenas abalar, não refutar, as concepções que estão subjacentes de maneira não-temática. O controle da ação pelo sucesso não substitui a autoridade dos sentidos em sua função de garantir a verdade. Mas dúvidas empíricas suscitadas pela perturbação de uma ação podem ativar discursos que levam a interpretações corretas.

(b) Isso modifica não somente o olhar sobre a base mesma da experiência, mas também, de maneira geral, a descrição do fenômeno cognitivo que cumpre explicar. Como Popper já ressaltou, a objetividade de uma experiência não se mede mais pela história de sua gênese “no espírito”, ou seja, pelo modo como se constroem juízos a partir do material sensível. Pelo contrário, a solução construtiva dos problemas provocados por uma perturbação das práticas habitualizadas conduz a convicções modificadas, que por sua vez são e precisam ser postas à prova. Do ponto de vista pragmático, os conhecimentos resultam do processamento inteligente de decepções performativamente vivenciadas. Isso não é contradito pelo modo “não-utilitário” do conhecimento científico, que se deve a uma institucionalização rica de pressupostos do aprendizado por tentativa e erro. Os processos de aprendizado científicos não podem ser impulsionados pela dinâmica de problemas *autogerados* senão na medida em que são desvinculados da pressão por decisões que a práxis cotidiana exerce.

O fenômeno que cumpre explicar não é mais constituído pela camada elementar das sensações organizadas em percepções, sobre as quais

então se fundam juízos e inferências. A teoria do conhecimento deve, antes, explicar um processo de aprendizado *por natureza* complexo, ativado pela problematização das expectativas que guiam a ação. Mas, com isso, a totalidade das práticas que se entrelaçam constituindo uma forma de vida torna-se relevante de um ponto de vista epistemológico. De um lado, todos os aspectos do mundo da vida podem cair no sorvedouro da problematização; de outro, ora essas, ora aquelas práticas fornecem contribuições para a solução de problemas. A dimensão epistêmica atravessa de tal modo todas as esferas não-epistêmicas da ação que o questionamento transcendental precisa se estender às estruturas fundamentais do mundo da vida como um todo.

(c) O mundo da vida engloba diferentes tipos de atividade regida por regras. Os discursos e os atos de fala distinguem-se conforme a linguagem é empregada essencialmente para atender a fins de comunicação ou de representação. As práticas não-lingüísticas são também marcadas pela estrutura proposicional da linguagem, mas não servem, como as lingüísticas, para alcançar fins ilocucionários. Além disso, as ações são de tipo social ou não-social. O agir social consiste ou na interação normativamente regida entre sujeitos que agem pela comunicação ou na tentativa dos antagonistas de exercerem uma influência estratégica mútua. Por certo, o agir instrumental está engastado em contextos de ação social, mas serve essencialmente a intervenções teleológicas no mundo de coisas e eventos causalmente ligados. Esses tipos de *agir* regido por regras constituem, por sua vez, apenas um recorte dos tipos de *comportamento* regido por regras. Aí se incluem, por exemplo, os jogos de sociedade que Wittgenstein usou como modelo para a pesquisa da construção de séries numéricas, figuras geométricas, expressões gramaticais, encadeamentos lógicos etc. “Operações” desse tipo normalmente acompanham outras ações e constituem como que a infra-estrutura daquelas ações que se desenrolam no macronível e, em certa medida, “tocam o mundo”²⁷. Esses tipos de comportamento regido por regras podem ser diferenciados segundo o *status* das regras que se corporificam em tais práticas.

De modo geral, um ator que segue uma norma — ou a infringe — deve, pelo menos intuitivamente, fundamentar sua conduta num concei-

26. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., 1997.

27. A respeito da estratificação do comportamento, cf. J. Habermas, “Handlungen, Operationen, körperliche Bewegungen”, in idem (1984), pp. 273-306.

to de regra. Como Kant já observou, um ator pode vincular sua vontade somente a máximas que ele *compreende* como tais. Mas nem todas as normas são por natureza normas conceituais. Não existe um sentido “deontológico” unitário de obrigatoriedade normativa. As regras da lógica, da geometria e da aritmética, as regras da mensuração física, da gramática ou da pragmática lingüística servem para a produção e ordenação sintática de configurações simbólicas — sinais, figuras, números, cálculos, proposições, argumentos etc. Essas regras²⁸ — conceituais no sentido mais amplo — são constitutivas de práticas correspondentes. Na medida em que essas práticas não se referem a nada fora da própria práxis, as infrações à lei têm apenas conseqüências intrínsecas. Quem não domina as regras do jogo de xadrez pode até mover as peças numa conformidade casual com as regras do jogo, mas não joga xadrez. Quando compreendemos mal a “lógica” ou o sentido próprio de tal prática, nós, por incompetência, fracassamos de certo modo “em virtude” das próprias regras. Mas ninguém nos pune: nem nossa própria consciência, nem a sociedade ou a natureza.

Em contraposição, as normas de ação social têm o sentido “deontológico” de obrigar os destinatários ao seguimento de regras; aqui, o tipo das sanções varia com o tipo das regras (conforme transgredimos regras morais ou legais, ferimos hábitos e convenções ou nos desviamos de papéis sociais). Tais normas regulam as relações interpessoais de atores que se comunicam uns com os outros e participam de práticas comuns. Essas práticas constituem diretamente partes integrantes do contexto simbólico de um mundo da vida. Ao mesmo tempo, elas estão acopladas ao *hardware* do entorno natural. É o mesmo cálculo que escrevemos numa lousa com o auxílio de um giz, ou no monitor com a ajuda de um teclado. Naturalmente, essa relação ôntica entre as práticas e seu suporte material é distinta da referência semântica que os falantes fazem a alguma coisa no mundo objetivo por meio de enunciados.

(d) Uma semelhante referenciação a entidades, tal como a que fazemos em atos de fala, também é necessária em intervenções práticas, quando os atores empregam seu conhecimento tecnológico de regras para “che-

gar a bom termo com a realidade”. Às “tecnologias” no sentido mais amplo associa-se uma normatividade de um tipo particular — a normatividade cognitiva, pela qual se medem o conteúdo empírico e a pertinência epistêmica das convicções implementadas. Com regras que governam intervenções instrumentais ou influências estratégicas, fracassamos às vezes “perante a realidade”, porque as dominamos ou aplicamos mal. Todavia, é mais interessante o caso quando fracassamos porque as tecnologias são construídas de maneira errada e ineficaz. Os erros de construção revelam, em última análise, uma falta de saber empírico confiável. Nesse sentido, reflete-se na normatividade das regras que guiam a ação controlada pelo sucesso a validade de nosso saber sobre algo no mundo objetivo. A referência bem-sucedida e a verdade dos enunciados contribuem para a normatividade de um “*coping*” coroado de êxito. Com respeito a essa referência ao mundo e à verdade, Peirce desenvolveu a tese de que há uma ligação transcendental entre determinadas propriedades formais do agir instrumental de um lado e, de outro, condições necessárias para a experiência de objetos com que deparamos nesse modo de intervenção performativa²⁹.

Essa referência estabelecida de maneira performativa a objetos sobre os quais atores podem agir entrelaça-se com a referência semântica a objetos que os participantes da comunicação fazem quando afirmam fatos sobre determinados objetos. Na superação de desafios práticos, os atores têm de fazer a mesma pressuposição pragmática que os usuários da linguagem na comunicação de estados de coisas. Eles supõem, em comum, um mundo objetivo como totalidade dos objetos que podem em geral ser tratados e apreciados. Visto que os envolvidos, agindo instrumental ou comunicativamente, compartilham a mesma suposição formal de mundo, as certezas de ação tornadas problemáticas quanto às coisas que “estão à mão” (*Zuhandenes*) podem, na referência constante, ser transformadas em declarações explícitas sobre coisas que “estão presentes” (*Vorhandenes*). Depois da transição do agir comunicativo para a práxis argumentativa, as pretensões de verdade dos enunciados podem ser tratadas hipoteticamente e apreciadas à luz de razões. Só podemos aprender alguma coisa com a resistência, performativamente vivenciada, da realidade na medida em que

28. Para a análise dessas regras, cf. P. Lorenzen, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1987.

29. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a. M., 1975, pp. 106ss.

tematizamos as convicções implicitamente postas em questão e aprendemos com as objeções de outros interlocutores. A “ascensão” da ação ao discurso significa que os recursos do mundo da vida podem ser mobilizados em toda a sua amplitude para o processamento cognitivo dos problemas que se põem no trato prático com o mundo.

Tanto prática como semântica, a referência a objetos nos confronta com “o” mundo, enquanto a pretensão de verdade que levantamos para os enunciados sobre objetos nos confronta com a contradição “dos outros”. O olhar vertical sobre o mundo objetivo justapõe-se à relação horizontal com os membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. A objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra. Isso modifica a imagem do sujeito transcendental, que, por assim dizer, se põe diante dos objetos fenomênicos num mundo por ele constituído. Os sujeitos enredados em suas práticas referem-se, *a partir* do horizonte de seu mundo da vida, a alguma coisa no mundo objetivo, que eles, não importa se na comunicação ou na intervenção, supõem como um mundo de existência independente e idêntico para todos. Essa suposição exprime a faticidade de todos os desafios e contingências provocados e, a um só tempo, limitados pela rotinas da compreensão e da ação.

(e) Essa arquitetônica do “mundo da vida” e do “mundo objetivo” é acompanhada de um dualismo metodológico entre compreender e observar. Aqui ecoa de certo modo a diferença entre conhecimento transcendental e empírico. A filosofia da consciência foi, em seu conjunto, dominada pela distinção metodológica entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa — entre, de um lado, a auto-observação de uma pessoa que toma por objeto suas próprias representações e, de outro, as observações de uma pessoa que numa atitude objetivante se volta para os próprios objetos. Essa clássica diferença é substituída pelo dualismo entre as perspectivas da segunda e da terceira pessoa — entre o trabalho de interpretação de um participante da comunicação e a percepção de objetos por um observador. Enquanto nós, como observadores, nos referimos por assim dizer “do exterior” aos objetos no mundo, as práticas do mundo da vida regidas por regras são acessíveis apenas à compreensão hermenêutica de um participante que adotou uma atitude performativa. O saber intuitivo sobre como seguir uma regra e sobre o que significa infringi-la pos-

sui por natureza um caráter normativo; este se subtrai a uma observação que se limita a regularidades empíricas. De resto, visto que todas as estruturas simbólicas do mundo da vida se diferenciam a partir do *medium* da linguagem, a análise do uso lingüístico orientado pelo entendimento mútuo, feita na perspectiva dos participantes, fornece a chave para a rede das práticas do mundo da vida como um todo.

IV

Dois problemas como consequência: A objetividade do conhecimento é ameaçada, e a diferença entre mundo e intramundano é apagada

Com a destranscendentalização altera-se o próprio conceito do transcendental. A consciência transcendental perde as conotações de uma grandeza situada “no além”, no âmbito do inteligível; na forma dessublimada da práxis cotidiana comunicativa, ela desce à terra. O mundo da vida profana assumiu o lugar transmundano do numenal. Mesmo que mantenha o questionamento transcendental, o pragmatismo abranda a oposição entre o transcendental e o empírico. Sem dúvida, mesmo o uso comunicativo da linguagem ainda exorta os participantes a íngremes idealizações. Na medida em que os falantes se orientam por pretensões de validade incondicional e supõem uns dos outros plena responsabilidade, seu alvo está além de todos os contextos contingentes e meramente locais. Mas esses pressupostos contrafactuais têm sua sede na faticidade das práticas cotidianas. Os sujeitos capazes de falar e agir aprendem no decorrer de sua socialização as práticas fundamentais de seu mundo da vida e o correspondente saber relativo às regras. Para que o entendimento mútuo e o agir comunicativo, por meio do qual o mundo da vida se reproduz, não desmoronem, eles não poderão evitar fazer idealizações. Mas o duplo solo de um gradiente normativo afeta os próprios fatos sociais.

A descida da compreensão original do transcendental para a compreensão deflacionada tem consequências importantes. Se as regras transcendentais não são mais algo de inteligível fora do mundo, elas se tornam a expressão de formas de vida culturais e têm um começo no tempo. Isso tem (1) a consequência de já não podermos, sem mais, rei-

vindicar “universalidade” e “necessidade” para o conhecimento empírico que essas condições transcendentais possibilitam, nem, portanto, qualquer objetividade. E (2) as condições transcendentais para um acesso epistêmico ao mundo têm de ser compreendidas, elas mesmas, como algo que existe no mundo.

(1) M. Sacks³⁰ descreve o passo para a destranscendentalização do idealismo kantiano como transição do conceito clássico de transcendental (T1) para uma concepção wittgensteiniana desse conceito (T2):

T1: There are transcendental constraints imposed by the mind on what can count as an object in experience, such that we can know objects only in conformity with these constraints” (167).

No sentido da versão forte do transcendental, isso significa que o mundo de objetos experienciáveis *recebe* sua forma pelas estruturas de nosso espírito. A versão mais fraca exige apenas que o mundo, na medida em que devemos ser capazes de obter conhecimento de seus objetos, *se sujeite* às estruturas de nosso espírito. Essas premissas não nos permitem saber até que ponto existe uma correspondência ontológica entre as estruturas do espírito e o próprio mundo. Com efeito, o mundo que nos é desvelado pelas estruturas de nosso espírito poderia ser um recorte seletivo e deformado do mundo em si. Segundo essa versão mais fraca, o idealismo subjetivo seria a porta de entrada para um ceticismo de proveniência kleistiana: nunca poderíamos estar certos de que o conhecimento — possibilitado pelas condições transcendentais — de um mundo objetivo “para nós” possui universalidade e necessidade. Essa dúvida é rebatida — em concordância com o “princípio supremo” de Kant — pela leitura forte, segundo a qual a produção transcendental do mundo de objetos de uma experiência possível se enraíza na espontaneidade (geradora do mundo) de uma subjetividade sem origem, que assume a garantia da objetividade do saber empírico possível.

Naturalmente, pela suposição metafísica de que a consciência transcendental tem um *status* inteligível, a teoria kantiana do conheci-

30. M. Sacks, “Transcendental Constraints and Transcendental Features”, *Int. Journal of Philos. Stud.*, vol. 5, 1997, pp. 164-186.

* “Há limitações transcendentais impostas pela mente com as quais se deve contar como objeto na experiência, de modo que só podemos conhecer os objetos em conformidade com tais limitações.”

mento faz honra a seu nome de *idealismo* transcendental. Ela é inconciliável com o pressuposto realista de um mundo que existe independentemente de nosso espírito e que impõe limitações não só aos juízos dependentes da experiência, mas também aos processos de aprendizado dos próprios sujeitos que formulam juízos. A esse idealismo kantiano, Sacks contrapõe um pragmatismo kantiano, que ele extrai da leitura das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. Pelo fato de a espontaneidade geradora do mundo passar para as gramáticas de jogos de linguagem e formas de vida, a consciência transcendental se socializa e se diversifica ao mesmo tempo:

T2: Anything that is possible object of experience is ultimately an expression of our activity — where that is taken to include human concerns, interests, actions and beliefs” (171).

De acordo com isso, as “limitações” transcendentais que o espírito (segundo T1) impõe ao mundo de objetos experienciáveis transformam-se nos “aspectos” transcendentais de formas de vida locais, situadas no tempo e no espaço, que, com seus valores, interesses e formas de ação, definem os modos correspondentes de experiência possível. Por certo, para os membros, os aspectos transcendentais de suas respectivas formas de vida mantêm o *status* de pressupostos epistêmicos incontornáveis, sob os quais se pode, de maneira geral, encontrar algo no mundo objetivo. Mas a experiência assim possibilitada perde sua universalidade e necessidade. A cada forma de vida pertence correlativamente um mundo objetivo intransponível a partir de dentro — do horizonte próprio. Pois os aspectos transcendentais de uma forma de vida sempre se corporificam em tipos de conduta regida por regras, para os quais os membros não podem imaginar alternativas dotadas de sentido: “They are presuppositional features relative to the world we can experience and describe, such that they cannot be established to obtain in the manner of empirical facts”³¹.

A multiplicidade e a contingência das gramáticas que geram o mundo permitem o retorno de dúvidas quanto à objetividade do conheci-

* “Tudo o que é objeto possível de experiência é em última instância uma expressão de nossa atividade — onde é tomado para incluir preocupações, interesses, ações e crenças humanos.”

31. Sacks (1997), p. 179: “São características pressuposicionais relativas ao mundo que podemos experienciar e descrever, de modo que não podem ser estabelecidas para obter à moda dos fatos empíricos.”

mento, que num primeiro momento puderam ser atenuadas pela leitura forte, idealista do transcendental. No entanto, do pluralismo dos jogos de linguagem não resulta necessariamente uma multiplicidade de universos lingüísticos incomensuráveis, herméticos uns em relação aos outros. A concepção destranscendentalizada da espontaneidade geradora do mundo é pelo menos conciliável com a expectativa de descobrirmos aspectos transcendentais *universalmente difundidos* que caracterizem as estruturas das formas de vida socioculturais *em geral*. Desse modo, por exemplo o *medium* estruturante do mundo da vida — a linguagem proposicionalmente diferenciada com seus atos ilocucionários que podem variar com relação a seus conteúdos enunciativos, utilizáveis de modo que sejam concernentes a situações, mas independentes delas³² — representa uma forma empiricamente universal de comunicação, para a qual não há alternativa em nenhuma das formas de vida conhecidas. Isso se aplica, de modo semelhante, às regras epistemicamente relevantes da atividade controlada pelo sucesso. São elas que, no curso da superação de situações problemáticas, abrem acesso ao mundo como a totalidade de objetos que podem ser apreciados sob os aspectos da possível manipulação ou disponibilização.

Mas nem mesmo a *universalidade* empiricamente constatada de formas recorrentes da expressão simbólica e da práxis emprestaria ao mundo que parece igualmente objetivo para todas formas de vida socioculturais aquela *necessidade* que seria a única capaz de afastar a suspeita de um antropocentrismo de experiências específicas à espécie. As estruturas do espírito profundamente ancoradas na antropologia do conhecimento podem, é certo, definir o mesmo tipo de experiência para todos os sujeitos capazes de falar e agir; mas são incapazes de dissipar o ceticismo que suspeita que o mundo, tal como é *em si*, escapa parcialmente ao horizonte de nossas possibilidades de experiências.

(2) A outra questão refere-se ao singular *status* de regras que deveriam conservar a força de geração espontânea do mundo, embora tenham perdido sua ausência extramundana de origem. Elas deveriam nos abrir acesso ao mundo objetivo, porém não cair, elas mesmas, do céu, mas assumir um

status no mundo. Esse tipo de identidades escapa evidentemente à diferença transcendental entre mundo e intramundano, à qual corresponde o dualismo de compreender e observar. O pragmatismo (G. H. Mead e J. Dewey), a antropologia filosófica (H. Plessner, A. Gehlen) e também a epistemologia genética (J. Piaget) apóiam-se em explicações histórico-naturais das práticas instrumentais, do uso lingüístico e do agir comunicativo³³. Eles associam o acesso hermenêutico às estruturas do espírito corporificadas no mundo da vida à explicação biológica de sua gênese. Pois, de um lado, eles analisam o saber de uso de sujeitos capazes de julgar, falar e agir de modo competente, para, a partir da reconstrução dos traços fundamentais de “nossas” formas de vida, ganhar uma perspectiva para o deciframento dos entornos específicos a cada espécie em “níveis do orgânico” menos complexos. A essa hermenêutica da história natural que opera “de cima”, a teoria da evolução oferece, de outro lado, a contraparte de uma gênese do equipamento do organismo humano e de suas competências específicas explicada em termos causais. Mas esses dois modos complementares de observação desembocam em descrições rivais, que não se deixam facilmente traduzir uma na outra.

A descrição dos sistemas de regra epistemicamente relevantes repousa na elucidação conceitual, do ponto de vista dos participantes, de práticas intuitivamente dominadas. Mesmo antes da constituição dos âmbitos de objeto científicos³⁴, essas regras transcendentais (no sentido fraco do termo) definem a maneira como as experiências são, de modo geral, possíveis no trato prático com as coisas e os eventos no mundo. Assim, é ainda mais paradoxal a tarefa de explicar empiricamente a gênese dessas condições de possibilidade intersubjetivas da experiência em geral. Um *explanans*, que explica a gênese das condições transcendentais, já deveria, ele mesmo, obedecer às condições invocadas no *explanandum*. Se compreendemos as estruturas do mundo da vida que possibilitam o conhecimento de alguma coisa no mundo objetivo como algo que, por sua vez, se encontra no mundo, enredamo-nos nas conhecidas aporias da “coisa em si”. Em todo caso, a construção de uma “natureza em si”,

33. A. Gehlen, *Der Mensch*, Bonn, 1950; cf. A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt a. M., 1980.

34. Em *Conhecimento e interesse* não dei a devida atenção a essa diferença entre práxis de vida e práxis de pesquisa, cf. o posfácio a J. Habermas (1973), pp. 397ss.

32. J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969; J. Habermas, “Was heißt Universalpragmatik?” (1976), in *idem* (1984), pp. 353-440.

em que Marx embasou suas reflexões sobre o papel epistemológico do trabalho social, não é menos paradoxal que uma “coisa em si” (que Kant — ao afirmar que ela “afeta” nossos sentidos — trata como se fosse alguma coisa no mundo)³⁵.

Num primeiro momento, Marx dá ao conceito transcendental de conhecimento uma versão materialista³⁶. Em virtude das mesmas formas do trabalho social que garantem o “metabolismo” físico entre a sociedade e seu substrato material, o mundo da natureza circundante constitui-se como uma natureza objetiva “para nós”. Num segundo momento, essa conexão materialista de conhecimento e trabalho³⁷ é interpretada naturalisticamente. No nível de desenvolvimento sociocultural, a evolução natural deve, por meio da natureza subjetiva, ou seja, do equipamento orgânico do *homo sapiens*, gerar simultaneamente as condições nas quais ele ganha um acesso cognitivo à “natureza objetiva” para si. Em suma, pela “natureza subjetiva”, a “natureza em si” produz as condições de uma “natureza objetiva” fenomênica. Se, entretanto, a natureza objetiva está numa correlação rígida, isto é, incontornável, com as formas (definidas pela natureza subjetiva) de um tratamento possível da natureza, a construção de uma “natureza em si” só pode se apoiar num olhar metafísico — vagando para além das fronteiras cognitivas dadas pela natureza — lançado nos bastidores do espírito humano.

As aporias que encontramos no curso da destranscendentalização parecem mostrar que o questionamento transcendental não pode se desligar impunemente das suposições calcadas no idealismo transcendental. Mas, de fato, as conseqüências paradoxais não resultam tanto da reformulação pragmática da abordagem transcendental, mas do modelo representacional do conhecimento, ao qual o próprio Kant estava preso. Em sua *forma não-clássica*, que ele tem de assumir após a virada linguística, o realismo cognitivo pode se vincular com um naturalismo “fraco”, sem renunciar ao questionamento pragmático-transcendental.

35. Quanto à construção de uma “natureza em si”, cf. J. Habermas (1973), pp. 36ss. Quanto às conseqüências aporéticas: Th. A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 133 ss. Minha réplica em J. Habermas (1984), pp. 509ss.

36. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M., 1962.

37. Sob outras premissas, M. Scheler apresenta uma conexão semelhante em *Die Wissensform und die Gesellschaft* (1925), Bern, 1960.

V

Um naturalismo fraco — depois de Kant e de Darwin

Hoje aparece, em inúmeras variantes, a oposição entre o naturalismo estrito de Quine e o idealismo da história do Ser de Heidegger. Numa confrontação com essas estratégias teóricas dominantes, gostaria de introduzir a alternativa de um naturalismo fraco, ignorada por ambos os lados.

(1) Os dois problemas secundários que se impõem no curso da destranscendentalização dizem menos respeito aos seguidores de Hume do que aos de Kant. Quando já de saída não se cogita o questionamento transcendental, as questões inquietantes da objetividade do conhecimento e da diferença entre mundo e intramundano nem sequer aparecem. O naturalismo estrito, do qual Quine é hoje representante, alia-se a uma compreensão cientificista de nossas possibilidades de conhecimento. Todo conhecimento deve, em última análise, deixar-se remeter a procedimentos das ciências empíricas. Simultaneamente à arquetônica transcendental, cai então a diferença entre, de um lado, as condições da constituição do mundo (ou de abertura ao mundo), que exigem uma análise conceitual, e, de outro, os estados e eventos que se manifestam no mundo e podem ser causalmente explicados³⁸. Se suprimimos a diferença transcendental entre mundo e intramundano, cai por terra também o pressuposto para um ceticismo em relação a um “mundo fenomênico”, que *poderia* representar um recorte seletivo ou um aspecto perspectivamente deformado do mundo “que é em si”. E, recorrendo ao dualismo metodológico entre a reconstrução compreensiva de nosso mundo da vida e a explicação de processos no mundo objetivo, faz-se desaparecer também a tarefa paradoxal de conciliar a “visão interna” das práticas do mundo da vida, concebidas de modo transcendental, com a “visão externa” de sua gênese explicada em termos causais.

A continuação naturalista da tradição empirista tem, no entanto, seu preço — a saber, uma assimilação objetivista de nossas práticas normativas

38. O nivelamento positivista dessa diferença levou-me, nessa época, à tentativa de evidenciar a dimensão pragmática oculta dos processos de pesquisa; cf. o prefácio de J. Habermas (1973), A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M., 1967.

aos eventos observáveis no mundo. Para uma filosofia cujo único recurso é a análise conceitual, nasce dessa mudança de via a tarefa de traduzir o saber intuitivo de sujeitos capazes de falar e agir numa linguagem compatível com a linguagem teórica das ciências empíricas nomológicas. A solução dessa tarefa explica o sucesso mundial de W. v. Quine. Depois de os positivistas lógicos do Círculo de Viena já terem repellido a hipótese kantiana de juízos sintéticos *a priori*, Quine ainda também suprimiu a diferença mantida por Carnap entre enunciados analíticos e sintéticos. Em conexão com a tese da indeterminação da tradução, esse passo conduz a um holismo epistêmico, que não apenas acaba com os últimos vestígios do platonismo da significação de Frege, mas também liquida o próprio conceito de significação. A crítica de Quine não concerne apenas à objetivação platônica de “pensamentos”, que Wittgenstein já criticara de outro modo. Com a substituição do conceito hermenêutico do significado lingüístico pelo conceito behaviorista de significação-estímulo, todas as conotações normativas são, antes, eliminadas dos conceitos de linguagem e compreensão lingüística

A compreensão normativa que os falantes competentes têm de si mesmos, e que Wittgenstein reconstruía com auxílio de sua concepção do seguimento de regras, é assim transposta para uma linguagem teórica que, por exemplo, concebe a “tradução” radical como um processamento de estímulos sensoriais, o qual é gerador de hipóteses e feito numa atitude objetivante. O cerne dessa estratégia teórica consiste em abrir, *da própria perspectiva do participante*, o caminho que conduz a uma compreensão estritamente naturalista de seu próprio comportamento lingüístico. Mas o distanciamento cientificista em relação ao saber intuitivo, que explica o sucesso dessa estratégia, constitui ao mesmo tempo o calcanhar de Aquiles do naturalismo estrito. Sujeitos capazes de falar e agir, enredados em práticas comunicativas, não podem evitar, em seus pensamentos e ações, regular-se por normas e deixar-se afetar por razões. Eles não podem se reconhecer sob a descrição objetivante de Quine. O naturalismo estrito fracassa em virtude da dissonância cognitiva entre a autocompreensão bem controlável dos falantes competentes e uma autodescrição contra-intuitiva, impiedosamente revisionista. Pois esta, ao descartar as intuições dos falantes, priva a análise lingüística de sua única base de dados confiável.

(2) Se queremos fazer justiça à autocompreensão normativa dos participantes e conservar o questionamento transcendental sem revogar a destranscendentalização, parece impossível nos esquivarmos das conseqüências aporéticas desse movimento. Em todo caso, o conceito heideggeriano da história do Ser pode ser entendido como uma tentativa de dissolver o paradoxo de uma espontaneidade geradora do mundo, mas localizada no próprio mundo.

Heidegger realiza a virada lingüística na medida em que traduz a espontaneidade transcendental, geradora de um mundo de objetos da experiência possível, em termos da energia de abertura ao mundo, própria da linguagem³⁹. Cada linguagem natural projeta um horizonte categorial de significação, em que se articulam para uma comunidade lingüística histórica uma forma de vida cultural e a pré-compreensão do mundo como um todo. Em seguida, Heidegger concebe a diferença transcendental entre mundo e intramundano como diferença ontológica entre ser e ente, e põe a compreensão a cada vez dominante do ser na dependência do *a priori* do sentido, próprio da abertura lingüística ao mundo. Com isso, a consciência invariante do sujeito transcendental dissolve-se na mutação histórica das “ontologias” gramaticalmente inscritas nas línguas a cada vez dominantes. A concepção da história do Ser toma emprestados do modelo da história intramundana os aspetos de um acontecer contingente em que estão enredados os sujeitos capazes de falar e agir. Mas tal concepção localiza os “eventos” das interpretações epocais do mundo no nível transcendental de uma instauração *a priori* do sentido, do qual os contemporâneos não podem se subtrair. Os sujeitos capazes de falar e agir estão entregues à história do Ser como a uma fatalidade.

Com essa concepção, Heidegger faz justiça — na forma de uma historicização do *a priori* do sentido — à destranscendentalização da espontaneidade geradora do mundo, sem precisar enfrentar conseqüências aporéticas. De um lado, ele mantém, com a diferença transcendental entre mundo e intramundano, a diferença metodológica entre investigações ontológicas e ônticas. Assim, o movimento dos destinos meta-históricos não se situa à mesma altura que o fluxo das contingências intramundanas. De outro, Heidegger também fornece um argumento em defesa da obje-

39. C. Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Frankfurt a. M., 1994.

tividade do conhecimento. Como é o *próprio Ser* que realiza seu destino meta-histórico, aquilo que a cada vez se revela aos sujeitos à luz do Ser não pode cair na suspeita de não passar de um fragmento *meramente subjetivo* do ente como um todo. Em seu processo de abertura ao mundo, o que quer que o Ser a um só tempo oculte ou faça aparecer no ente é o ente em si.

Por outro lado, salta aos olhos o preço que os sujeitos que dizem “sim” e “não” devem pagar por esse fatalismo do Ser. A “recordação” esotérica que, em face de um destino “imemorial”, se sabe liberta dos deveres da justificação inerentes à fala motivadora e ao pensamento discursivo invoca um acesso privilegiado à verdade. Para a autocompreensão de seres autônomos que se deixam levar por razões a tomadas de posição racionalmente motivadas, essa pretensão é uma hipoteca não menos pesada que a nivelação naturalista de nossa autocompreensão normativa.

Quando se deixa de confundir o naturalismo com cientificismo, os problemas resultantes de uma destranscendentalização realizada com intenção pragmática resolvem-se de forma completamente diferente. Mas então é preciso extrair as conseqüências corretas do abandono do modelo representacionalista de conhecimento.

(3) Do ponto de vista pragmático, o processo do conhecimento é representado como um comportamento inteligente que resolve problemas e possibilita processos de aprendizagem, corrige erros e invalida objeções. A função representativa da linguagem não sugere a imagem enganadora de um pensamento que representa objetos ou senão quando é desvinculada desse contexto de experiências ligadas a ações e de justificações discursivas. O “espelho da natureza” — a representação da realidade — é o modelo falso do conhecimento⁴⁰, porque a relação de dois termos de imagem e objeto retratado — e a relação estática entre enunciado e estado de coisas — faz abstração da dinâmica do crescimento do saber pela solução de problemas e pela justificação.

Na dimensão espacial, os conhecimentos resultam do processamento das decepções que sofremos no trato inteligente com um mundo circundante pleno de riscos; na dimensão social, da justificação das soluções de

problemas diante das objeções de outros participantes da argumentação; na temporal, eles resultam, enfim, dos processos de aprendizado, que se nutrem da revisão dos erros próprios. Quando se considera o conhecimento *função* de tal dispositivo complexo, vê-se como o elemento passivo da experiência de sucesso ou fracasso práticos se entrelaça com os momentos construtivos de projeto, interpretação e justificação. Os juízos empíricos *formam-se* nos processos de aprendizagem e *provêm* de soluções de problemas. Por isso não faz sentido orientar a validade de juízos pela diferença entre ser e parecer, entre o dado “em si” e o dado “para nós” — como se o conhecimento do pretensamente imediato devesse ser purificado de ingredientes subjetivos e mediações intersubjetivas. Ao contrário, o conhecimento depende da função cognitiva desses ingredientes e mediações. Do ponto de vista pragmático, a realidade não é algo a ser retratado; ela não se faz notar senão performativamente, pelas limitações a que estão submetidas nossas soluções de problemas e nossos processos de aprendizado — ou seja, como a totalidade das resistências processadas e das previstas.

O modelo representacional do conhecimento — que explica a “figuração” (*Darstellung*) quer como representação (*Vorstellung*) dos objetos quer como reprodução dos fatos; e a “verdade” como correspondência entre a representação e o objeto ou entre a proposição e o fato — passa ao largo do sentido cognitivo-operativo da “superação” de problemas e do “sucesso” de processos de aprendizagem. Nas interpretações fundamentadas, refletem-se o que a realidade nos ensina em nosso trato ativo com ela e o que nos ensinam as objeções que encontramos na troca discursiva. Certamente, real é tudo o que é o caso e que pode ser representado em enunciados verdadeiros. Mas a faticidade das limitações em que nos esfregamos no trato tanto cotidiano como experimental manifesta a resistência dos objetos a que nos referimos quando afirmamos fatos sobre eles. Por isso, supomos o mundo objetivo como sistema para referências possíveis — como o conjunto de objetos, não de fatos.

Quando se parte desse conceito pragmático de conhecimento, surge um naturalismo que deixa intacta a diferença entre mundo e intramundano — não obstante a destranscendentalização. Essa concepção apóia-se numa única suposição metateórica: a de que nossos processos de aprendizado — possíveis na moldura das formas de vida socioculturais — de certo

40. Rorty (1979).

modo apenas dão continuidade aos “processos de aprendizado evolucionários” prévios, os quais, por seu turno, produziram as estruturas de nossas formas de vida. Pois, então, as estruturas que possibilitam transcendentemente os processos de aprendizado do tipo em que nos envolvemos qualificam-se, por seu turno, como o resultado de processos de aprendizagem histórico-naturais menos complexos — e com isso ganham, elas mesmas, um conteúdo cognitivo. No entanto, a “continuação” dos processos de aprendizagem num nível superior pode ser entendida apenas no sentido de um naturalismo “fraco”, com o qual não se pode vincular nenhuma pretensão reducionista. Uma estratégia de explicação “estritamente” naturalista tem a intenção de substituir a análise conceitual de práticas do mundo da vida por uma explicação científica — por exemplo, neurológica ou biogenética — das operações do cérebro humano. O naturalismo fraco satisfaz-se, em contrapartida, com a hipótese de fundo de que o equipamento orgânico e o modo de vida cultural do *homo sapiens* têm uma origem “natural” e são, em princípio, acessíveis a uma explicação calcada na teoria da evolução.

Esse pressuposto global de uma continuidade histórico-natural, que por assim dizer atravessa toda a cultura, abstém-se de qualquer hipótese filosófica sobre a relação entre corpo e espírito (por exemplo, no sentido de um materialismo eliminacionista ou reducionista); ao contrário, ele nos guarda da reificação de uma diferença entre atitudes metodológicas que são, em si mesmas, ontologicamente neutras. Enquanto conservamos o questionamento transcendental, precisamos separar estritamente a reconstrução racional de estruturas do mundo da vida — reconstrução hermenêutica que fazemos da perspectiva de participante — da análise causal da gênese histórico-natural dessas estruturas, análise guiada pela observação. É apenas o paralogismo idealista que deduz a oposição ontológica entre espírito e corpo (ou ser e ente) de uma diferença metodológica que induz a situar as condições transcendentais da experiência objetiva numa esfera transmunda do inteligível — ou da história do ser. Por outro lado, o paralogismo naturalista — segundo o qual das condições transcendentais são assimiladas *sem nenhuma cerimônia*, ou seja, sem consideração das aporias da auto-referencialidade, às condições empíricas e projetadas num domínio objetivado pelas ciências empíricas — é apenas o reverso da mesma medalha.

O naturalismo fraco evita integrar ou subordinar a “perspectiva interna” do mundo da vida ao “ponto de vista externo” do mundo objetivo. Ao contrário, ele reúne, no nível metateórico, as duas perspectivas teóricas sempre mantidas separadas, na medida em que supõe a continuidade entre natureza e cultura. No entanto, essa hipótese de fundo é de tal modo especificada que a evolução natural das espécies — em analogia com nossos próprios processos de aprendizagem, tornados possíveis no nível socio-cultural de evolução — possa ser compreendida como uma seqüência de “soluções de problemas” que levaram a estados de evolução sempre mais complexos, com os níveis de aprendizagem sempre mais elevados. Como se deve compreender essa “analogia” e até que ponto é pertinente a fórmula inicialmente metafórica do “aprendizado evolucionário” é, pois, uma questão que não pode ser decidida na moldura de uma ou outra das teorias — postas em relação apenas por essa analogia. O vocabulário do aprendizado, que ganha inicialmente um sentido preciso graças à nossa perspectiva de participante (e está, por exemplo, na base das concepções de aprendizado da psicologia do desenvolvimento), não pode, por sua vez, ser simplesmente reinterpretado na conceitualidade neodarwinista. Do contrário, o naturalismo fraco perde sua essência. A interpolação de uma “escala” de processos de aprendizagem de diferentes níveis explica apenas por que podemos preservar a diferença transcendental entre mundo e intramundano, sem precisar projetar a contingência do “necessário para nós” deste lado dos processos empíricos no lado de lá dos eventos da história do Ser. Pois a concepção da evolução natural como um processo análogo ao aprendizado assegura um conteúdo cognitivo às próprias estruturas que têm uma gênese natural e possibilitam nossos processos de aprendizado. Isso, por sua vez, explica por que a universalidade e a necessidade de “nossa” visão do mundo objetivo não têm necessariamente de ser prejudicadas pelas circunstâncias contingentes de sua gênese⁴¹.

41. É essa a explicação para a consistência de uma combinação incomum, que P. Dews expõe da seguinte maneira (num manuscrito inédito, “Naturalism and Anti-Naturalism in Habermas’s Philosophy”, 1999): “It is the combination of anti-idealism with anti-cientism and a propensity toward naturalism which makes for the distinctiveness of Habermas’s work. It marks him out as belonging to a sub-tradition which ultimately derives from the work of Hegel’s left wing followers during the 1830 and 40s”: “É a combinação entre antiidealismo e anticientismo e uma propensão ao naturalismo que distinguem a obra de Habermas. Isto o marca como pertencente à subtradição que deriva em última instância da obra da esquerda hegeliana dos anos 1830 a 1840”.

Se a evolução natural é observada do ponto de vista de capacidades crescentes de solução de problemas, as propriedades que emergem a cada vez recebem um valor cognitivo que, de “nossa” perspectiva, se apresenta como acréscimo de saber. Isso também se aplica às propriedades emergentes que caracterizam as formas de vida socioculturais como tais. As estruturas que tornam transcendentalmente possíveis as experiências de contato com, e os enunciados sobre, alguma coisa no mundo — para nós — objetivo podem então ser compreendidas como o resultado de um processo de formação cognitivamente relevante. O que quer que, em “nossa” situação epistêmica, se revele como um pressuposto sem alternativa e de tal modo que qualquer tentativa de refutação e revisão pareça absurda, nós o consideramos, é certo, segundo a hipótese fundamental naturalista, algo nascido de circunstâncias contingentes. Mas se essas condições transcendentais (num sentido fraco) derivam dos processos cognitivamente relevantes de adaptação, construção e seleção (ou podem ser pensadas como derivadas daí), a modalidade de um processo casual, cognitivamente neutro, não se liga mais à contingência do horizonte de conhecimento necessário “para nós”⁴², de qualquer modo, intransponível. A analogia do aprendizado, que aplicamos aos desenvolvimentos governados por mutação, seleção e estabilização, qualifica o equipamento do espírito humano como uma solução inteligente de problemas, ela mesma descoberta sob as limitações impostas pela realidade. Essa visão derruba os alicerces da idéia de uma visão de mundo relativa à espécie.

VI

Realismo sem representação

(1) O pragmatismo de inspiração kantiana é a resposta a uma seqüência epistemologicamente inquietante da virada que conduz da filosofia da consciência à da linguagem. Nossa capacidade de conhecer não pode mais, como supunha o mentalismo, ser analisada independentemente da capacidade de falar e agir, pois nós, também enquanto sujeitos cognoscentes, sempre já nos encontramos no horizonte de nossas práticas do mundo da vida. A linguagem e a realidade interpenetram-se de uma maneira indissolúvel para nós. Cada experiência está lingüisticamente

impregnada, de modo que é impossível um acesso à realidade não filtrado pela linguagem. Essa descoberta constitui um forte motivo para atribuir às condições intersubjetivas de interpretação e entendimento mútuo lingüísticos o papel transcendental que Kant reservara para as condições subjetivas necessárias da experiência objetiva. No lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida.

Nesse sentido, a ordem de explicações dada pela filosofia transcendental, que começa com a reflexão sobre as operações próprias, ainda permanece intocada pela virada lingüística. O pluralismo dos jogos de linguagem de Wittgenstein sugere até mesmo uma variante do idealismo transcendental⁴². Mas, quando se vincula o pragmatismo transcendental a um naturalismo fraco, já se torna obrigatória, pelo primado genético da natureza sobre a cultura, uma concepção calcada no realismo cognitivo. Apenas o pressuposto, inerente a tal realismo, de um mundo objetivo intersubjetivamente acessível pode conciliar o primado *epistêmico* do horizonte do mundo da vida lingüisticamente articulado, que não podemos transpor, com o primado *ontológico* de uma realidade independente da linguagem, que impõe limites às nossas práticas. O pressuposto de um mundo “independente do espírito”, que é “mais velho” do que o homem, permite contudo leituras diferentes.

Após a virada lingüística, a querela dos universais da alta Idade Média, então ainda muito presente para Peirce⁴³, deixou vestígios nas versões do conceito de mundo opostas umas às outras. Se o “mundo” pressuposto pela pragmática formal é tudo que é o caso — “o conjunto dos fatos, não das coisas”⁴⁴ —, contamos com entidades abstratas (como os conteúdos enunciativos ou as proposições) como “algo que existe no mundo”. Em oposição a essa suposição ancorada no realismo conceitual, de um mundo “em si” proposicionalmente estruturado, o nominalismo concebe o mundo como a totalidade dos “objetos” individuados no tempo e no espaço e dos quais podemos enunciar fatos. À primeira vista, fala a favor da concepção nominalista o dado gramatical de que, diferentemente de coi-

42. P. Winch, *The Idea of a Social Science*, London, 1958.

43. Cf. minha crítica ao realismo dos universais de Ch. S. Peirce, renovado pela lógica da linguagem em J. Habermas (1973), pp. 116-142.

44. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* I.1.

sas e eventos, não podemos localizar fatos no mundo⁴⁵. O assassinato de César é um *evento* datável no mundo. Por certo, o enunciado de que César foi assassinado pode ser complementado pela data correspondente, mas uma circunstância descrita desse modo é, se é verdadeiro o enunciado, um *fato* que não se encontra como tal no mundo. A decisão categorial de pensar o mundo composto por objetos ou proposições tem conseqüências consideráveis para a ontologia, a epistemologia e os correspondentes conceitos de verdade e referência. Aqui me restringirei a apenas duas observações.

(a) De um ponto de vista ontológico, a concepção nominalista é menos suspeita de metafísica do que o realismo conceitual. Com o auxílio do emprego de termos singulares (e do quantificador existencial), pode-se esclarecer não só um conceito suficientemente abstrato de objeto, como também o sentido da existência *extralingüística* de objetos. Em contrapartida, podemos elucidar o sentido da “existência” de estados de coisas apenas com o auxílio do modo assertórico de proposições enunciativas, ou seja, recorrendo a uma validade veritativa de proposições que, de certa maneira *imaneente à linguagem*, deve ser atestada ou contestada por outras proposições. Sem dúvida, com a referência a objetos, a “existência” de fatos aponta para além da linguagem enunciados sobre fatos. Mas se cabe aos fatos apenas um “ser veritativo”⁴⁶, que cumpre distinguir da “existência” dos objetos, eles não têm nenhuma existência independente da linguagem dos enunciados correspondentes. Por isso, a suposição do realismo conceitual, segundo a qual existe uma articulação proposicional do próprio mundo, atrai para si a suspeita, erguida pela crítica da metafísica, de ultrapassar as fronteiras daquilo que a análise lingüística pode estabelecer.

No entanto, a práxis do comportamento *regido por regras*, em que “sempre já” somos versados, revela uma familiaridade com os “universais existentes” de um mundo da vida que por natureza é normativamente estruturado por regras. Nesse sentido, a participação nessas práticas conduz espontaneamente a uma visão do tipo do realismo conceitual. Mas

45. P. F. Strawson, “Truth”, in G. Pitcher (org.), *Truth*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 32-53.

46. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1976, pp. 60-65; idem, “Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage”, in idem, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 90-107.

este só assume a forma de um platonismo se é projetado, para além do horizonte do mundo da vida lingüisticamente estruturado, na constituição do próprio mundo objetivo.

(b) Com a ampliação do realismo conceitual *gramático* para o próprio mundo, retorna também — numa versão fregiana pós-mentalista — o modelo especular do conhecimento, que o pragmatismo superou com boas razões. De um ponto de vista epistemológico, a suposição de um mundo que tem disposição homóloga à estrutura enunciativa da linguagem tem conseqüências para o conceito e a função da experiência. Pois então a experiência atua como o *medium* de uma espécie de tradução osmótica de estados de coisa existentes para conteúdos de enunciados correspondentes. O realismo conceitual sobrecarrega a experiência com a função de perceber os fatos como uma presença sensível ou de ter uma intuição intelectual deles⁴⁷. Entretanto, esse conceito contemplativo de experiência faz desaparecer toda margem de contribuição *construtiva* que os sujeitos socializados, no trato inteligente com uma realidade arriscada e decepcionante, prestam a partir de seu mundo da vida, para chegar a soluções de problemas e processos de aprendizagem bem-sucedidos. Se a experiência é um *medium* pelo qual se dá a reprodução de estados de coisa existentes, a objetividade do conhecimento exige a anulação por completo de todos os ingredientes construtivos. Em contraposição, apenas o entrelaçamento de construção e experiência permite compreender nosso falibilismo. Apenas a contribuição construtiva de nossas operações para o saber explica por que a ampliação do saber deve passar pela eclusa da revisão permanente do saber existente e por que um saber bem fundamentado também pode ser falso. Sobre o pano de fundo das expectativas relacionadas à ação, os contatos sensíveis com objetos no mundo oferecem pontos de apoio *estimulantes* que nos permitem interpolar os fatos. A informação lingüística que adquirimos no contato com algo no mundo não pode ser confundida com a fonte de informação, isto é, aquilo com que temos contato experimental.

Ambos os argumentos apresentados em (a) e (b) falam a favor de uma “divisão de trabalho ontológica”. Nas categorias de realismo e nominalismo reflete-se a diferença metodológica entre, de um lado, o

47. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., 1994.

acesso hermenêutico do participante ao mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, de outro, a atitude objetivante do observador que testa hipóteses na interação com o que ele encontra no mundo. O realismo conceitual do tipo gramatical é talhado para um mundo da vida de cuja prática participamos e de cujo horizonte não podemos escapar. Em contrapartida, a abordagem conceitual do mundo objetivo pelo nominalismo leva em conta a noção de que não podemos reificar a estrutura dos enunciados com os quais descrevemos algo no mundo, tornando-a uma estrutura do próprio ente. Ao mesmo tempo, a conceitualização do mundo como “totalidade dos objetos, não dos fatos” explica como a linguagem entra em contato com o mundo. O conceito de “referência” deve explicar como o primado ontológico de um mundo compreendido em termos nominalistas pode se conciliar com o primado epistêmico do mundo da vida lingüisticamente articulado. Pois o primado epistêmico não pode suprimir o ontológico, para ainda podermos compreender num sentido realista o fato transcendental do aprendizado.

(2) De um lado, a própria práxis lingüística deve possibilitar a referência aos objetos independentes da linguagem dos quais se enuncia algo. De outro, a suposição pragmática de um mundo objetivo só pode ser uma *antecipação formal*, para assegurar a sujeitos quaisquer — e não apenas a um círculo determinado de contemporâneos e falantes da mesma língua — um sistema comum de referências possíveis a objetos que existem de maneira independente e são identificáveis no tempo e no espaço. A questão sobre como processos de aprendizagem são possíveis para além dos limiares lingüísticos de diferentes épocas e formas de vida foi tratada por Hilary Putnam, sobretudo pelo prisma de uma referência invariável ao objeto, referência que não é menos relevante na pesquisa científica do que no dia-a-dia⁴⁸. Para que uma interpretação, que era racionalmente aceitável em suas condições de conhecimento, possa ser reconhecível como erro em outra situação epistêmica, é preciso 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.

48. Para o que se segue, cf. A. Mueller, *Referenz und Fallibilismus*, tese, Frankfurt a. M., 1999.

Já na comunicação cotidiana, leigos e especialistas podem facilmente se entender sobre o mesmo objeto, apesar de seus posicionamentos teóricos bastante diferentes. Numa sociedade heterogênea, em que o saber não é igualmente distribuído entre leigos e especialistas, funciona uma “divisão de trabalho lingüística”, que refuta a incomensurabilidade de suas compreensões de fundo, que têm maior ou menor profundidade de foco⁴⁹. No nível da práxis da pesquisa, o problema da referência se concentra na pergunta sobre como são possíveis progressos do conhecimento a despeito da mudança de molduras teóricas; pois então é preciso que, na referência constante, as categorias de uma teoria possam ser reinterpretadas e, de certo modo, aprofundadas na moldura de outra teoria. Putnam desenvolve na linha do “realismo pragmático” uma solução que se encaixa perfeitamente no contexto de minhas reflexões⁵⁰.

Com efeito, ele também parte da idéia de que distâncias entre diferentes paradigmas ou molduras teóricas podem ser transpostas por uma suposição pragmática comum. Para a práxis de pesquisa indutiva e para toda teorização das ciências empíricas, o pressuposto de um mundo de objetos que existem independentemente de toda descrição e são ligados entre si por leis desempenha o papel de um *a priori* sintético. Sob essa premissa, pode-se estabelecer uma interação circular, mas ampliadora do saber, entre, de um lado, categorias teóricas de abertura ao mundo e, de outro, processos de aprendizagem que se desenrolam num mundo pré-interpretado deste modo. A moldura teórica tem uma função transcendental na medida em que possibilita processos de aprendizado numa determinada direção; por outro lado, ela permanece fundamentalmente falível, na medida em que a força revisionária dos processos de aprendizagem pode, retroativamente, obrigar a uma reinterpretação das categorias. Putnam mostra como isso é possível em conceitos universais para espécies naturais como “ouro”, “água”, “calor”, que já têm no dia-a-dia um papel precursor para a conceitualização nas ciências naturais.

Esses termos trazem em si várias conotações ou estereótipos semânticos, que em dada situação servem, de modo opcional mas jamais exausti-

49. H. Putnam, “The Meaning of Meaning”, in idem, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Mass., 1978.

50. H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., 1988, p. 108; cf. idem, “Reference and Truth”, in idem, *Realism and Reason*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 69-86.

vo, para identificar algo presente como ouro, água ou calor. Cada referenciação efetiva está sob a reserva de que a mesma classificação poderia ser feita numa outra situação epistêmica, sob orientação de outro estereótipo ou com auxílio de outro procedimento. A presença de alternativas possíveis é uma expressão da intuição realista de que nos referimos *provisoriamente* a uma extensão do conceito, suposta como *independente da linguagem*⁵¹. A extensão, suposta invariável, do conceito que governa a referenciação não pode em nenhum momento se reduzir a uma significação criterialmente disponível, para que seja possível uma reinterpretação empiricamente fundamentada de um termo genérico que se mantém constante em suas referências. Putnam explica como isso é possível recorrendo ao duplo papel, descritivo e referencial, dos componentes indexicais do significado. Pois, embora tenham sido inicialmente empregados como *caracterizações*, os mesmos estereótipos podem ser predicativamente empregados em outras situações epistêmicas para a *descrição* dos mesmos objetos, mas identificados de outro modo, a fim de controlar a adequação da determinação conceitual e, se for necessário, revisá-la.

No entanto, essa troca de papel gramatical escapa de um círculo vicioso e conduz a uma ampliação do saber apenas se o emprego indexical da designação já não foi antes *completamente* determinado pelo sentido da descrição correspondente. Ao contrário, as referências alternativas a um mesmo objeto, feitas sob diferentes aspectos com diferentes procedimentos, devem ter uma raiz prática comum. Todavia, como vimos, a comunicação lingüística e a atividade orientada a fins se entrelaçam em virtude da mesma suposição formal do mundo. Pois para falantes e atores é o mesmo mundo objetivo a respeito do qual eles se entendem e no qual intervêm. Os falantes estão, enquanto atores, sempre em contato com os objetos do trato prático. As referências semânticas que os participantes da comunicação explicitamente produzem com seus enunciados enraízam-se em práticas. Elas também são performativamente garantidas, mesmo

51. Putnam (1978), p. 270: "Although we have to use a *description* of extension to give the extension, we think of the component in question as being the *extension* (the *set*), not the description of the extension": "Embora devamos usar a *descrição* de extensão para indicar a extensão, pensamos no componente em questão como sendo a *extensão* (o *conjunto*), não a descrição da extensão".

que se torne problemático o conteúdo semântico das caracterizações que até então funcionavam. Esse primado da garantia performativa dada à referência semântica não é necessariamente modificado, caso procedimentos de medição e regras de atribuição cada vez mais exigentes ou mais específicos se diferenciem da prática cotidiana.

A teoria da referência de Putnam explica como, na referência constante, podemos *melhorar* a determinação conceitual de um objeto. Nisso, o saber lingüístico, que nos faz ver o mundo de determinada forma, torna-se, por sua vez, função do saber ampliado sobre o mundo. Isso só é possível se somos capazes de nos referir ao mesmo objeto sob diferentes descrições teóricas. Entretanto, a invariância da referência de enunciados concorrentes, invariância que transcende as diferentes teorias, ainda não explica qual desses enunciados é verdadeiro. A verdade de enunciados descritivos só pode ser fundamentada à luz de outros enunciados, e a de opiniões empíricas só com o auxílio de outras opiniões. A "satisfação" das condições de verdade de uma proposição empírica não se deixa remeter à "satisfação" de condições de uma referência bem-sucedida. Independentemente da questão da constância de referências, deparamos, em consequência disso, com outro problema: como conservar um sentido não-epistêmico do conceito de verdade, embora possamos ter apenas um acesso epistêmico, mediado por razões, às condições de verdade das proposições.

VII

Verdade e justificação

A realidade com a qual confrontamos nossas proposições não é uma realidade "nua", mas já, ela própria, impregnada pela linguagem. A experiência pela qual controlamos nossas suposições é lingüisticamente estruturada e se encontra engastada nos contextos de ação. Tão logo refletimos sobre uma perda de nossas certezas ingênuas, não mais encontramos nenhuma classe de enunciados de base que se legitimam "por si mesmos", ou seja, "primórdios" inequívocos para além da linguagem, experiências auto-evidentes aquém das razões. O conceito semântico-dedutivo de fundamentação tem alcance muito curto; as cadeias de fundamentação refluem para os contextos dos quais elas provêm. A verdade

de um enunciado parece poder ser garantida apenas por sua coerência com outros enunciados, já aceitos. Mas um contextualismo estrito⁵² não se concilia nem com os pressupostos do realismo cognitivo, nem com a força revisionista inerente aos processos de aprendizagem, que modificam a partir de dentro o contexto que os torna possíveis, nem com o sentido universalista das pretensões de verdade que transcendem seu contexto.

Como saída para esse dilema se oferece a tentativa de combinar a compreensão de referência transcendente em relação à linguagem com uma compreensão — imanente à linguagem — de verdade como assertibilidade ideal. De acordo com isso, um enunciado seria verdadeiro precisamente se e somente se pudesse resistir, sob os exigentes pressupostos pragmáticos dos discursos racionais, a *todas* as tentativas de invalidação, ou seja, se pudesse ser justificado numa situação epistêmica ideal. Em seguida à célebre sugestão de C. S. Peirce⁵³, K.-O. Apel⁵⁴, H. Putnam⁵⁵ e eu⁵⁶ defendemos, por momentos, uma ou outra versão de um tal conceito discursivo de verdade.

No início, eu mesmo defini o sentido de verdade de modo procedural, a saber, como um pôr-à-prova sob as condições normativamente exigentes da práxis da argumentação. Essa práxis repousa nos pressupostos idealizantes de (a) publicidade e total inclusão de todos os envolvidos, (b) distribuição equitativa dos direitos de comunicação, (c) caráter não-violento de uma situação que admite apenas a força não-coerciva do melhor argumento, e (d) a probidade dos proferimentos de todos os participantes. O conceito discursivo de verdade deve, de um lado, levar em conta o fato de que a verdade de um enunciado — dada a impossibilidade do

52. Cf. as primeiras discussões de Rorty com o “relativismo conceitual”: “The World Well Lost”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXIX, nº 19, 1972.

53. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, V, p. 408.

54. K.-O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” (1967), in idem (1973), vol. 2, pp. 358-436 [ed. br.: “O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética”, in *Transformação da filosofia*, vol. II, Edições Loyola, São Paulo, 2000, pp. 407-491]; idem, “Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbegründung” (1987), in idem (1998), pp. 81-194.

55. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass., 1981; idem, *Realism and Reason*, Cambridge, Mass., 1983.

56. J. Habermas, “Wahrheitstheorien” (1972), in idem (1984), pp. 127-186; idem, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 28ss.

acesso direto a condições de verdade não interpretadas — não pode ser medida por “evidências peremptórias”, mas apenas por razões justificadoras, se bem que jamais definitivamente “obrigatórias”⁵⁷; por outro lado, a idealização de determinadas propriedades formais e processuais da práxis argumentativa deveria pôr em relevo um procedimento que, mediante uma consideração sensata de *todas* as vozes, temas e contribuições relevantes, faça justiça à transcendência da verdade em relação a seu contexto, tal como é reivindicada pelo falante para seu enunciado.

A concepção epistêmica do conceito de verdade transforma a validade (bimembre) 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. Apenas a ampliação ideal do círculo dos destinatários pode evitar o particularismo inerente à referência a uma primeira pessoa do plural. Aqui se trata não apenas de uma dilatação do público de possíveis participantes argumentativos na dimensão social, mas também de uma idealização de suas realizações no aspecto material e temporal. Pois a conexão conceitual entre a validade e a validade demonstrada ou conhecida de “p” (a “validade para nós”) remete a “nós” no papel de participantes potenciais de processos ideais de justificação⁵⁸.

Essa concepção procedural de verdade como resgate discursivo das pretensões de verdade é contra-intuitiva na medida em que, obviamente, a verdade não é um “conceito ligado ao sucesso”. Por certo, há para nós,

57. Cf. S. Knell, “Dreifache Kontexttranszendenz”, *Dtsch. Z. Philos.*, vol. 46, 1998, pp. 563-581. Knell desconhece a motivação para a introdução de um conceito epistêmico de verdade, pois deduz já da “gramática” do conceito de saber uma relação conceitual entre as pretensões de verdade levantadas mediante asserções, e as razões “coercivas”. Mas a “suposição gramatical” de que dispomos de razões coercivas para um saber que fazemos valer caracteriza apenas as certezas de ação encontradas na moldura de práticas habituais, ou seja, num horizonte do mundo da vida em que ainda não se formulam “questões sobre verdade” filosoficamente relevantes. Tão logo essas práticas são perturbadas e as certezas performativamente ancoradas são problematizadas, a pretensa disponibilidade de razões “coercivas” revela ser uma ilusão. Nos processos de justificação, em princípio falíveis e iniciados pela transição da ação para o discurso, podemos buscar apenas razões “melhores”, não irrefutáveis.

58. Segundo a compreensão procedural da verdade, a condição de aceitabilidade universal é satisfeita pelo fato de pretensões de verdade legítimas mostrarem-se resistentes a objeções no processo da argumentação (sempre renovada).

enquanto nos movemos no nível do discurso, uma conexão epistemológica incontornável de verdade e justificação. Mas, nesse meio tempo, eu me deixei convencer (sobretudo em discussões com Albrecht Wellmer e Cristina Lafont) de que não resulta dessa circunstância nenhuma conexão conceitual entre verdade e assertibilidade racional em condições ideais. Caso contrário não poderíamos compreender a verdade como uma “propriedade inalienável” de enunciados. Até mesmo os argumentos que nos convencem aqui e agora da verdade de “p” podem se revelar falsos em outra situação epistêmica. Razões pragmaticamente “irresistíveis” não são razões “obrigatórias” no sentido lógico de validade definitiva. O *emprego acautelador* do predicado de verdade — por mais que “p” seja bem justificado, ele pode ainda se revelar falso — pode ser compreendido como a expressão gramatical de uma falibilidade que experimentamos em nós mesmos no curso de muitas argumentações e que observamos nos outros na retrospectiva histórica sobre cursos de argumentações passadas.

Ou o conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos de discursos racionais não é suficiente para excluir a falibilidade de um consenso discursivamente alcançado em condições aproximativamente ideais; ou as condições ideais de assertibilidade racional, que são suficientes para isso, perdem a força que caracteriza uma idéia reguladora e lhe permite orientar o comportamento, porque elas não podem ser cumpridas nem mesmo de maneira aproximativa por sujeitos capazes falar e agir, tal como os conhecemos⁵⁹. Essas objeções me levaram a uma revisão que *relaciona* o conceito discursivo *mantido* de aceitabilidade racional a um conceito de verdade pragmático, não epistêmico, sem com isso assimilar a “verdade” à “assertibilidade ideal”.

Mesmo depois de tal revisão, o conceito de discurso racional conserva o *status* de uma forma de comunicação privilegiada, que exorta os participantes a uma contínua descentração de suas perspectivas cognitivas. Os pressupostos de comunicação normativamente exigentes e incontornáveis da práxis argumentativa têm sempre o sentido de uma obrigação estrutural que nos leva a formar um juízo imparcial. Pois a argumentação

59. Apresentado, entre outros, por Davidson, esse argumento também vale para o conceito, desprovido de força regulativa, de uma *final opinion*, que (segundo Peirce) se formaria numa comunidade comunicativa dos pesquisadores, sem limites no tempo e no espaço, no “fim do mundo”, por assim dizer.

permanece o único meio *disponível* para se certificar da verdade, porque não há outra maneira de examinar as pretensões de verdade tornadas problemáticas. Não existe um acesso direto, não filtrado pelo discurso, às condições de verdade de convicções empíricas. Com efeito, só se tematiza a verdade de opiniões abaladas — de opiniões desentocadas da inquestionabilidade das certezas de ação que funcionam. Embora não possamos atravessar a conexão de verdade e justificação, essa conexão *epistemicamente incontornável* não pode — no sentido de um conceito epistêmico de verdade — ser estilizada como uma conexão *conceitualmente indissolúvel*.

As práticas do mundo da vida são sustentadas por uma consciência plena de certeza que, *in actu*, não deixa nenhum espaço para reservas quanto à verdade. O comportamento solucionador de problemas processa as decepções que surgem contra o pano de fundo de expectativas estáveis, ou seja, no contexto de uma grande massa de concepções ingenuamente tidas por verdadeiras. No trato prático com um mundo objetivo suposto como idêntico e independente, os atores dependem de certezas de ação. E estas implicam, por sua vez, que se tenham as opiniões que governam a ação por absolutamente verdadeiras. Não pisamos em pontes cuja estática nos parece duvidosa. Ao realismo da práxis cotidiana corresponde um conceito — subjacente, porém, apenas de modo performativo — de verdade absoluta, de verdade sem índice epistêmico. De modo geral, a confiabilidade das expectativas subjetivamente imunes a decepções não suporta nenhuma reserva falibilista consciente durante a ação. Do ponto de vista das rotinas do mundo da vida, a verdade de enunciados é tematizada como tal apenas quando práticas malsucedidas e contradições emergentes nos fazem tomar consciência de que as obviedades até então em vigor são meras “verdades pretendidas”, ou seja, *pretensões* de verdade em princípio problemáticas. Elas são tematizadas como tais apenas quando um proponente aposta, por assim dizer, com um oponente que ele pode justificar um enunciado cuja validade foi hipoteticamente suspensa. É apenas com a transição da ação para o discurso que os participantes adotam uma atitude reflexiva e, à luz de razões pró e contra apresentadas, disputam pela verdade tematizada de enunciados controversos.

A estratificação do mundo da vida em ação e discurso ilumina a diferença dos papéis que o conceito de verdade desempenha em ambas as

esferas. As opiniões implicitamente tidas por verdadeiras na ação controlada pelo sucesso e as pretensões de verdade implicitamente levantadas no agir comunicativo correspondem à suposição de um mundo objetivo de objetos que são manipulados e avaliados. Afirmamos fatos sobre os objetos *mesmos*. Esse conceito não-epistêmico de verdade, que se manifesta no agir apenas operativamente e, portanto, de modo não-temático, confere às pretensões de verdade discursivamente tematizadas um ponto de referência que transcende toda justificação. A meta das justificações é encontrar uma verdade que ultrapasse todas as justificações. Por certo, essa referência transcendente assegura a diferença entre verdade e aceitabilidade racional, mas põe os participantes do discurso numa situação paradoxal. De um lado, sem acesso direto às condições de verdade, eles só podem resgatar as pretensões de verdade graças à força de convicção das boas razões; de outro, as melhores razões estão sob a reserva da falibilidade, de modo que, justamente onde a verdade e a falsidade dos enunciados são tematizadas, o abismo entre aceitabilidade racional e verdade não pode ser transposto.

Mas então se põe a questão de saber por que um acordo discursivamente alcançado poderia autorizar os participantes da argumentação a aceitar a pretensão de verdade convincentemente *justificada* para “p” em vez da *verdade* de “p”. A resposta pragmática, que desenvolvi na discussão com Richard Rorty (infra, pp. 267ss.), parte da idéia de que os discursos *permanecem* engastados no contexto das práticas do mundo da vida, porque têm a função de restabelecer um acordo de fundo parcialmente perturbado. Do ponto de vista de práticas malsucedidas e certezas de ação abaladas, as argumentações têm uma espécie de função reparadora. Com isso, gostaria de explicar por que os participantes da argumentação, que após o esgotamento de todas as objeções se convenceram da legitimidade de uma pretensão de verdade, não têm mais, no papel de atores, nenhum motivo racional para continuar sua atitude reflexiva provisoriamente assumida, em vez de compreender a bem-sucedida desproblematização das questões sobre a verdade como licença para retornar a um trato ingênuo com o mundo.

Essa é, no entanto, uma explicação funcional, que já pressupõe o que deve ser explicado — o motivo racional para a mudança da perspectiva do discurso para a da ação. Mas se uma boa justificação de “p” deve ser

suficiente para aceitar “p” como verdadeiro, embora não se possa confundir “verdade” com “aceitabilidade racional”, é necessário que o tipo de razões que autorizam tal transição pareça plausível *já aos próprios participantes da argumentação* — e não apenas trazer à tona o motivo latente que se encontra nos atores, pois estes sempre já estão sob pressão da ação. Não que os envolvidos, enquanto participantes da argumentação, portanto já na moldura discursiva, possam reaver a consciência de inefabilidade que sustenta as práticas usuais do mundo da vida. Mas eles podem se convencer tanto mais facilmente da verdade de concepções empíricas, quanto mais claramente as razões estabelecerem uma conexão interna entre a posse de opiniões aceitáveis e a aquisição racional dessas opiniões. Esse pensamento é desenvolvido por L. Wingert, a partir da análise do saber por E. Gettier⁶⁰.

Sabe-se que as três condições que devem ser cumpridas para que se possa atribuir a F um saber de “p” — que “p” seja verdadeiro; que F esteja convencido “de que p”; e que F possa justificar sua convicção “de que p” — são condições necessárias, mas de modo nenhum suficientes. As razões *ad hoc* com as quais F pode explicar por que está convencido de “p” não bastam para qualificar uma convicção suposta verdadeira como saber; mas apenas as razões que *ensinaram* a F “que p” estabelecem uma conexão *inteligível e genética* entre o saber de que F dispõe e a aquisição racional desse saber. Apenas as razões *pelas* quais F pôde *reconhecer* “que p” são um indício de que F aprendeu algo a propósito do mundo. Wingert chama uma justificação de “construtiva” quando ela opera com razões de tal tipo que podem demonstrar que a pretensão ao saber é resultado de um processo de aprendizado, por mais falível que seja. As razões pelas quais F afirma saber “que p” tiram sua força de autorização particular do fato de que podem ser compreendidas como razões que envolveram no “próprio mundo” um sujeito em processo de aprendizagem.

Esse argumento wingertiano lança, de modo plausível, uma ponte sobre o abismo entre verdade e justificação do ponto de vista do próprio processo de justificação, embora não o feche. Pois, para os participantes da argumentação, o conceito de aprendizado estabelece, é certo, a cone-

60. Para o que se segue, cf. L. Wingert, *Mit realistischem Sinn. Ein Beitrag zur Erklärung empirischer Rechtfertigung*, tese de doutorado, Universität Frankfurt/M., 1999.

xão legitimadora entre saber e obtenção racional do saber, mas não confere a uma convicção discursivamente justificada, aos olhos dos participantes da argumentação, a infalibilidade das certezas de ação. Na medida em que o saber se justifica por um processo de aprendizado que supera os velhos erros, mas não nos protege dos novos, cada estado de saber atual permanece relativo à melhor situação epistêmica possível. Mesmo o acordo alcançado por meio de uma justificação “construtiva” e que provisoriamente conclui um discurso de modo convincente resulta num saber do qual os envolvidos, *em seu papel de participantes da argumentação*, podem saber que ele é falível e perfectível. Os atores que chegam a um bom termo com o mundo nutrem-se de suas certezas de ação, mas, para os sujeitos que, na moldura dos discursos, se certificam reflexivamente de seu saber, a verdade e a falibilidade de um enunciado são dois lados da mesma moeda.

VIII

Progressos na legalidade

A versão epistêmica do conceito de verdade desvinculara a validade dos enunciados descritivos de toda representação de uma correspondência entre proposição e fato. A concepção cognitivista da moral encontrou aí uma vantagem, pois então se pôde falar de “verdade moral”, sem assumir o peso da hipoteca de uma reprodução de fatos morais. Se ao sentido ilocucionário da asserção de enunciados não se associa mais o sentido ontológico da existência de fatos, tampouco ainda é preciso pagar pelo cognitivismo moral o preço contra-intuitivo de um realismo moral que estiliza valores atraentes e normas obrigatórias em fatos reconhecíveis. Mas agora deve-se perguntar se as razões necessárias para abandonar o conceito epistêmico de verdade não teriam também conseqüências para o conceito de correção normativa.

Em nosso contexto, não preciso discorrer sobre questões de fundamentação da ética do discurso. Aqui interessa apenas que uma concepção cognitivista, mas não realista, de moral exige sempre um conceito epistêmico de “verdade moral” ou correção. A validade de uma norma *consiste* no fato de merecer reconhecimento, o qual possa ser demonstrado pelo discurso; uma norma em vigor merece reconhecimento porque e na

medida em que seria aceita, ou seja, reconhecida como válida nas condições (aproximativamente) ideais de justificação. Por certo, o conceito revisado de verdade deixa intacta a força racionalizante própria de uma forma de argumentação pública e inclusiva, pacífica e descentrada entre pessoas de direitos iguais, mas relaciona o resultado de uma justificação bem-sucedida a algo no mundo objetivo. A correção de juízos e normas morais não dispõe de tal ponto de referência que transcende toda justificação. O conceito da “correção normativa” se reduz à assertibilidade racional em condições ideais; falta-lhe a conotação ontológica da referência a objetos dos quais afirmamos fatos.

No lugar da resistência dos objetos, nos quais nos esfregamos no mundo da vida, entra aqui a dos adversários sociais, cujas orientações axiológicas conflitam com as nossas. Essa objetividade de um espírito alheio é, de certo modo, feita de um material mais brando que a objetividade de um mundo surpreendente. No entanto, para que as pretensões de validade moral devam sua força obrigatória a uma incondicionalidade *análoga à verdade*, é preciso que a orientação pela sempre mais expandida inclusão de pretensões alheias e outras pessoas possa compensar a ausência da referência ao mundo objetivo. De fato, o ponto de vista moral, a partir do qual projetamos o mundo social idealmente ampliado das relações interpessoais legitimamente reguladas, pode constituir um equivalente da suposição de um mundo objetivo que não está à nossa disposição, pois se enraíza em pressupostos pragmáticos da práxis da argumentação, dos quais tampouco se pode dispor⁶¹.

Contrastando com o conceito não-epistêmico de verdade, o aspecto construtivista da ética do discurso é posto em relevo pelo conceito epistêmico de correção. Os sujeitos capazes de falar e agir julgam as ações e conflitos relevantes com relação a um universo, a ser realizado, de relações interpessoais bem ordenadas, o qual eles mesmos *projetam*. No entanto, eles argumentam de um ponto de vista moral que não está à sua disposição como participantes da argumentação e que, nesse sentido, *restringe* sua práxis justificativa. Não podem construir o “reino dos fins” como bem quiserem, mas eles o projetam como um universo que eles mesmos devem realizar. O sentido de correção normativa carece de conotações

61. Cf. *infra*, p. 290ss.

ontológicas, pois os juízos morais se regulam por um mundo social que embora não seja livremente escolhido é, contudo, idealmente projetado e, sem a intervenção dos próprios sujeitos da ação moral, não pode se tornar real.

A esse construtivismo se vincula, pelo menos após a destranscendentalização da vontade livre de seres inteligentes, a problemática do agir moral auto-referente que Hegel desenvolveu na *Fenomenologia do espírito*, tomando como exemplo a Revolução Francesa. Hegel, que confia ao espírito absoluto a realização da razão, persegue as aporias dos revolucionários que agem em nome de uma intenção moral, como Robespierre⁶². Devo voltar a essa problemática, pois do contrário a concepção deflacionada da relação teoria-práxis que apresento no último capítulo⁶³ permaneceria ininteligível.

As éticas deontológicas invertem a perspectiva explicativa própria das éticas fundadas no sentimento, nos bens ou nos fins. Elas não recorrem à visão subjetiva do ator — nem ao impulso da simpatia ou da compaixão ou à orientação pela concepção própria de bem ou ao cálculo das vantagens e desvantagens a ser esperadas. Ao contrário, elas explicam o agir moral do ponto de vista objetivo de normas obrigatórias que, mediante boas razões, afetam a vontade racional de sujeitos livres e a determinam de uma maneira inteligível. A profunda idéia kantiana de autonomia vincula o discernimento moral do que é igualmente bom para todos com uma idéia de liberdade que se exprime na obediência apenas a leis que damos a nós mesmos. Isso ainda não torna as leis morais cuja validade é eterna o resultado de uma legislação que seria representada como um processo no tempo. No “reino dos fins” atemporalmente numenal, a ordem das leis existente coincide com os atos racionais da legislação. O eu empírico precisa apenas se certificar de quais leis ele, como eu inteligível, se deu a si mesmo.

É apenas no curso da destranscendentalização que a metáfora da “legislação” recupera algo do sentido originalmente político do processo de legislação — de uma construção da ordem jurídica que se estende no tempo. Mesmo se o ponto de vista moral é imutável, é preciso desenvolver

62. Cf. *infra*, p. 218ss.

63. Cf. *infra*, p. 313ss.

normas novas para novas matérias que surgem e justificá-las à luz de novos desafios históricos. É o que hoje se vê, por exemplo, no campo da bioética. Uma parte dessa variabilidade desaparece quando se diferenciam questões de fundamentação das de aplicação⁶⁴, uma outra parte é eliminada pelo fato de problemas pertinentes suscitados pela aplicação obrigarem à retomada de discursos de fundamentação. Mas isso ainda não atinge a perspectiva deontológica de explicação, segundo a qual a ação moral é justificada por normas objetivamente em vigor e não por orientações práticas subjetivas. Apenas o construtivismo, que resulta da reorientação operada pela ética discursiva — a passagem da argumentação do sujeito solitário à participação de uma práxis de argumentação intersubjetiva —, põe em jogo uma teleologia que não se concilia facilmente com uma concepção deontológica da moral.

Enquanto se compreende como o membro de um reino transparente de seres inteligíveis, a pessoa que julga e age moralmente não precisa olhar nem para a esquerda, nem para a direita. Mas, se a necessidade transcendental imigra para a infra-estrutura comunicativa própria das formas de vida, não temos mais a ver com seres inteligíveis, mas com pessoas de carne e osso que interagem. Tão logo a vontade livre se despe de seu caráter inteligível, os indivíduos socializados se encontram no espaço social e no tempo histórico. Eles têm de se entender entre si sobre aquilo a que estão moralmente obrigados e de seguir em comum as normas intersubjetivamente reconhecidas. Entretanto, nas condições imperfeitas do mundo real, eles não podem esperar (a) que os pressupostos pragmáticos dos discursos racionais, necessários para um entendimento mútuo, sejam sempre cumpridos e (b) que todos os participantes realmente sigam as normas reconhecidas como válidas, mesmo quando estão de acordo.

De um lado, formula-se a questão da *acessibilidade* aos discursos. Precisamente em conflitos que necessitam com a maior urgência de uma conciliação pacífica, as circunstâncias desfavoráveis, a ausência de motivação ou capacidades impedem uma participação em discursos práticos dignos desse nome. Por certo, no âmbito central dos mandamentos morais raramente irrompe uma dissensão grave; porém, quanto mais comple-

64. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt, a. M., 1988.

xas se tornam as sociedades, mais frequentes são as matérias incomuns e as situações obscuras, que exigem novos regulamentos ou suscitam difíceis problemas relativos à aplicação. Em sociedades com divisão de trabalho moral, absolutamente não é clara a maneira como os deveres concretos (em que medida e para quem) são distribuídos. Mas, mesmo em sociedades modernas, é improvável encontrar formas inclusivas, não-coercivas e racionais de deliberação, em que se pode tratar discursivamente a necessidade de esclarecimentos morais. De outro, formula-se a questão de saber *o que se pode esperar quanto à satisfação* de exigências morais. Mesmo pressupondo que uma formação racional do juízo conduza a um acordo cognitivo bem amplo, não se tem certeza se tradições culturais e processos de socialização, hábitos e instituições, se, portanto, “os costumes” garantem as motivações necessárias. Se as normas em vigor não se tornam práxis generalizada, uma das condições essenciais nas quais elas foram justificadas como moralmente obrigatórias não é satisfeita. Isso não afeta sua validade. Mas existe então uma razão normativa que desculpa a não-observância.

A complementaridade entre a moral e o direito coercivo enfrenta essas duas dificuldades resultantes da destranscendentalização do reino dos fins. Em âmbitos de importância funcional, os discursos de fundamentação e de aplicação necessitam de uma institucionalização com força de obrigação, assim como necessitam da observância de normas justificadas. Uma vez que nas sociedades modernas o direito positivo se oferece como o meio apropriado para isso, o Estado constitucional democrático constitui hoje a moldura jurídico-política do próprio cerne da moral racional, o qual carece e é capaz de institucionalização. Karl-Otto Apel também pensa que “a exigência de resolver todos os conflitos de interesses moralmente relevantes mediante discursos práticos sobre pretensões de validade — com exclusão das práticas estratégicas violentas — só poderá ser aproximativamente satisfeita se o estabelecimento de um Estado de direito, que detém o monopólio da força, puder eficazmente libertar os cidadãos que estão sujeitos a ele da tarefa de fazer valer seus interesses legítimos”⁶⁵.

65. K.-O. Apel, “Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas ‘Faktizität und Geltung’”, in idem (1988), p. 727-838, aqui p. 754.

Esse ponto nos leva ao problema realmente inquietante do agir moralmente auto-referente, que diz respeito à abordagem deontológica como tal. Por quais medidas morais se deve orientar a práxis, que visa apenas à institucionalização legal dos pressupostos nos quais uma ação moral é exigível? Há algo como uma metamoral da ação que se proponha cumprir as condições institucionais necessárias à formação do juízo e da ação morais? Karl-Otto Apel defende uma ampliação do princípio do discurso em benefício da “ética da responsabilidade”. O termo não se refere aqui à consideração, deontologicamente insuspeita, de efeitos secundários, a qual, conforme sugeri, já entra na própria formulação do princípio de universalização⁶⁶ e é de grande envergadura para a aplicação das normas⁶⁷; ele se refere, antes, ao processo da *criação* de circunstâncias que possibilitem o ingresso em discursos práticos e tornem o agir moral exigível. Apel introduz uma norma fundamental de co-responsabilidade que obriga todo *ator político* a agir, levando em conta o que é exigível em relação aos interesses legítimos de auto-afirmação, de tal forma que se promova a institucionalização progressiva “da prática não-violenta da moral racional”⁶⁸.

Apel pensa que a “responsabilidade moral pela institucionalização do direito e da moral” constitui um objetivo determinado e não pode ser justificada, ela mesma, como uma norma universal — ou à luz de uma norma já reconhecida como válida. A “complementação” que ele sugere do princípio de universalização tem um caráter teleológico e faz explodir a perspectiva de explicação deontológica. Uma ação que almeja realizar as condições nas quais o agir moralmente justificado seria somente universalmente possível e exigível não pode, ela mesma, se submeter completamente aos critérios dessa moral. Se há critérios para tal ação, eles devem *preceder* uma moral deontologicamente concebida, pois precisam legitimar conciliações inteligentes entre objetivo moral e escolha estratégica de meios. Mas tais critérios deixam-se, na melhor das hipóteses, justificar com o auxílio de figuras de pensamento da filo-

66. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, pp. 75s. e 103 [ed. br.: *Consciência moral e agir comunicativo*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989].

67. Cf. minha discussão das teses de Klaus Günther, in Habermas (1991), pp. 137ss.

68. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 154 ss.

sofia da história, que atribuem a responsabilidade das conseqüências da ação não mais aos atores políticos, mas à história universal. Apel também rejeita manobras de desoneração desse tipo.

Com ou sem a boa consciência da filosofia da história, cada ação moralmente auto-referente enreda os envolvidos em aporias. Num caso, o fim moral justifica os meios moralmente duvidosos; em outro, não pode haver, para a legítima ponderação de exigências morais e considerações estratégicas, critérios supramorais que permitam fundamentar exceções da moral. Hegel extraiu desse dilema a conclusão de que a moral abstrata não pode ter a última palavra⁶⁹. Mas sem confiança na marcha do espírito absoluto tampouco se pode confiar na moralidade concreta das instituições existentes e das tradições estabelecidas.

Se se considera que o construtivismo substitui o caráter estático de leis eternamente em vigor, fundado no direito natural, pela dinâmica de uma legislação inteligente e ao mesmo tempo sensível aos argumentos morais, surge uma outra imagem que pelo menos desativa as aporias. A obediência a normas fundamentadas, e aplicadas numa situação específica, já é um modelo falso para a ação política na moldura de Estados de direito democráticos. Embora se desenrole em instituições *existentes*, essa ação pode ser compreendida como elemento de um processo constituinte permanente. Pois, diferentemente da moral, o direito deve transpor o desnível entre norma e realidade de maneira normativa, por meio da legislação. Isso não vale apenas para a imposição jurídica de normas em vigor, mas também para as condições de gênese das próprias normas. Do universalismo igualitário do direito, próprio ao Estado de direito democrático, deriva uma “dialética da igualdade jurídica e da igualdade fatural” (Robert Alexy), que não permite a imobilização do sistema dos direitos e destrói toda aparência estática⁷⁰.

Uma distribuição formalmente igualitária dos direitos não pode, sozinha, garantir a igualdade de autonomia privada e pública de todos os cidadãos. Uma “igualdade jurídica” compreendida materialmente — a igualdade do conteúdo jurídico — exige para todos chances iguais de fazer uso, de fato, dos direitos igualmente distribuídos. Direitos iguais devem

69. Cf. infra p....

70. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 484ss.

conservar “valor igual” para as pessoas jurídicas que, não por mérito ou falta próprios, se encontram em situações de vida extremamente diferentes. John Rawls fala nesse contexto do “*fair value of equal rights*”. Mas a distribuição de situações e chances de vida (tanto numa população como entre suas gerações) altera-se na maioria das vezes em conseqüência de uma mudança estrutural da sociedade pela qual os indivíduos não são responsáveis. Já por essa razão os cidadãos de sociedades democraticamente estruturadas devem compreender sua constituição como um *projeto* de constituição dependente de uma realização contínua. A dialética de igualdade jurídica e fatural explica o “princípio de exaustão”, pelo qual a constituição existente de um Estado de direito democrático implica ao mesmo tempo a prescrição de “esgotar” sempre mais o conteúdo normativo de seus princípios em circunstâncias históricas modificadas.

Visto que esse objetivo da política constitucional extrai sua legitimidade das próprias normas fundamentais da constituição, uma práxis reformista desse modo consolidada encaixa-se muito bem numa compreensão deontológica do direito e da constituição. A realização política do sistema de direitos é uma práxis que ocorre segundo os critérios e nos trilhos do sistema de direitos já existente. As próprias normas constitucionais definem o procedimento pelo qual elas são “concretizadas” à luz de circunstâncias mutáveis. Essa compreensão procedural da constituição permite conceber o assunto problemático da “realização” de normas como uma mera “concretização”. Integrados à dinâmica de um processo institucionalizado em conformidade com a constituição, os fins de uma práxis que visa à “realização da razão” não vagueiam mais — como os da ação revolucionária — num vácuo jurídico-moral. Em sua forma domada pelo reformismo, a teleologia da realização é interiorizada no próprio Estado constitucional e, com isso, *subordinada* à normatividade da constituição.

Contudo, isso não resolve por completo o problema da ação moralmente auto-referente. Ele se desloca para as zonas entre ordens nacionais e internacionais, de legalidade incerta, cujas constituições democráticas existem mais ou menos apenas no papel. Mesmo sendo verdade que os Estados inequivocamente democráticos se encontram, eles próprios, no

* “Valor equânime de direitos iguais.”

processo contínuo da realização de seus princípios constitucionais, isso não confere legitimidade aos regimes que, nitidamente, defendem os direitos humanos apenas da boca para fora. Apenas os regimes que, em tais circunstâncias, claramente almejam, com políticas apropriadas, fechar o abismo entre as normas constitucionais declaradas e uma realidade constitucional bem distante delas podem exigir lealdade de seus cidadãos. No nível internacional, encontramos-nos, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, no estado crônico de uma ordem cosmopolita subinstitucionalizada. A transição do direito internacional clássico para o estabelecimento de um direito cosmopolita cria aquelas zonas de legitimidade incerta que embaraçam até mesmo juristas experimentados — aliás, tanto nos casos de intervenções humanitárias omitidas como nos casos de sua execução problemática.

O problema de Hegel é atenuado apenas na medida em que os atores políticos já se movem no círculo da realização de normas “existentes” ou da perseguição de um projeto “universalmente reconhecido”. É difícil decidir, em cada ocorrência, quando é esse o caso e quando — involuntariamente — a última palavra fica para a rude auto-afirmação. Já se deu um primeiro passo: esses problemas não mais estão reservados aos supostos especialistas, mas são transpostos para controvérsias de legitimidade em escala mundial. Além disso, os envolvidos podem saber que precisam decidir esse tipo de controvérsias públicas deste lado da filosofia da história ou da visão de mundo, à luz de razões publicamente aceitáveis.

I

Da hermenêutica à pragmática formal

1

Filosofia hermenêutica e filosofia analítica

DUAS VERSÕES COMPLEMENTARES DA VIRADA LINGÜÍSTICA

Numa série de conferências sobre a filosofia alemã “desde Kant”, naturalmente não podem faltar Fichte, Schelling e Hegel, que partem de Kant numa postura crítica¹. Mas tampouco pode faltar Humboldt, que, como lingüista e filósofo, forma com Herder e Hamann o triunvirato aliterante de uma crítica kantiana inspirada pelo romantismo². Em oposição à especulação idealista, essa continuação da filosofia transcendental pelo viés da filosofia da linguagem teve dentro da disciplina um eco tardio, porém rico de conseqüências. No retrospecto de Humboldt, e instruído pela tradição humboldtiana de uma lingüística orientada para os conteúdos³, Heidegger foi o primeiro a reconhecer o caráter paradigmático da hermenêutica desenvolvida nesse meio tempo por Droysen e Dilthey. Quase na mesma

1. O texto serve como base para a última conferência de uma série de preleções organizada em Londres pelo Royal Institute of Philosophy, entre outubro de 1997 e março de 1998.

2. Ch. Taylor, “Theories of Meaning”, in idem, *Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, 1985, pp. 248-292.

3. A respeito da influência de lingüistas como J. Lohmann e L. Weisgerber sobre Heidegger, cf. K.-O. Apel, “O conceito filosófico de verdade como pressuposto de uma lingüística voltada para o conteúdo”, in idem, *Transformação da filosofia*, vol. I, Edições Loyola, São Paulo, 2000, pp. 123-164.

época, Wittgenstein também descobria na semântica lógica de Gottlieb Frege um novo paradigma filosófico.

O que depois será chamado a “virada lingüística” é, pois, efetuado numa versão hermenêutica e numa versão analítica. Interessa-me aqui como essas duas versões se relacionam entre si. Mas, para tanto, vou empregar o ponto de vista autobiográfico de minha geração. A tensão entre racionalismo crítico e teoria crítica, que se exprimiu na polêmica entre Popper e Adorno no início da década de 1960, encobriu uma outra oposição, que tinha a um só tempo conotações políticas e objetivas. Uma hermenêutica desenvolvida sem interrupção durante todo o período nazista deparou, após o término da Segunda Guerra Mundial, com as correntes da teoria analítica da ciência e da teoria crítica da sociedade, que retornavam do exílio. Essa tensão agitou então os espíritos de uma geração que começara no pós-guerra seu estudo sob a influência intacta de Dilthey, Husserl e Heidegger — e via essa tradição vigorosamente continuada no presente. Em todo caso, a constelação determinada por Gadamer, Adorno e Popper explica ambas as direções de uma crítica imanente da hermenêutica, que esboçarei recorrendo ao trabalho de Karl-Otto Apel. No entanto, a elaboração crítica da abordagem hermenêutica sob a forma de uma pragmática formal não seria possível sem a recepção de estímulos e idéias da tradição analítica. A meu ver, a filosofia hermenêutica e a analítica formam tradições menos concorrentes do que complementares.

Começarei por esclarecer o significado filosófico da teoria lingüística de Humboldt (I). Sobre esse pano de fundo, veremos em que concordam ambas as versões da virada lingüística feita por Wittgenstein e Heidegger. Pois a mudança de paradigma, efetuada por dois caminhos bastante distintos, da filosofia da consciência para a da linguagem leva surpreendentemente à mesma primazia do *a priori* do sentido sobre a constatação dos fatos (II). A essa depreciação da dimensão cognitiva da linguagem reage a tentativa de novamente fazer valer as tendências universalistas da filosofia da linguagem de Humboldt⁴. Contra o contextualismo dos jogos lingüísticos de Wittgenstein, contra o idealismo heideggeriano da abertura lingüística ao mundo e contra a reabilitação

4. Cf. minha réplica a Charles Taylor, in A. Honneth, H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1986, pp. 328-337.

gadameriana do preconceito, Apel propôs, no terreno da crítica humboldtiana a Kant, um Kant pragmaticamente transformado (III)⁵.

I

Humboldt distingue três funções da linguagem: a função cognitiva de formar pensamentos e representar fatos; a função expressiva de exprimir sentimentos e suscitar sensações; por fim, a função comunicativa de comunicar algo, levantar objeções e produzir acordos. Do ponto de vista semântico da organização de conteúdos lingüísticos, a interação dessas funções é representada de forma diferente da do ponto de vista pragmático de um entendimento mútuo entre interlocutores. Enquanto a análise semântica se concentra na *visão de mundo lingüística*, para a análise pragmática a *conversação* está em primeiro plano. Enquanto lá Humboldt trata a função cognitiva da linguagem em conexão com os traços expressivos da mentalidade e da forma de vida de um povo, ele aqui tematiza a mesma função na conexão com discursos em que os participantes podem oferecer respostas e contradizer. Toda a tradição hermenêutica é atravessada pela tensão entre um particularismo da abertura lingüística ao mundo e o universalismo de uma práxis do entendimento mútuo, orientada para as coisas. Como Heidegger e Gadamer reduziram essa tensão a apenas um de seus lados, ela se tornou um desafio para a próxima geração. Mas vejamos primeiro a concepção transcendental de linguagem de Humboldt.

(1) O conceito romântico de nação serve como ponto de referência para o caráter formador do mundo inerente à língua: “O homem pensa, sente, vive unicamente na língua, e é por ela que deve ser formado”⁶. Humboldt concebe as línguas como “órgãos pelos quais as nações pensam e sentem de uma maneira particular”⁷. O léxico e a sintaxe de uma língua estruturam um conjunto de categorias e modos de pensar, no qual

5. K.-O. Apel, “Wittgenstein und Heidegger”, in B. McGuiness, J. Habermas et al., *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., 1991, pp. 27-68.

6. W. v. Humboldt, “Über den Nationalcharakter der Sprachen”, in *Werke* (eds. A. Flitner e K. Giel), vol. III, 77.

7. W. v. Humboldt, “Über den Einfluß des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung”, *Werke*, vol. III, p. 26.

se articula uma compreensão prévia de tudo o que os membros da comunidade lingüística encontram no mundo em geral. Toda língua articula, para a nação que traz sua marca, uma determinada “visão” do mundo como um todo.

Humboldt estabelece uma “conexão indissolúvel” entre a “construção”, a “forma interna” da língua e uma determinada “imagem” do mundo. O horizonte de sentido previamente projetado por uma linguagem “igual-se ao contorno do mundo”: “Toda língua traça ao redor da nação a que pertence um círculo do qual só é possível sair na medida em que ao mesmo tempo se passa para outro círculo de uma outra língua”⁸. Desse modo, a fórmula da língua como “o órgão formador do pensamento” deve ser entendida no sentido transcendental da constituição espontânea do mundo. Pela semântica da imagem de mundo, uma linguagem estrutura ao mesmo tempo a forma de vida da comunidade lingüística; em todo caso uma se reflete na outra. Essa concepção transcendental da linguagem — que inclui tanto cognição como cultura — rompe com os pressupostos básicos da filosofia da linguagem dominante desde Platão até Locke e Condillac.

Em primeiro lugar, tal concepção holística da língua é inconciliável com uma teoria pela qual o sentido de frases complexas se compõe dos significados de seus tijolos de construção, ou seja, de palavras individuais ou de frases elementares. Segundo a concepção de Humboldt, as palavras individuais adquirem seu significado a partir do contexto das frases, para cuja constituição elas contribuem; as frases adquirem o seu a partir da composição dos textos, que são construídos com seu auxílio; e os diferentes tipos de texto a partir da articulação da totalidade do vocabulário de uma língua. Em segundo, a idéia de uma imagem lingüística de mundo, que estrutura a forma de vida de uma comunidade, não é compatível com a tradicional prerrogativa da função cognitiva da linguagem. Doravante, a língua não é mais considerada primordialmente um meio de representação de objetos ou fatos, mas um *medium* do espírito de um povo. Em terceiro, um conceito transcendental de linguagem não se concilia com a concepção instrumentista de linguagem e comunicação, pela qual a

8. W. v. Humboldt, “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus”, *Werke*, vol. III, pp. 224s.

noções, conceitos e juízos pré-lingüísticamente formados são afixados, por assim dizer, sinais, a fim de facilitar operações de pensamento e comunicar opiniões e intenções a outras pessoas. Por fim, a esse primado da linguagem sobre a intenção corresponde o primado do caráter social da linguagem sobre os ideótipos dos falantes individuais. Uma língua não é a propriedade privada de um indivíduo, mas cria um contexto de sentido intersubjetivamente partilhado, corporificado em expressões culturais e práticas sociais: “No nível fenomênico, cada língua se desenvolve apenas socialmente, e o homem só se compreende a si mesmo ao testar, tentativamente, a compreensibilidade de suas palavras junto a outras pessoas”⁹.

(2) Como receptáculo do espírito objetivo, a linguagem transcende o espírito subjetivo e goza em relação a ele de uma autonomia particular. Humboldt esclarece a objetividade, não só da expressão lingüística, mas de toda expressão simbólica, recorrendo à força marcante do processo de formação que experimentamos ao aprender uma língua. O poder da tradição, “o que é transmitido em bloco por épocas e nações inteiras”, atua objetivamente sobre as novas gerações¹⁰. Por outro lado, Humboldt desenvolve um modelo expressivista do emprego da linguagem. Entre a objetividade do sistema de regras da linguagem e a subjetividade dos falantes que se manifesta em sua execução, há uma atuação recíproca: “A linguagem opera objetivamente e é independente exatamente na medida em que é operada subjetivamente e é dependente. Pois ela não tem morada fixa em nenhuma parte, nem mesmo na escrita. Sua parte, por assim dizer, morta deve ser sempre recriada no pensamento, e vivificada na fala ou na compreensão”¹¹. Esse processo circular da linguagem, a qual é ao mesmo tempo *ergon* e *energeia*, revela “um poder do homem sobre a linguagem, tal como o que apresentamos como o poder dela sobre ele”¹². Aqui, contudo, o sentimento e o temperamento dos sujeitos não são os únicos a se afirmar por essa via, mas também as experiências que eles têm

9. Idem idem, *ibidem*, *Werke*, vol. III, p. 196.

10. Idem, “Über den Nationalcharakter”, in *Werke*, vol. III, p. 68.

11. Idem, “Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, in *Werke*, vol. III, p. 438.

12. Idem, “Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus”, in *Werke*, Vol. III, p. 229.

no mundo ao se confrontar com a realidade. Entretanto, a objetividade do mundo é de matéria diferente da “objetividade” das formas lingüísticas, “que inegavelmente dão uma certa direção ao espírito e lhe impõem certa coerção”¹³. Enquanto diferentes línguas produzem diferentes visões de mundo, o mundo aparece como um único e mesmo universo para todos os falantes.

No entanto, o pensamento de que o “mundo objetivo” “aparece” para os membros de diferentes comunidades lingüísticas como um mundo idêntico apresenta dificuldades. Embora “a” linguagem seja talhada para a “criação do pensamento objetivo” e cumpra a função cognitiva da representação de fatos, estes só podem ser descritos no horizonte de uma visão lingüística de mundo. Pois nos “modos de designação” gramaticalmente estabelecidos para objetos se exprime a “visão” específica dos “objetos multifacetados” e, com isso, algo de subjetivo, justamente o temperamento e o caráter especial de uma comunidade lingüística. A linguagem só pode cumprir sua função cognitiva em associação com a expressiva¹⁴. Mas como é então possível que os membros de diferentes comunidades lingüísticas, a despeito da diferença de suas perspectivas lingüísticas a cada vez coletivamente partilhadas, olhem para o mesmo mundo, que, em todo o caso, lhes aparece objetivamente? Essa questão da comensurabilidade das visões lingüísticas de mundo já foi discutida no início do século XIX.

Se entendemos esse caráter formador do mundo, próprio de uma língua natural, de maneira estritamente transcendental, ou seja, no sentido de uma constituição do mundo de objetos de uma experiência possível, as visões de mundo inscritas em diferentes línguas precisam reivindicar, para a respectiva comunidade lingüística, uma validade necessária *a priori*¹⁵. Sob essa premissa, no entanto, o *a priori* do sentido suposto pelas visões lingüísticas do mundo deve, como já observou Hamann em sua

13. Idem, “Sprachcharakter und Literatur”, in *Werke*, vol. III, 30.

14. Isso também se aplica à representação de objetos perceptíveis: “As expressões de objetos sensíveis são, sem dúvida, sinônimas na medida em que, em todas, se pensa no mesmo objeto; mas, visto que exprimem o tipo determinado de representá-los, o significado dela também difere neste plano” (*Werke*, vol. III, p. 21).

15. Cf., para o que se segue, C. Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Frankfurt a. M., 1994, Introdução, p. 13-28.

Metacrítica à Crítica da razão pura de Kant, apresentar-se no plural e perder a validade *universal* de um *a priori* transcendental. Estruturada por uma língua, a pré-compreensão do mundo como um todo é, antes, “*a priori* arbitrária e indiferente, mas *a posteriori* necessária e indispensável”¹⁶. Evidentemente, Humboldt pretende escapar dessa flagrante conclusão. Não obstante formulações equívocas¹⁷, ele não concebe a imagem lingüística de mundo como um universo *semanticamente fechado*, do qual os falantes não poderiam escapar senão para se *converter* a uma outra imagem de mundo.

(3) Nesse aspecto, Humboldt se inquieta tão pouco com o particularismo do mundo nacional que se abre pela linguagem quanto com a peculiaridade do caráter de sua forma de vida, porque não investiga a função cognitiva da linguagem apenas de um ponto de vista semântico. Ele confia na divisão de trabalho entre a semântica das imagens lingüísticas de mundo e uma pragmática formal da conversação — “da conversa que verdadeiramente troca idéias e sensações”. Cabe à pragmática o papel de realçar os aspectos universalistas do processo de entendimento mútuo. Por certo, a semântica descobre a linguagem como o órgão formador do pensamento: linguagem e realidade estão de tal modo entrelaçadas que qualquer acesso direto a uma realidade não-interpretada é negado aos sujeitos cognoscentes. A realidade — a totalidade de objetos suscetíveis de descrições — é, desde o início, “integrada” a um horizonte de significação a cada vez específico e, como diz Humboldt, “apropriada” pela linguagem própria. Mas, do ponto de vista pragmático do “emprego vivo da fala”, mostra-se uma tendência contrária ao particularismo semântico. Na conversação, que “por assim dizer é o cerne da linguagem”¹⁸, os participantes querem se *compreender* mutuamente e ao mesmo tempo *se entender* a respeito de alguma coisa, ou seja, alcançar se possível um acordo.

16. J. G. Hamann, “Metakritik. Über den Purismus der Vernunft” (1784), in idem, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a. M., 1967, p. 226.

17. W. v. Humboldt, “Über das vergleichende Sprachstudium”, in *Werke*, vol. III, pp. 20s.: “Pois o aspecto objetivo permanece sempre o que deve ser realmente conquistado, e quando o homem dele se aproxima pela via subjetiva de sua língua particular então seu segundo esforço consiste em isolar de novo — e isso seria apenas mediante a troca de sua subjetividade lingüística por outra — o subjetivo e excluir daí o objeto de maneira tão pura quanto possível”.

18. W. v. Humboldt, “Über den Nationalcharakter”, in *Werke*, vol. III, p. 81.

E isso também se aplica ao entendimento buscado para além dos limites de diferentes comunidades lingüísticas.

Humboldt vê a tradução como o caso-limite que ilumina o caso normal da interpretação e salienta ambos os aspectos com igual ênfase: tanto a resistência que as diferenças lingüísticas impõem à tentativa de traduzir proferimentos de uma língua em outra como o fato de que se pode superar essa resistência: “Em traduções de línguas bastante diferentes, a experiência... mostra que, embora com grandes diferenças de êxito, em cada uma delas se pode exprimir toda seqüência de idéias”¹⁹. De fato, a possibilidade de traduzir expressões de uma língua em todas as outras nunca foi, em princípio, posta em dúvida pela tradição hermenêutica; tratava-se apenas de explicar o fato, por assim dizer transcendental, da transponibilidade de não importa que distâncias semânticas: “O reconhecimento claro da diferença exige (do intérprete) uma terceira coisa, a saber, uma consciência inquebrantavelmente simultânea da forma lingüística própria e da estrangeira”.

Humboldt postula um “ponto de vista superior” do qual o intérprete “assimila em si o estrangeiro e se assimila a ele”²⁰. Desse modo, os estrangeiros que aprendem a se *compreender* para além de distâncias lingüísticas encontram-se desde o início na antecipação formal de um tal “terceiro” ponto de vista. No entanto, eles devem assumir esse ponto de vista em relação às *mesmas* coisas sobre as quais pretendem *se entender*²¹. O emprego comunicativo da linguagem entrelaça-se com sua função cognitiva na medida em que, para compreender a língua estrangeira, ambos os lados devem se referir, cada qual em sua perspectiva, ao ponto de convergência comumente pressuposto de um mundo objetivo. Os estrangeiros encontram uma língua comum e aprendem a se compreender mutuamente na medida em que podem divergir sobre os mesmos estados de coisas ou, se for o caso, explicar por que se podem racionalmente esperar diferenças de opinião persistentes. Compreendemos expressões lingüísticas apenas ao conhecer as circunstâncias sob as

19. W. v. Humboldt, “Über das vergleichende Sprachstudium”, *Werke*, vol. III, p. 12.

20. Idem, “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus”, in *Werke*, vol. III, p. 156.

21. Por essa razão, C. Lafont (1994), em sua discussão de Heidegger, põe em primeiro plano a problemática da referência.

quais elas contribuiriam para um entendimento a respeito de algo no mundo. Um olhar comum sobre a realidade como uma “região intermediária” entre as “visões de mundo” de diferentes línguas é um pressuposto necessário para toda conversa dotada de sentido. Para os interlocutores, o conceito de realidade vincula-se à idéia regulativa de uma “soma de todo o cognoscível”.

Essa ligação interna entre a compreensão lingüística e a possibilidade de entendimento sobre algo no mundo explica por que Humboldt também vincula à função comunicativa da linguagem uma promessa cognitiva. No discurso, uma visão de mundo deve ser trabalhada pela contradição dos outros de tal modo que os horizontes de sentido de todos os participantes se ampliem — e se imbriquem sempre mais — graças à progressiva descentração da perspectiva de cada um deles. No entanto, essa expectativa só é fundamentada se se pode demonstrar, na forma dialógica e nos pressupostos pragmáticos da conversação, um potencial crítico que possa afetar e deslocar o próprio horizonte de um mundo descoberto por meio da linguagem.

Humboldt procura fazer essa demonstração com uma análise do sistema dos pronomes pessoais, recorrente em todas as línguas. Da relação Eu-Ele do observador, ele distingue a relação interpessoal Eu-Tu, constitutiva da atitude de um falante na execução de seu ato de fala. Cada um pode decidir por si só se quer assumir a atitude expressiva de uma primeira pessoa que exprime suas vivências ou representações, ou a atitude objetivante de uma terceira pessoa que percebe e descreve o mundo circundante. Mas a atitude de um falante para com uma segunda pessoa a quem ele dirige seu proferimento depende de uma atitude complementar do outro, atitude que não se obtém à força. É preciso que o destinatário deixe que alguém se dirija a ele na atitude da segunda pessoa, concedendo o papel do locutor à primeira pessoa. Na conversação, ambos os lados não contraem essa relação senão na base da reciprocidade. Um concede ao outro o papel performativo do falante apenas sob a reserva de uma troca de papéis, que assegura a *ambos* a liberdade comunicativa de réplica.

Humboldt reconhece no emprego dos pronomes pessoais um “dualismo irrevogável”, fundamentado na própria situação de fala: “Todo

falar repousa sobre a alocação e a réplica”²². Dessa estrutura dialética da fala se origina um espaço público, que confere ao mundo da vida intersubjetivamente partilhado uma “existência social” efetiva. E essa intersubjetividade do entendimento mútuo, criada pelo diálogo, é ao mesmo tempo uma condição necessária para a objetividade do pensamento: “O pensamento já é essencialmente acompanhado pela tendência à existência social; também para seu ato puro e simples de pensar, o homem anseia por um Tu correspondente ao Eu; o conceito parece atingir para ele sua determinação e certeza apenas pela reflexão de uma força de pensamento alheia”. A objetividade do juízo próprio só se mostra quando “aquele que representa realmente vê o pensamento fora de si, o que só é possível num outro ser que representa e pensa como ele. Contudo, entre uma e outra força de pensamento não há outro mediador senão a linguagem”²³. Na réplica da segunda pessoa ao proferimento de um falante esconde-se não apenas a força de integração social da resposta aprobativa, mas também a força crítica de pôr à prova tal proferimento, força própria da contradição. Aprendemos algo do mundo na medida em que aprendemos *uns dos outros*.

Contudo, Humboldt não pesquisou esse entrelaçamento pragmático de função cognitiva e comunicativa da linguagem segundo o fio condutor do discurso sobre pretensões de verdade. Em vez disso, seguindo o fio condutor da “compreensão recíproca de falas estranhas umas às outras”, ele estuda as implicações morais de uma troca entre imagens de mundo e culturas concorrentes. Na medida em que o horizonte da compreensão de mundo própria se amplia, também se relativizam as orientações axiológicas próprias: “Se há uma idéia que é visível com validade cada vez maior em toda a história,... é a da humanidade, o esforço para suprimir as fronteiras que hostilmente estabelecem preconceitos e visões unilaterais de todo tipo entre os homens, e tratar a humanidade, sem consideração de religião, nação e cor, como uma grande tribo intima-

22. Ibidem, p. 201. Cf. também Humboldt, “Über den Dualis”, in *Werke*, vol. III, p. 139: “A linguagem não pode ser trazida à realidade pelo indivíduo, mas apenas socialmente, somente na medida em que uma nova tentativa se conecta a uma tentativa já arriscada. A palavra deve, portanto, ganhar essência, e a linguagem ampliar-se num ouvinte e num respondente”.

23. Ibidem, pp. 138s.

mente fraterna”²⁴. Humboldt não apenas estabelece uma conexão interna entre compreensão e busca do entendimento mútuo. Na práxis dessa busca do entendimento, ele vê geralmente em atividade uma dinâmica cognitiva que, mesmo quando se trata de questões puramente descritivas, contribui para uma descentração da imagem lingüística de mundo e, mediante a ampliação dos horizontes, promove indiretamente perspectivas universalistas também em questões morais. Esse vínculo humanista entre abertura hermenêutica e moral igualitária perdeu-se no historicismo das visões de mundo de Dilthey e no da história do ser de Heidegger. Ele só será retomado por uma confrontação crítica com a hermenêutica filosófica do século XX.

II

Em Humboldt traçam-se os contornos de uma arquitetônica da filosofia da linguagem que até hoje permaneceu decisiva para uma transformação pragmática da filosofia kantiana.

Do ponto de vista semântico, Humboldt procede a uma dupla distinção do conceito transcendental da espontaneidade da linguagem, espontaneidade “formadora do mundo”. A linguagem desenvolve operações constitutivas não apenas no nível dos modelos de interpretação cultural, mas também no das práticas sociais. No aspecto cognitivamente relevante, a linguagem articula uma pré-compreensão do mundo como um todo, partilhada intersubjetivamente pela comunidade lingüística. Essa visão de mundo serve como recurso para modelos de interpretação partilhados. Discretamente, ela volta o olhar para direções relevantes, forma prevenções e cria assim o pano de fundo ou a moldura não-problemática para interpretações possíveis dos eventos intramundanos. Ao mesmo tempo, no aspecto relevante para a prática, a linguagem molda o caráter e a forma de vida de uma nação. Esse mundo da vida lingüisticamente estruturado constitui o pano de fundo da prática cotidiana e marca o ponto de sutura onde a teoria social pode se anexar à teoria da lingua-

24. W. v. Humboldt, “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus”, in *Werke*, vol. III, pp. 147s.

gem²⁵. O que a linguagem traz como órgão formador do pensamento será mais tarde analisado por Heidegger como “abertura ao mundo” por meio da linguagem; contudo, é preciso diferenciar essa abertura da “constituição” dos contextos do mundo da vida para situações de ação e processos da busca do entendimento mútuo.

Do ponto de vista pragmático, Humboldt se ocupa das estruturas gerais da fala. A forma de diálogos em geral revela-nos os papéis, atitudes e relações interpessoais de seus participantes, que dirigem seus proferimentos a segundas pessoas e esperam desses destinatários compreensão e resposta. No que tange a conversações, Humboldt as diferencia segundo suas referências a objetos, conforme os participantes queiram se entender a respeito de processos no mundo objetivo ou sobre pretensões normativas e orientações axiológicas da vida social ou cultural. Aos discursos racionais, em que se trocam opiniões e motivos, ele atribui claramente uma força que transcende imagens particulares do mundo. No entanto, Humboldt não insinua como isso é possível senão na direção de um entendimento mútuo intercultural. A prontidão hermenêutica para a compreensão mútua de outras culturas e formas de vida e a aprendizagem recíproca entre estrangeiros nos levam a corrigir nossas prevenções. À descentração do horizonte de compreensão Humboldt vincula, em geral, a promoção de orientações axiológicas universalistas. Mas essa aproximação, por assim dizer, horizontal de diferentes perspectivas de interpretação ainda não explica como apreendemos fatos na dimensão vertical da referência ao mundo objetivo, nem como podemos ganhar conhecimento a partir de controvérsias sobre asserções factuais. A ausência de uma análise convincente da função representativa da linguagem, e portanto das condições de referência e verdade dos enunciados, permanece sendo o calcanhar de Aquiles de toda a tradição hermenêutica.

Esse déficit reflete um distanciamento da retórica e da gramática em relação à lógica, distanciamento que aparece depois do humanismo da Renascença. Outro motivo, no entanto, é a justificada desconfiança da abstração operada pela lógica, que separa o enunciado do ato de proferimento e do contexto de fala: “Enquanto apenas se desmembra logica-

25. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1981, vol. I, pp. 182-229.

mente o pensamento, e não gramaticalmente a fala, não é necessária a segunda pessoa... É preciso distinguir aquele que representa apenas do que é representado, mas não de um receptor que reage de volta”²⁶.

Exatamente desse modo, Gottlob Frege — o matemático e lógico, que não teve nenhum contato com a tradição de Humboldt, Schleiermacher, Droysen e Dilthey — concentrou-se na função representativa da linguagem. Apesar de suas interessantes observações sobre a força asser-tórica que apenas o ato de asserção confere ao enunciado, Frege restringe-se essencialmente à análise lógica da forma de proposições simples. A semântica formal isola a função comunicativa da linguagem — em que Humboldt viu sediada a racionalidade do entendimento mútuo — da análise lógica, entregando-a a um modo empírico de observação. No entanto, tal como Frege, Heidegger também negligenciou os elementos de uma pragmática formal já encontrados em Humboldt. Heidegger se contentou em dar continuidade à linha semântica da filosofia humboldtiana da linguagem. Ele não parte, como Frege, da função representativa da linguagem, mas de sua função de abertura ao mundo, e concentra-se na análise semântica de estruturas e nexos de sentido do tipo categorial inerentes à forma lingüística como tal.

Assim, partindo de pontos contrários, as filosofias analítica e hermenêutica limitam-se a aspectos semânticos, a saber, de um lado à relação entre proposição e fato, de outro à articulação categorial do mundo inscrita na totalidade de uma língua natural. Ambos os lados usam instrumentos diversos: os meios da lógica de um lado, e métodos de uma lingüística orientada aos conteúdos de outro. Mas a semântica de conteúdos, que procede de maneira holística, faz a mesma abstração que a semântica de enunciados, que procede de maneira elementarista. Ambas tratam a pragmática da fala como algo derivado; em todo caso, elas não pensam que as propriedades estruturais da fala discursiva possam dar uma contribuição *própria* à racionalidade do entendimento mútuo.

Em contrapartida, Humboldt projetara uma moldura categorial que abrange três níveis analíticos. No primeiro nível, tematiza-se o caráter formador de mundo, próprio da linguagem; no próximo, a estrutura pragmática da fala e do entendimento mútuo; no terceiro, a representa-

26. Idem, *ibidem*, pp. 202s.

ção de fatos. Abordagens hermenêuticas e analíticas se movimentam respectivamente no primeiro ou no terceiro nível analítico. Ambas aderem, cada uma a seu modo, a um primado da semântica sobre a pragmática. Encontram-se, por isso, diante do mesmo problema: anular a abstração inicial sem falsas reduções. Em comparação com Humboldt, poderíamos estabelecer o seguinte balanço de perdas e ganhos, para Frege de um lado e para Heidegger de outro.

(I) Humboldt observara que se compreende uma expressão lingüística quando se sabe sob quais circunstâncias se pode empregá-la para fins de entendimento mútuo sobre algo no mundo. Mas somente Frege explica essa conexão interna entre significado e validade no nível de proposições assertóricas simples. Ele parte das proposições como as menores unidades lingüísticas que podem ser falsas ou verdadeiras. Desse modo, “verdade” pode servir como conceito semântico fundamental para explicar o sentido de expressões lingüísticas. O sentido de uma proposição é determinado justamente pelas condições sob as quais ela é verdadeira (ou que “a tornam verdadeira”). A exemplo de Frege, Ludwig Wittgenstein entende a proposição como expressão de suas condições de verdade: “Compreender uma proposição significa saber qual é o caso quando ela é verdadeira”²⁷. Esse movimento inaugural acarreta várias conseqüências interessantes.

Se apenas proposições podem ter um sentido bem-determinado porque um estado de coisas ou um pensamento completo só podem ser expressos nessa forma, então o significado de palavras individuais deve ser estimado segundo a contribuição que elas dão à construção de proposições verdadeiras. Mas, como as mesmas palavras podem servir como blocos de construção para proposições totalmente diferentes, esse “princípio do contexto” parece insinuar que todas as expressões de uma língua estão interconectadas por uma complexa rede de fios semânticos. Por isso, Frege defende ao mesmo tempo um “princípio de composição”, pelo qual o significado de uma expressão complexa constitui-se dos significados de seus componentes. A isso corresponde, no *Tractatus* de Wittgenstein, a noção de que uma linguagem logicamente transparente que cumpre exclu-

27. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (4.024), in idem. *Schriften*, vol. I, Frankfurt a. M., 1960, p. 28 [ed. br.: *Tractatus logico-philosophicus*, Edusp, São Paulo, 2001].

sivamente a função de representação de fatos deve ser construída, de forma veritativo-funcional, a partir de proposições atômicas.

Outra conseqüência do primado da proposição sobre a palavra (ou do juízo sobre o conceito) é a recusa da concepção tradicional de que os símbolos lingüísticos são essencialmente nomes de objetos. Frege analisa proposições simples segundo o modelo de uma função matemática, na qual se podem inserir valores. Desse modo, ele pode mostrar como dois atos diferentes precisam se combinar: de um lado a predicação de propriedades, de outro a referência a objetos aos quais se atribuem tais propriedades. Assim como a predicação não pode se assimilar à referenciação, os predicados ou conceitos não podem se assimilar a nomes. Não se pode confundir “sentido” com “referência”, nem o conteúdo de um enunciado com a referenciação ao objeto sobre o qual se enuncia algo. Pois apenas sob esse pressuposto podemos fazer diferentes enunciados, talvez contraditórios, sobre o mesmo objeto e, como tais, compará-los uns com os outros. Se não estivéssemos em condições de reconhecer objetos sob diferentes descrições como os mesmos objetos, não poderia haver ganho de conhecimento, nem retificação de línguas e dos mundos aos quais elas abrem semanticamente.

Sabe-se que “sentido”, “referência” e “verdade”, conceitos fundamentais de Frege, abarcam o espectro de uma vasta discussão, ainda contínua, sobre a função representativa da linguagem e de sua relação com o mundo. Como mostra a construção altamente problemática de sua doutrina dos três reinos, o último Frege teve dificuldades para determinar o lugar da linguagem nas coordenadas de fatos, conteúdos de pensamento e efetuações de juízo. Ao mesmo tempo que Husserl, ele praticou, é certo, uma crítica convincente ao psicologismo de sua época; mas é apenas Wittgenstein, com sua passagem para uma concepção transcendental da linguagem, que leva a sério a corporificação simbólica no *medium* da linguagem dos “pensamentos banidos da consciência”²⁸. À linguagem universal, logicamente transparente e que representa fatos, Wittgenstein atribui um caráter *formador de mundo*. Os limites da linguagem “significam

28. M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988, cap. 4, pp. 32-44.

os limites de meu mundo”, as proposições da semântica lógica nos permitem ver “o andaime do mundo”. No lugar das categorias do entendimento, que segundo Kant constituem os objetos de uma experiência possível, entra a forma lógica da proposição elementar: “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”²⁹. É apenas com esse passo que Wittgenstein ratifica a virada lingüística iniciada por Frege.

Pois a análise lógica da linguagem ganha sua envergadura filosófica pelo fato de o paradigma da linguagem substituir o da consciência e revolucionar os fundamentos mentalistas. Russell ou Carnap vinculam o método de explicar formas do pensamento pela via da análise lógica de formas lingüísticas à tradicional teoria empirista do conhecimento. Essa compreensão *metodologicamente limitada* da análise lingüística³⁰ ainda não põe em dúvida de modo nenhum o paradigma mentalista. Somente Wittgenstein, com sua tese de que a estrutura da proposição enunciativa determina a estrutura de fatos possíveis, toca as próprias premissas da filosofia da consciência. Mais tarde, ele abandonou, por bons motivos, a concepção de uma linguagem universal que reproduziria os fatos. Mas ainda se atém ao caráter formador de mundo da linguagem, mesmo quando situa sua espontaneidade transcendental não mais na dimensão da representação mas na da ação.

Ele faz uma crítica detalhada ao mentalismo apenas após substituir as formas lingüísticas de um pensamento de entendimento não-reflexivo, investigadas no *Tractatus*, por gramáticas de jogos de linguagem, que são constitutivos de igual número de formas de vida. Com isso, ele fornece à diferença intuitiva de Frege entre “pensamento” e “representações” uma interpretação inequívoca. Não podemos “vivenciar” o sentido de uma proposição, pois a compreensão não é um processo psíquico, mas depende da observância de uma regra: “Compare: ‘Quando suas dores diminuíram?’

29. L. Wittgenstein, *Tractatus* (5.4711), op. cit., 55.

30. É o que pensa Dummett quando afirma, a respeito dos filósofos do Círculo de Viena, que eles, diferentemente de Frege e Wittgenstein, não teriam se interessado pela filosofia da linguagem “por ela mesma”, mas para retirar desse “arsenal” armas “para o combate travado em outras esferas da filosofia”: M. Dummett, “Ist analytische Philosophie systematisch?”, in idem, *Wahrheit*, Stuttgart, 1982, p. 195.

e ‘Quando você parou de compreender essa palavra?’”³¹. O saber quanto à maneira de aplicar um critério é uma faculdade prática — assim como se “sabe” jogar xadrez —, mas não um estado mental, nem uma propriedade psíquica.

(2) Heidegger chega por outras vias a uma crítica semelhante da filosofia da consciência. Sem lançar o olhar à filosofia da linguagem, ele primeiramente elabora uma analítica existencial da existência (*Dasein*) humana. Nisto ele combina de maneira original impulsos recebidos, por um lado, de Dilthey e, por outro, de Husserl. Esses impulsos explicam por que uma investigação de concepção radicalmente diferente toca, por fim, a idéia de Humboldt de que “não há mundo senão onde há linguagem”.

Segundo a concepção de Dilthey, as ciências históricas do espírito surgidas no século XIX deveriam se distinguir das ciências naturais clássicas pelo fato de terem transformado a tradicional arte de exegese de textos num método da compreensão de sentido. O objetivo delas não é a explicação nomológica de processos empíricos, mas a compreensão de um sentido corporificado em expressões simbólicas, tradições culturais e instituições sociais. Heidegger desprende essa operação do compreender, que pretende um estatuto científico, de seu contexto metodológico e a radicaliza como um traço fundamental da existência humana. Por sua natureza, o homem tem por tarefa compreender seu mundo e a si mesmo nele: “Em toda compreensão do mundo a existência (própria) é malcompreendida”³². *Ser e tempo* procura conceitualizar a estrutura dessa prévia compreensão de si e do ser.

Nesse empreendimento, Heidegger adota o traçado da fenomenologia transcendental de Husserl, depois de substituir o modelo fenomenológico da descrição de percepções pelo modelo hermenêutico da exegese de textos: “... o sentido metodológico da descrição fenomenológica é a exegese”³³. No lugar da perspectiva do observador, da qual os objetos são percebidos,

31. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, vol. I, 356 [ed. port.: *Investigações filosóficas*, Edições 70, Lisboa, 1999]; cf. as interpretações da segunda parte das *Investigações filosóficas* em E. v. Savigny, O. R. Scholz (eds.), *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt a. M., 1995.

32. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, p. 152. [ed. br.: *Ser e tempo*, 2 vols. Vozes, Petrópolis, 2001].

33. Idem, *ibidem*, p. 37.

entra a do intérprete, que torna compreensível para si o sentido dos proferimentos e contextos de vida de outras pessoas. No entanto, o olhar da fenomenologia tornada hermenêutica não se dirige primordialmente ao conteúdo manifesto de um proferimento, mas ao contexto que *corre junto* em sua efetuação. Husserl analisou a camada pré-predicativa do horizonte não tematizado de objetos percebidos como “um campo de dados passivos, estruturado de forma associativa” e caracterizou o mundo vivido como “solo universal de crenças da experiência”³⁴. Heidegger utiliza as diferenciações trazidas pelas descrições fenomenológicas para analisar os contextos de remissão que se abrem ao homem no trato prático com as coisas e os eventos de seu ambiente familiar. Ele investiga a articulação lingüística da compreensão prévia do mundo à luz dos planos, expectativas e antecipações cotidianas, em cujo horizonte, e só nele, alguma coisa começa a se tornar compreensível para nós como alguma coisa. Heidegger remete o fenômeno dessa “estrutura prévia do compreender” à concepção transcendental de linguagem de Humboldt³⁵, ao mesmo tempo em que tira do *a priori* do sentido inerente à visão lingüística de mundo uma consequência de alcance filosófico considerável.

Se, por exemplo, atribuímos ao carro em que finalmente chegam nossos convidados a propriedade “azul”, determinamos esse veículo como azul. Desse “como predicativo”, Heidegger distingue o “como hermenêutico”, ligado à concepção prévia, mas implícita, do mundo como um todo. Segundo certos aspectos práticos, nosso mundo se articula gramaticalmente em diferentes tipos de processos e objetos, de objetos animados e inanimados, descobertos ou produzidos, de corpos que se movem e se deixam mover, em que nos chocamos, que aparecem de dia ou à noite numa iluminação diferente, e assim por diante. O golpe estratégico, com o qual Heidegger pré-julga tudo o que vem depois, é a subordinação do “como predicativo” ao “como hermenêutico” com sua origem na organização categorial do ente como um todo. De acordo com isso, podemos atribuir ou negar determinadas propriedades a determinados objetos depois que eles se nos tornam acessíveis nas coordenadas categoriais de um mundo aberto pela linguagem, ou seja, depois que são “dados” como

34. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948, §§ 6-10, § 15ss.

35. Cf. C. Lafont, 1994, primeira parte.

objetos já interpretados, já categorizados em aspectos relevantes. Com um corte *a priori* dos tipos ontológicos, a linguagem sempre já é anterior a toda pergunta específica sobre quais propriedades podem ser afirmadas de quais entidades aqui e agora. Não é senão nesses trilhos semanticamente traçados que o próprio falante pode “descobrir” qual das possibilidades de verdade lingüisticamente projetadas é realizada em cada caso efetivo.

Para Heidegger, a pertinência de um predicado a um objeto, e também a verdade de uma proposição predicativa correspondente, são fenômenos derivados, que dependem da “possibilitação de verdade” no sentido de uma prévia abertura ao mundo como “acontecimento da verdade” por meio da linguagem. Mas com isso se renuncia ao sentido universalista de verdade. Uma “verdade” ontológica que se modifica com o modo da abertura ao mundo não aparece mais no singular como a “única e indivisível verdade”. A “abertura” (*Erschlossenheit*) de certos tipos de objetos é, antes, decidida pelo fato transcendental de abertura lingüística ao mundo, fato que não é verdadeiro nem falso, mas simplesmente “acontece”.

A primazia do “como hermenêutico” sobre o “como predicativo” fundamenta a diferença fundamental em relação à concepção semântica de verdade. Também segundo esta tese, o sentido das expressões lingüísticas determina as possibilidades de verdade de uma proposição construída com o auxílio delas. Mas isso não quer dizer que, no nível semântico, está *pré-decidido de maneira irrevogável* quais propriedades se atribuem duradouramente a qual categoria de objetos. Enquanto podemos separar a predicação de objetos da referência a objetos e reconhecer os mesmos objetos sob diferentes descrições, há a possibilidade de ampliar de tal modo nosso saber sobre o mundo que se siga daí uma revisão de nosso saber lingüístico.

Como a hermenêutica filosófica desconhece o direito autônomo da função cognitiva da linguagem e o sentido próprio da estrutura proposicional do enunciado, Heidegger exclui uma influência recíproca entre o saber lingüístico e o do mundo. Ele absolutamente não considera a possibilidade de uma interação entre o *a priori* de sentido da linguagem e os resultados de processos intramundanos de aprendizado porque concede à semântica das visões lingüísticas de mundo primazia absoluta sobre a

pragmática dos processos destinados à obtenção do entendimento mútuo. Contrariamente a Humboldt, ele desloca o “locus of control” das performances dos interlocutores para os *acontecimentos* da abertura linguística ao mundo. Os falantes estão presos na casa de sua língua, a língua fala por sua boca³⁶. A fala *autêntica* não é mais que proferição (*Verlautbarung*) do ser; por isso, o ouvir também tem primazia sobre o falar: “O falar é por si um ouvir. É o ouvir da língua que falamos... Não falamos apenas a língua, falamos *a partir dela*”³⁷.

Wittgenstein, no entanto, chega, de maneira menos mistificadora, a um resultado semelhante. A virada pragmática da semântica da verdade para a teoria da compreensão fundada no uso — e da única língua universal representativa de fatos para as muitas gramáticas de jogos de linguagem — não significa apenas uma bem-vinda destranscendentalização da linguagem. Com sua abordagem descritiva do uso da linguagem factualmente estabelecido, Wittgenstein ao mesmo tempo nivela a dimensão cognitiva da linguagem. Tão logo as condições de verdade que se devem conhecer para poder utilizar corretamente proposições assertóricas sejam reconhecidas apenas na práxis *habitual* da linguagem, desaparece a diferença entre validade e valor social — aquilo a que estamos autorizados assimila-se àquilo a que meramente estamos acostumados. Na medida em que transfere a espontaneidade formadora de mundo para a variedade dos jogos de linguagem e formas de vida históricos, Wittgenstein sela o primado do *a priori* de sentido sobre o estabelecimento de fatos: “Toda prova, toda confirmação e refutação de uma hipótese já ocorre no seio de um sistema. E tal sistema não é ponto de partida mais ou menos arbitrário e duvidoso de nossos argumentos, mas pertence à essência do que denominamos uma argumentação”³⁸. Assim como Heidegger, Wittgenstein conta com o pano de fundo de uma compreensão do mundo que, sem poder, ela mesma, ser verdadeira ou falsa, fixa de antemão os critérios para enunciados verdadeiros e falsos.

36. Para a crítica de Humboldt por Heidegger, cf. C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1999, cap. III: Habermas’s Theory of Communicative Rationality from an Internal Realist Point of View”, pp. 283ss.

37. M. Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, in idem, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1989, p. 254.

38. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a. M., 1970, p. 36 (§ 105).

III

De modo bem simplificado, a história da filosofia teórica na segunda metade de nosso século pode ser caracterizada por duas correntes principais. De um lado, ocorre uma sinopse dos dois heróis, Wittgenstein e Heidegger. O historicismo superior dos jogos de linguagem e das aberturas ao mundo epocais é a fonte de inspiração comum para uma teoria pós-empírica da ciência, uma filosofia neopragmática da linguagem e a crítica pós-estruturalista da razão³⁹. De outro, a análise empírica da linguagem, originária de Russell e Carnap e sempre marcada por uma compreensão meramente metodológica da virada linguística, estende-se e ganha validade universal com Quine e Davidson. Desde o início, Davidson assimila o ato de compreensão de um interlocutor à interpretação teórica de um observador⁴⁰ e chega, por fim, a uma concepção nominalista da linguagem, que concede primazia aos ideótipos de falantes individuais sobre o universo social do sentido corporificado na linguagem e intersubjetivamente partilhado⁴¹. Com isso, a linguagem perde o *status* de fato social que lhe fora atribuído por Humboldt com seu conceito de espírito objetivo.

Mas, no contexto presente, interessa-me uma terceira corrente, defendida por posições tão diferentes quanto as de Putnam, Dummett ou Apel. É comum a esses autores levar a sério a virada linguística no sentido de uma troca de paradigmas, sem ter, por isso, de pagar o preço da assimilação culturalista do ser verdadeiro ao mero ter-por-verdadeiro. É característica aqui uma dupla oposição — de um lado, contra uma análise linguística inconseqüente, que pretende solucionar os velhos problemas de Kant e Hume com novos meios⁴²; de outro, contra um particularismo semântico hostil ao Iluminismo, que ignora a autocompreensão de sujeitos capazes de agir e falar como seres racionais⁴³.

39. J. Habermas, “Coping with Contingencies”, in J. Niznik, J. T. Sanders (eds.), *Debating the State of Philosophy*, Westport, 1996, pp. 1-24.

40. D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M., 1990.

41. Idem, “Eine hübsche Unordnung von Epitaphen”, in E. Picardi, J. Schulte, *Die Wahrheit der Interpretation*, Frankfurt a.M., 1990, pp. 203-227; cf. crítica de Dummett, *ibidem*, pp. 248-278.

42. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt am Main, 1981, p. 287.

43. R. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., 1994, p. 5: “We are the ones whom reasons are binding, who are subject to the peculiar force of the better reason”: “Nós somos aqueles cujas razões são obrigantes, que estão sujeitos à força peculiar de uma melhor razão”.

Essa dupla oposição já caracteriza a tese de doutorado de Karl-Otto Apel, redigida no fim dos anos 1950. De um lado, nela ele se volta contra uma compreensão intencionalista do significado lingüístico e contra uma concepção instrumentista de comunicação lingüística, relembrando a visão de Humboldt “de que toda compreensão do mundo pressupõe também (!) um *a priori* sintético do sentido (não exatamente na forma de proposições prontas, mas de planos de construção de proposições, de categorias, conceitos, sim, de significados de palavras)...”⁴⁴. De outro, no entanto, Apel adverte contra a idéia de tornar a função de abertura lingüística ao mundo independente da função cognitiva de representação de fatos. Ele postula, antes, uma “relação de pressuposição recíproca” e “penetração” mútua entre um “projeto de significabilidade” particular e uma “atitude de pensamento de validade absolutamente universal”. Nisso ele se orienta pela arquitetura kantiana de razão e entendimento. À razão, como faculdade de idéias formadoras do mundo, corresponde o *a priori* semântico da imagem lingüística de mundo, *a priori* que só adquire um *Sitz im Leben* na sociedade graças ao entendimento, ou seja, ao controle exercido pelo sucesso do agir racional. Enquanto o sentido “poieticamente” antecipado fixa certos tipos de concepção, essa antecipação deve, inversamente, resistir à prova na “práxis” bem-sucedida⁴⁵. Isso levanta claramente o problema de uma “mediação” entre sentido e práxis; mas ainda não está claro como funciona tal mediação.

O mesmo problema se põe para Dummett contra um pano de fundo totalmente distinto — sem referência à tradição humboldtiana. Ele aceita, com Wittgenstein, que jogos de linguagem projetam horizontes de sentido intersubjetivamente partilhados e deixam sua marca em formas de vida culturais. Como instituições públicas, as línguas se entrelaçam com as práticas existentes numa comunidade lingüística. Mas, em oposição à teoria wittgensteiniana de que o significado repousa no uso — a qual remove o aguilhão crítico das condições de verdade e contesta, com isso, o direito próprio da dimensão cognitiva da linguagem —, Dummett faz valer uma semântica da verdade de caráter epistêmico. Se a proposição

44. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, p. 27.

45. Idem, *ibidem*, p. 38.

é a expressão de suas condições de verdade, precisamos, para compreendê-la, ser capazes de reconhecer as condições sob as quais a proposição é verdadeira; conhecer as circunstâncias observáveis que indicam o hábito dos falantes de *tomar por verdadeira* uma proposição não é suficiente. O *conhecimento* das condições de verdade repousa no conhecimento das razões que dizem por que elas são eventualmente preenchidas. Visto que há uma relação interna entre as condições de verdade de um enunciado e as razões que poderiam justificar uma correspondente pretensão de verdade, a práxis da justificação, ou seja, o jogo da argumentação, também adquire para Dummett uma posição especial.

Ao jogo lingüístico do afirmar não pertencem apenas a apresentação e a contestação de afirmações, mas também sua fundamentação ou sua refutação: “Accepting or rejecting a statement made by another, checking whether it was warranted, and evaluating circumstances as warranting or not warranting an assertion made at once or subsequently — all these are activities which demand to be described in any full account of the practice of using language: they are all components of that practice. A statement’s satisfying the condition for it to *be true*, on the other hand, is certainly not in itself a feature of its use. The question at issue is whether there is nevertheless a need to appeal to it in a characterization of linguistic practice”⁴⁶. A pragmática formal do jogo de linguagem em que os participantes dão razões e as exigem uns dos outros também fornece a Dummett a base para uma teoria da significação que ele emprega contra o caráter *ad hoc* de uma fenomenologia lingüística que procede de maneira puramente descritiva. É dessa mesma intenção que deriva a idéia de uma pragmática transcendental de Karl-Otto Apel.

(I) Havia na Alemanha depois da Segunda Guerra Mundial uma situação de argumentação especial, na medida em que a tradição analítica

46. M. Dummett, “Language and Communication”, in idem, *The Seas of Language*, Oxford, 1993, p. 182; para isso, A. Matar, *From Dummett’s Philosophical Perspective*, Berlin/New York, 1977, pp. 94ss: “Aceitar ou rejeitar uma afirmação feita por alguém, verificar se ela é válida e avaliar circunstâncias que garantam ou não garantam uma asserção feita uma vez ou subsequentemente — todas essas atividades que exigem ser descritas em algum relato pleno da prática do uso da linguagem: todas elas são componentes dessa prática. Por outro lado, uma afirmativa que satisfaça a condição de ser verdadeira não é em si mesma uma característica de seu uso. A questão em foco é se há, contudo, uma necessidade de apelar a ela para uma caracterização da prática lingüística”.

interrompida precisou ser reapropriada⁴⁷. Nessa tarefa, Apel, a partir de sua visão marcada pela hermenêutica, foi um dos primeiros na época a descobrir as convergências entre as posições de Heidegger e Wittgenstein⁴⁸. No entanto, toda réplica metacrítica à crítica da razão de Heidegger devia também, em primeiro lugar, enfrentar a forma atual que Hans-Georg Gadamer conferira à hermenêutica filosófica em sua obra do mesmo período, *Verdade e método* (1960).

Ao contrário de Heidegger, a análise gadameriana da compreensão do sentido não parte semanticamente da abertura lingüística ao mundo, mas pragmaticamente da busca de entendimento mútuo entre autor e intérprete. Ele investiga a práxis da interpretação de textos canônicos de modo semelhante a Collingwood, seguindo o fio condutor da lógica conversacional de pergunta e resposta. O diálogo é visto como caso paradigmático da compreensão entre interlocutores que se entendem sobre alguma coisa. No diálogo, a intersubjetividade de um mundo da vida partilhado, ancorado nas perspectivas (reciprocamente referentes e ao mesmo tempo permutáveis) entre primeira e segunda pessoas, entrelaça-se com a referência a alguma coisa no mundo objetivo, da qual justamente se fala algo. Como Humboldt já o vira, é inerente à conversação uma referência objetiva, a qual estabelece uma conexão interna entre o sentido e a verdade possível do que se diz. Do contrário, Humboldt não teria podido vincular à ampliação hermenêutica do horizonte da *compreensão* mútua a esperança de um *entendimento mútuo* universal.

À primeira vista, com a dimensão comunicativa da linguagem, Gadamer também parece reabilitar a promessa universalista da razão. Também segundo sua visão, a tentativa de compreender um ao outro tende à ampliação e, por fim, à “fusão” de horizontes de compreensão inicialmente divergentes. E, como Gadamer reconhece, a dinâmica da compreensão recíproca desenvolve-se nos trilhos da lógica de um entendimento mútuo progressivo sobre a própria coisa. Não obstante, Gadamer chega a conclusões totalmente diferentes das de Humboldt.

47. K.-O. Apel, “Die Entfaltung der ‘sprachanalytischen’ Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften” (1964) [ed. br.: “O desdobramento da filosofia analítica da linguagem e o problema das ciências do espírito”, in *Transformação da filosofia*, vol. II, Edições Loyola, São Paulo, 2000, pp. 73-110].

48. Idem, “Wittgenstein und Heidegger” (1962), in idem (1973), pp. 225-275.

Pois, como em Heidegger, a referência objetiva do diálogo, que guia o processo de entendimento mútuo, deve sempre se dar no solo de um consenso prévio, produzido por tradições comuns. A razão mesma por que essa hermenêutica inicialmente programática dá, por fim, uma “virada ontológica”⁴⁹ é compreendida quando se esclarecem os motivos do empreendimento.

Gadamer desenvolve sua hermenêutica como resposta àquilo que, desde a “segunda observação extemporânea” de Nietzsche, vinha preocupando os contemporâneos como o “problema do historicismo”. Gadamer pretende se opor ao objetivismo das ciências do espírito, que, a seu ver, desprezavam as grandes tradições históricas do contexto, encerram-nas em museus, privam-nas de seu intrínseco potencial estimulante e, com isso, as neutralizam como “força formadora”. Por isso, ele se orienta pelo exemplo da apropriação hermenêutica de obras clássicas — de obras da literatura, arte e religião, e de modo geral de tradições dogmáticas, como os textos jurídicos. Pois, ante obras clássicas, a reflexão sobre a situação de saída hermenêutica do intérprete pode trazer à luz a idéia que importa a Gadamer. A pré-compreensão que um intérprete leva para o texto que cumpre interpretar já é, quer ele queira quer não, impregnada e marcada pela história dos efeitos do próprio texto.

Em primeiro lugar, essa situação explica por que o processo da interpretação — ou seja, a correção da pré-compreensão no texto e a precisão progressiva da compreensão na conversa virtual com seu autor — só é possível sobre o solo de um contexto tradicional comum que abarca desde sempre os dois lados. Em segundo, visto que o intérprete é inserido desse modo no processo da tradição, a interpretação de um texto modelar consiste na aplicação de um saber superior à situação presente. Desse modo, o trabalho hermenêutico pode aperfeiçoar uma tradição sem paralisá-la pela apropriação reflexiva e prejudicar a força de obrigação que dela emana. Em terceiro, visto que a tarefa, essencialmente conservadora, da hermenêutica é levar uma comunidade de origem a uma autoclarificação (*Selbstverständigung*) ética, o método das ciências do espírito — de modo geral, a tentativa de assimilar as interpretações a enuncia-

49. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, terceira parte [ed. br.: *Verdade e método*, Vozes, Petrópolis, 2001].

dos científicos — repousa num mal-entendido. A certificação hermenêutica do núcleo vivo de uma tradição depende de um “acordo” estabelecido de maneira não-problemática, sendo nesse sentido “sustentador”. Ele articula, por seu turno, a prévia compreensão de si mesmo e do mundo, própria da comunidade lingüística a que se pertence. Por isso, “verdade” e “método” formam uma oposição. “Reveladora”, a verdade do processo da tradição seria simplesmente dissimulada por um processo metodológico que deveria assegurar a verdade dos enunciados.

O velho princípio hermenêutico de compreender um autor melhor do que ele mesmo é reduzido por Gadamer a compreendê-lo sempre de *outro modo*. Em contrapartida, Apel insiste em que a hermenêutica, como uma disciplina científica, deve se fixar na meta e nos critérios do esforço da “melhor compreensão”. É absolutamente impossível explicitar as condições da compreensão possível sem ao mesmo tempo trazer à tona “a questão, metodologicamente relevante, da validade da compreensão”. Para que o conceito normativo de verdade não seja suprimido em proveito de uma mudança epocal da abertura ao mundo, “a reflexão sobre validade deve ser salvaguardada em toda compreensão”⁵⁰. Apel pretende explicar a comensurabilidade das diferentes visões lingüísticas de mundo com auxílio de universais pragmáticos. Nisso, ele se deixa guiar pela idéia de que o saber lingüístico deve também, ele próprio, indiretamente *resistir à prova* no contato com as práticas que ele *possibilita* ao mesmo tempo que o trato cognitivo com o mundo: “A possibilidade de uma formação prévia da compreensão subjetiva do sentido implica a possibilidade inversa de uma reestruturação do componente semântico das línguas ‘vivas’ pelo entendimento mútuo quanto ao sentido, *pragmaticamente* bem-sucedido no nível de utilização da linguagem”⁵¹.

50. K.-O. Apel (1973), vol. I, p. 49.

51. Idem, vol. II, p. 352. Como desde o início partilhei e promovi a crítica de Apel à autonomização da função lingüística de abertura do mundo, penso que a concepção do segundo capítulo de C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutics* (1999), repousa sobre uma idéia errônea. A negligenciada problemática da referência, sobre a qual Lafont baseia sua própria crítica, constitui apenas um segmento do espectro das objeções apresentadas em frente mais ampla. Cf. Habermas (1988), pp. 50ss., 55s., 103s., 175ss.; idem, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., 1985, pp. 240ss. [ed. br.: *O discurso filosófico da modernidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2002].

(2) Na constelação dessa época, impunha-se a idéia de tematizar a dimensão cognitiva da linguagem sob o duplo aspecto do *conhecimento científico* e do *Iluminismo*. Com efeito, o Iluminismo se distingue da ciência pela referência reflexiva ao sujeito cognoscente; ele “não é primariamente progresso do saber, mas perda da ingenuidade”⁵². Contra um Gadamer anticientífico, poderíamos evocar, com Popper, o testemunho de processos de aprendizado das ciências empíricas: não houve, apesar de tudo, crescimento cumulativo de saber? E, contra o Gadamer *tradicionalista*, poderíamos incluir, com Adorno, o argumento da crítica à ideologia: ao mesmo tempo que a dominância de um “acordo fundamental”, oriundo da história de efeitos, não se impôs também o poder fatural de vencedores, poder que justamente destrói as condições de uma comunicação espontânea? Visto que Gadamer desenvolvera suas idéias por oposição ao ideal metodológico das ciências do espírito, impunha-se, além disso, a idéia de conduzir a crítica a *Verdade e método* como uma controvérsia sobre “explicitação e compreensão”⁵³. Assim, ambas as linhas de argumentação da crítica ideológica e da científica convergiram então numa teoria dos interesses do conhecimento, no entanto abandonada, nesse meio tempo, pelo debate especializado⁵⁴.

Em nosso contexto, essa tentativa só perde interesse na medida em que sobressaem aí os contornos de uma hermenêutica transcendental ou de uma pragmática formal⁵⁵. Apel enfrenta o pluralismo das visões de mundo pretensamente incomensuráveis com duas distinções importantes para a estratégia teórica. Ele faz distinção entre o *a priori* semântico das imagens lingüísticas de mundo, que aparecem apenas no plural, e a constituição dos domínios de objeto das ciências da natureza e das ciên-

52. E. Martens, H. Schnädelbach, *Philosophie*, Heidelberg, 1985, p. 32.

53. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), Frankfurt a. M., 1982, pp. 271-305; K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M., 1971. Em conexão com a obra contemporânea de G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, 1971, a controvérsia encontrou continuação com a inclusão de contribuições analíticas; cf.: K.-O. Apel, J. Manninen, R. Tuomela (orgs.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt a.M., 1978.

54. K.-O. Apel, “Teoria da *science*, hermenêutica, crítica ideológica”, in *Transformação da filosofia*, vol. II, Edições Loyola, São Paulo, pp. 111-146.

55. Quanto a meus trabalhos de pragmática lingüística, cf. J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, ed. M. Cook, MIT Press, Cambridge, Mass., 1998.

cias do espírito, constituição entrelaçada com as estruturas universais do agir racional orientado a fins e com as da interação. Esse *a priori* pragmático determina os objetos de experiência possível e, ao mesmo tempo, o sentido categorial de enunciados — enunciados sobre coisas e eventos de um lado, e sobre pessoas, seus proferimentos e seus contextos de outro. Em segundo lugar, Apel também distingue esse *a priori da experiência* de um *a priori da argumentação*, constituído pelos pressupostos pragmáticos universais de discursos racionais em que se testam as pretensões de verdade. Diferentemente de Kant, Apel faz, portanto, uma separação entre a *constituição do objeto* e a *reflexão sobre a validade* ao diferenciar as condições pragmáticas da objetividade de experiências possíveis das condições comunicativas para o cumprimento de pretensões de verdade por meio do discurso⁵⁶.

Apel, na interpretação pragmática da reflexão sobre a validade, esbarra nas condições comunicativas de uma busca cooperativa da verdade. Há nisso a influência do modelo, desenvolvido por Charles S. Peirce, de uma comunidade ilimitada de comunicação, em que os pesquisadores justificam uns aos outros suas afirmações falíveis no intuito de alcançar um acordo (em princípio, revisável) invalidando pelo discurso os contra-argumentos (sempre possíveis). Essa idéia não só dá o impulso rumo ao conceito de verdade fundado no discurso⁵⁷, mas marca também o ponto de partida para uma ética do discurso, que sugere uma leitura intersubjetiva do imperativo categórico. Enquanto Gadamer concebe a compreensão hermenêutica de modo fundamentalmente aristotélico, como o esforço pelo autoclarificação *ética* de uma comunidade fundada sobre tradições comuns, Apel faz valer uma compreensão kantiana da *moral*, talhada para questões de justiça. Para Apel, a linguagem, que assume então o lugar sistemático da “consciência em geral” pragmaticamente transformada, é condição necessária “da possibilidade e da validade do entendimento mútuo e da autoclarificação, e portanto também do pensamento conceitual, do conhecimento dos objetos e do agir pleno de sentido”⁵⁸.

56. J. Habermas, “Nachwort”, in idem *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., 1973, pp. 382-401; cf. também M. Niquet, *Transzendente Argumente*, Frankfurt a.M., 1991; idem, *Nichthintergebarkeit und Diskurs*, tese de doutorado apresentada à Universität Frankfurt am Main, 1994.

57. J. Habermas, “Wahrheitstheorien” (1972), in idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 1983, pp. 127-183.

58. K.-O. Apel (1973), p. 333.

(3) Por certo, esse abrangente programa inspira-se em um conceito hermenêutico de linguagem; mas, excetuando uma semiótica ligada a Peirce, falta aí justamente a peça central de uma teoria da linguagem, a saber, uma “teoria da significação”, se se entende essa expressão no sentido da tradição analítica. O ponto de partida de uma querela *metodológica* sobre o papel e o alcance da operação do compreender explica por que Apel desenvolveu seu programa inicialmente em conceitos da teoria do conhecimento, para depois continuá-lo na direção de uma teoria moral⁵⁹. O déficit de uma teoria lingüística no sentido estrito só ganhou magnitude no contexto de uma teoria social calcada nos conceitos fundamentais complementares de agir comunicativo e mundo da vida⁶⁰. No entanto, já haviam sido tomadas duas decisões preliminares a tal teoria da significação: de um lado, a de romper o vínculo entre a pragmática formal do entendimento e as conseqüências particularistas de uma semântica da abertura lingüística ao mundo; de outro, a de diferenciar os níveis do discurso e do agir, com a adicional distinção entre duas pretensões de validade suscetíveis de ser resgatadas pelo discurso — verdade e correção moral. Quero, por fim, citar ao menos as suposições básicas de semelhante teoria da significação fundada na pragmática formal, pois aí se vê como é possível recobrar e processar importantes resultados da filosofia analítica de um ponto de vista hermenêutico.

(a) A teoria dos atos de fala desenvolvida por Austin e Searle⁶¹ é própria para situar o pensamento fundamental da teoria da significação de Dummett⁶² na moldura de uma teoria do agir comunicativo⁶³. Inicialmente, uma observação sobre a conexão interna entre *significação* e *validade*. A tese semântica de Dummett, segundo a qual compreendemos uma

59. Idem, “O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética”, in: *Transformação da filosofia*, vol. II, Edições Loyola, São Paulo, 2000, pp. 407-491; idem, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., 1988.

60. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1981.

61. J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969; idem, *Expressão e significado*, Martins Fontes, São Paulo, 1995; quanto à crítica do intencionalismo de Searle, cf. K.-O. Apel, “Is Intentionality more than Linguist Meaning?”, in E. Lepore, R. van Gulick (org.), *John Searle and his Critics*, Oxford, 1991, pp. 31-56; J. Habermas, “Comments on J. Searle: ‘Meaning, Communication, and Representation’”, *ibidem*, pp. 7-30.

62. M. Dummett, “What is a Theory of Meaning? II”, in Dummett (1993), pp. 34-93.

63. J. Habermas (1983), vol. I, pp. 369-452; vol. 2, pp. 182-205.

sentença quando sabemos como poderíamos fundamentar sua verdade e quais seriam as conseqüências relevantes para a ação se a aceitássemos como verdadeira⁶⁴, já é talhada para uma tomada crítica de posição esperada do ouvinte pelo falante, quando este executa um ato de fala e nisso reivindica validade para o conteúdo de seu proferimento. O ouvinte compreende o proferimento quando conhece, de um lado, o tipo de motivos à luz dos quais a correspondente pretensão de validade merece um reconhecimento intersubjetivo e, de outro, as conseqüências, relevantes à ação, implicadas pela aceitação da pretensão de validade⁶⁵. A conexão interna entre o significado de um proferimento e as condições de sua aceitabilidade racional resulta de uma concepção pragmática de compreensão e entendimento mútuo, pela qual o sucesso ilocucionário de um ato de fala é medido pelas tomadas de posição de sim ou não diante das pretensões de validade criticáveis.

(b) A comunicação com vistas ao entendimento mútuo, que tem por natureza um caráter discursivo, é diferenciada segundo os níveis do *discurso* e do *agir*. Tão logo as pretensões de verdade — ingenuamente levantadas no agir comunicativo, e mais ou menos auto-evidentes no contexto de um mundo da vida comum — são problematizadas e se tornam objeto de uma controvérsia com base em argumentos, os envolvidos passam (mesmo que de modo rudimentar) do agir comunicativo para outra forma de comunicação, a saber, para uma práxis argumentativa em que eles desejam se convencer mutuamente, mas também aprender uns dos outros. Sob os pressupostos comunicativos modificados de tal discurso racional⁶⁶, as opiniões, que até então pertenciam ao pano de fundo não-problemático do mundo da vida, são examinadas quanto à sua validade.

64. M. Dummett, "Language and Truth", in Dummett (1993), p. 142: "What we have been considering are two alternative ways of explaining the meanings of sentences of a language: in terms of how we establish them as true; and in terms of what is involved in accepting them as true... They are complementary in that both are needed to give an account of the practice of speaking the language": "O que considerávamos são dois modos alternativos de explicar os significados das proposições de uma língua: em termos de como as estabelecemos como verdadeiras; e em termos do que implica aceitá-las como verdadeiras... Elas são complementares no sentido de que ambas são necessárias para dar conta da prática de falar essa língua".

65. Cf. a teoria da linguagem de R. Brandom (1994), que se apóia numa relação complementar de semântica inferencial e pragmática formal.

66. J. Habermas (1981), vol. 1, pp. 44-71.

Neste contexto, os enunciados descritivos sobre algo no mundo objetivo diferenciam-se dos enunciados normativos sobre a força de obrigação do mundo social.

(c) O *mundo da vida* lingüisticamente estruturado e que forma, por assim dizer pelas costas dos participantes, o contexto das conversações e a fonte dos conteúdos comunicativos deve ser distinguido da *suposição formal* de um *mundo* objetivo e de um *mundo* social, suposição que os interlocutores e os atores fazem ao se referir lingüisticamente a — ou de modo geral ao estabelecer relações práticas com — alguma coisa no próprio mundo. O que, do ponto de vista da teoria do conhecimento foi uma vez concebido como a constituição de dois âmbitos de objeto sublimou-se agora, na pragmática formal, para se tornar uma suposição de sistemas referenciais ou "mundos" puramente formais. Eles constituem os sistemas gramaticais de referência para tudo o que se pode encontrar no interior do mundo. Trata-se aqui, portanto, de uma moldura, cujo conteúdo não é definido, para a referência, seja a objetos possíveis a respeito dos quais enunciamos fatos numa atitude objetivadora, seja a relações interpessoais e normas possíveis para as quais reivindicamos força obrigatória numa atitude performativa.

(d) Resta ainda saber como os universais pragmáticos, constitutivos do agir orientado ao entendimento mútuo, do discurso racional e das referências ao mundo nos enunciados, podem explodir o etnocentrismo das imagens lingüísticas de mundo e dos mundos da vida lingüisticamente estruturados. Como vimos em Gadamer, a dimensão comunicativa da linguagem não possui *per se* um potencial universalista. Os resultados de processos de aprendizado, que sempre começam num horizonte particular de significação, só podem modificar os limites do mundo lingüisticamente aberto quando o *saber sobre o mundo* não só é possibilitado pelo *saber lingüístico*, mas ganha em relação a este uma força de revisão. Esta se explica pelo processamento discursivo de experiências referentes à ação, as quais temos, de um lado, no trato pragmático com um mundo objetivo suposto como idêntico e independente e, de outro, no trato interativo com membros de um mundo social suposto como comum. Quando mostram o colapso de práticas habituais, as experiências podem ativar uma revisão de suposições e expectativas normativas de conduta, uma revisão profunda, que pode tocar o próprio saber lingüístico.

(e) Em semelhantes decepções, manifesta-se um fracasso *performativo* dificilmente contestável no contato com o mundo — quer se trate da resistência do mundo objetivo que não mais participa do jogo, quer da objeção do espírito objetivo de uma forma de vida estranha, normativamente dissonante. Deste ponto de vista, a diferença entre discurso e agir entra em jogo de outra maneira, não mais como uma diferença *intra*lingüística entre níveis da comunicação, mas como uma diferença *entre* linguagem e agir não-lingüístico (o qual é, no entanto, proposicionalmente estruturado). As pretensões de validade afugentadas dos contextos de controle teleológico da realidade ou de interação guiada por normas são tematizadas como tais no discurso, submetidas a exame e, se necessário, revisadas. Enquanto ainda se deve acrescentar à atitude hipotética dos partícipes do discurso uma imaginação abduativa para aprender *algo do mundo* e corrigir pré-opiniões empíricas, a forma comunicativa de discursos racionais, que explode as limitações de todos os contextos, tem significado imediato para o *aprendizado mútuo*. A descentração de perspectivas do mundo da vida, esperada no discurso, promove, em conflitos de ação de ordem moral, uma ampliação recíproca do horizonte de orientações axiológicas, ampliação necessária para chegar, via generalização de valores, a normas comumente reconhecidas.

(f) Tal abordagem pragmático-formal desenvolve um conceito de linguagem a partir do conceito de um entendimento mútuo buscado no discurso entre interlocutores que levantam pretensões de validade criticáveis para seus proferimentos. As pretensões de validade, suscetíveis de ser resgatadas cognitivamente, diferenciam-se em dois aspectos: reivindicamos *verdade* para enunciados sobre coisas e eventos no mundo objetivo, e *correção* para enunciados sobre expectativas normativas e relações interpessoais, que, à mesma altura por assim dizer, pertencem a um mundo social acessível apenas numa atitude performativa. A função cognitiva da linguagem ganha relativa independência da função de abertura ao mundo, notadamente no âmbito dos processos sociomoraes de aprendizado e na dimensão (“cognitiva”, no sentido mais estrito) do domínio sobre a realidade exterior. Por essa razão, uma teoria do agir comunicativo que repousa nessa concepção lingüística pode se conectar a uma teoria materialista da sociedade. Uma teoria da sociedade que faz justiça ao sentido autônomo social-evolucionário de processos de aprendizagem

intramundanos provoca uma apreciação diferenciada da modernização cultural e social e, em todo caso, opõe-se à depreciação indiscriminada da modernidade sob o signo de uma crítica totalizante da razão⁶⁷.

(4) Ainda não falei da diferença fisionomicamente mais conspícua entre a tradição hermenêutica e a analítica. A uma filosofia analítica da linguagem que se restringe mais ou menos ao estoque de problemas herdado da teoria do conhecimento faltam, em geral, a sensibilidade para questões de diagnóstico temporal e a correta apreensão delas. Assim, o discurso filosófico da modernidade desde Hegel permaneceu um domínio da chamada filosofia continental. Nesse sentido, a oposição — torna-se obsoleta em outros aspectos — entre as correntes analistas e continentais ainda conserva certo sentido⁶⁸. Até mesmo as reflexões de Wittgenstein sobre o espírito do tempo — sua disposição anticientificista, sua crítica à ciência e à técnica, seu ceticismo em relação ao progresso, sua ojeriza à sociologia, a oposição entre “cultura” e “civilização”, a depreciação de “talento” e sagacidade frente ao “gênio”; em suma: o mobiliário de uma ideologia bastante alemã que o diferencia desfavoravelmente de seu mestre Bertrand Russell⁶⁹ — permanecem um arabesco privado e, em todo caso, não adquirem nenhuma força estruturadora para a própria obra filosófica, que é inimitável.

Em Heidegger, ao contrário, a crítica cultural atravessa toda a filosofia. O autor de *Ser e tempo* já combina, com o grande gesto de crítico de sua época, Aristóteles e Kierkegaard, uma metafísica pré-kantiana e uma ética pós-kantiana. Após a virada, são uma desconstrução plausível do cartesianismo e o confronto com Nietzsche que inspiram a crítica, bastante influente, à ciência e à técnica, e de modo geral aos traços totalitários da época. Nisto, Heidegger toca em temas que já tinham sido trabalhados por Max Weber e Georg Lukács de um ângulo semelhantemente crítico, mas de maneira distinta. Heidegger fornece, ao realizar sua análise do tempo presente com recursos da crítica da metafísica, a contraparte idealista para a crítica materialista da reificação. Contudo, em nosso con-

67. J. Habermas (1985); idem, “Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen”, in idem, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a. M., 1998, 195-231 [ed. br.: *A constelação pós-nacional*, Littera Mundi, São Paulo, 2001].

68. Cf. o protesto de Michael Dummett (1988), 7s.

69. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M., 1977.

texto, o que me interessa é o caráter homogeneizador e, a um só tempo, fatídico do destino da modernidade diagnosticado por Heidegger. O diagnóstico — uma subjetividade que dá poderes a si mesma e objetiva tudo ao redor — não é, como tal, original. É o reflexo da *Dialética do esclarecimento*. A contribuição de Heidegger é estilizar os fenômenos de uma autoconservação tornada selvagem como a fatalidade de um poder do destino que irrompe na história. Pois ele vê aí os sintomas de uma compreensão de si mesmo e do mundo que aprisiona os tempos modernos, nivela e sobrepuja todas as diferenças.

A “técnica” não pode assumir os aspectos de tal “destino do Ser” senão porque a crítica da metafísica, por meio da qual Heidegger se opôs ao pensamento da filosofia do sujeito, repousa na concepção da abertura lingüística ao mundo. Se evitamos a hipostasiação desta função lingüística, pode surgir uma imagem diferente da modernidade. Pois, tão logo admitimos uma dialética entre abertura ao mundo e processos intramundanos de aprendizagem, desmorona o caráter monolítico e destinal de uma visão de mundo que pré-julga tudo. Ao mesmo tempo, o próprio diagnóstico perde seu caráter idealista. Pois, então, as patologias da modernidade não mais se deixam remeter à semântica de uma compreensão de mundo inevitavelmente deformante. É isso o que ensina uma última olhada em Humboldt.

Por certo, Humboldt não deu nenhuma contribuição expressiva à crítica da modernidade. Mas ele enxerga as conseqüências disfuncionais de um bloqueio da função de integração social que cabe ao entendimento mútuo lingüístico. O agir comunicativo permite o entrelaçamento de individuação e socialização⁷⁰. A linguagem “une ao individualizar” e assim guarda os sujeitos comunicativamente socializados “da degeneração pela singularização”⁷¹. Deste ponto de vista, as patologias sociais características podem ser concebidas como distúrbios de uma integração social mediada pela comunicação. Visto que se trata então de analisar e explicar os modelos de uma comunicação sistematicamente desfigurada, a filoso-

70. J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung”, in idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 187, 241 [ed. br.: *Pensamento pós-metafísico*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999].

71. W. v. Humboldt, “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus”, *Werke*, vol. III, p. 160 s.

fia perde entretanto sua competência exclusiva. Enquanto Heidegger realiza diagnósticos da época por conta própria, a filosofia da linguagem de Humboldt sugere a divisão de trabalho com uma teoria social que leva a sério, como recurso de solidariedade social, um mundo da vida reproduzido pelo agir comunicativo, e sabe que essa solidariedade corre sempre o risco de ser dominada e destruída pelos dois outros mecanismos de integração social, os mercados e as burocracias⁷². Nessa visão, a modernidade não é ameaçada pelo agouro monótono e incontornável de um destino do Ser indeterminado e funesto, mas por imperativos sistêmicos, sobretudo econômicos, que consomem os recursos do mundo da vida dos quais se nutre a solidariedade social.

72. J. Habermas (1981), vol. 2, pp. 485-488.

2

Racionalidade do entendimento mútuo

EXPLANAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE RACIONALIDADE COMUNICATIVA SEGUNDO A TEORIA DOS ATOS DE FALA

A Herbert Schnädelbach, em seu 60º aniversário

Herbert Schnädelbach apresentou uma séria objeção contra minha tentativa de analisar o conceito de racionalidade, na qual adotei o fio condutor da fundamentabilidade e criticabilidade dos proferimentos e, com isso, objetou contra minha tentativa de conceder uma posição-chave à racionalidade procedural encarnada na práxis da argumentação. Que todos os proferimentos racionais, comenta ele, “possam, em princípio, ser defendidos quando questionados (argumentando a propósito de seu modo de representação lingüística), pode-se admitir; mas isso não quer dizer que aquilo a partir do que a argumentação se desenvolve deveria, ele mesmo, apresentar a forma da argumentação para ser considerado racional; racionalidade argumentativa ou discursiva (Habermas) é justamente apenas um âmbito parcial. A fixação em um modelo fundamental da racionalidade a considerar irracional tudo o que não é inteiramente fundado sobre a argumentação ou o discurso — e com isso o campo do irracional assumiria proporções gigantescas. Racional é também a faculdade da prova da realidade (Freud), de aprender por enganos e erros (Popper), de solucionar problemas em contextos de ação retroacoplados (Gehlen), de escolher meios orientados a fins (M. Weber) — podem-se

acrescentar vários outros modelos proeminentes; os que citei não se reduzem simplesmente ao esquema ‘fundamentação’ ou ‘resgate discursivo de pretensões de validade’ (Habermas)”¹.

O próprio Schnädelbach entende racionalidade como uma disposição descritível da razão atribuída a sujeitos capazes de conhecer, falar e agir². No entanto, o que ele opõe contra a racionalidade do discurso não é simplesmente a racionalidade (genericamente atribuída) de pessoas, a qual se deixa identificar por meio de proferimentos correspondentes, mas a “posse reflexiva” de tais proferimentos: aquilo que sabemos, fazemos e dizemos só é racional quando sabemos ao menos implicitamente *por que* nossas opiniões são verdadeiras, nossas ações corretas e nossas expressões lingüísticas válidas (ou ilocucionariamente promissoras ou perlocucionariamente eficazes): “A figura da ‘posse reflexiva’ como característica básica de racionalidade em geral pode conseqüentemente ganhar precisão com auxílio da tematização auto-referencial de... performances na perspectiva da 1ª pessoa do singular ou do plural; só é racional quem é capaz de dizer ‘eu’ ou ‘nós’, e de tematizar e atribuir a si mesmo o que ele é ou faz”³. Schnädelbach põe-se assim na tradição da filosofia da consciência. Mas, após a virada lingüística, temos boas razões para seguir a sugestão de G. H. Mead e explicar a auto-referência do sujeito cognoscente, agente e falante — ou seja, a referência da primeira pessoa “a si mesma” — a partir da adoção da perspectiva que uma *segunda* pessoa assume “em relação a mim”. Assim, a auto-relação *refletida*, que Schnädelbach distingue como característica básica, seria dependente da relação entre participantes argumentativos: não há reflexão que não se deixe reconstruir como discurso interno. A atitude reflexiva com relação aos proferimentos próprios efetua-se segundo o modelo da atitude que outros participantes assumem com relação à validade problemática de seus proferimentos. A reflexão também é tributária de uma relação dialógica prévia e não paira no vácuo de uma interioridade constituída independentemente da

1. H. Schnädelbach, “Über Rationalität und Begründung”, in idem, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M., 1992, p. 63.

2. Idem, “Philosophie als Theorie der Rationalität”, in idem (1992), pp. 47s.

3. Idem (1992), p. 76.

comunicação⁴. A tematização discursiva das pretensões de validade, pelas quais se mede a racionalidade de nossos proferimentos, e a posse reflexiva desses proferimentos estão numa relação complementar: elas *remetem* uma à outra. Não considero promissora a sugestão de remeter a racionalidade a uma disposição de pessoas racionais.

Mas isso não abala a objeção contra uma prerrogativa da racionalidade discursiva corporificada na práxis da argumentação. Aceito a observação crítica de Schnädelbach e, a seguir, parto da idéia de que empregamos o predicado “racional” primordialmente para opiniões, ações e proferimentos lingüísticos porque deparamos, na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicativa do falar, com *diferentes raízes da racionalidade*. Estas, por sua vez, não parecem ter nenhuma raiz comum, pelo menos não na estrutura discursiva da práxis da fundamentação, nem na estrutura reflexiva da auto-referência de um sujeito participante dos discursos. Parece, antes, que a estrutura discursiva cria uma correlação entre as estruturas ramificadas de racionalidade do saber, do agir e da fala ao, de certo modo, *concatenar* as raízes proposicionais, teleológicas e comunicativas. Nesse modelo de estruturas nucleares *engrenadas* umas nas outras, a racionalidade discursiva deve seu privilégio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora.

Se primeiramente seguirmos essa imagem, chegaremos a uma conseqüência digna de nota. Por certo, como a práxis da argumentação é, por assim dizer, uma forma reflexiva do agir comunicativo, a racionalidade fundacional corporificada no discurso sobrepõe-se de certo modo à racionalidade comunicativa encarnada nas ações cotidianas; não obstante, a racionalidade comunicativa se encontra no mesmo nível da racionalidade epistêmica e da teleológica. Ela não forma a estrutura *englobante*, mas uma das três estruturas centrais, que, contudo, são entrelaçadas pela racionalidade discursiva — que se origina na racionalidade comunicativa. Essa imagem não pode, porém, ser erroneamente compreendida

4. J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung”, in idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 153-186 [ed. br.: *Pensamento pós-metafísico*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1990].

no sentido mentalista. A racionalidade epistêmica e a teleológica não são de natureza pré-lingüística, tampouco a racionalidade comunicativa pode ser igualada a uma racionalidade em geral, corporificada na linguagem.

Gostaria primeiramente de esclarecer com algumas observações esse complexo de estruturas que introduzi de forma intuitiva (I). Em seguida, explicarei, com relação às diferentes modalidades do uso da linguagem (II) e aos tipos correspondentes do agir (III), como se imbricam as diferentes estruturas de racionalidade no seio do *medium* lingüístico. Por fim, tratarei da complexa relação entre linguagem e racionalidade comunicativa (IV). No apêndice, cito duas conseqüências que resultam dessas reflexões para a teoria pragmática da significação (V).

I

Três raízes da racionalidade

No intuito de fornecer um panorama provisório da questão, vou (1) abordar a relação complementar entre estrutura discursiva e reflexão (ou auto-referência como uma condição para a racionalidade de pessoas), e em seguida tratar das estruturas racionais centrais (2) do saber, (3) da atividade orientada a fins e (4) da comunicação.

(1) Racionalidade discursiva e reflexão

A racionalidade de uma pessoa mede-se pelo fato de ela se expressar racionalmente e poder prestar contas de seus proferimentos adotando uma atitude reflexiva. Uma pessoa se exprime racionalmente na medida em que se orienta performativamente por pretensões de validade; dizemos que ela não apenas se comporta racionalmente, mas que *é* racional, quando pode prestar contas de sua orientação por pretensões de validade. Também chamamos esse tipo de racionalidade de *plena responsabilidade*.

A plena responsabilidade pressupõe uma auto-relação refletida da pessoa com o que ela pensa, faz e diz; por meio das auto-referências correspondentes, essa capacidade se entrelaça com as estruturas racionais centrais do saber, da atividade orientada a fins e da comunicação. A auto-

relação epistêmica significa uma atitude reflexiva do sujeito cognoscente para com suas próprias opiniões e convicções. A auto-relação técnico-prática significa tal atitude do sujeito agente para com sua própria atividade orientada a fins, quer se trate de suas intervenções instrumentais no mundo objetivo, quer das relações, orientadas ao sucesso, com outros sujeitos que se encontram no mundo objetivo como antagonistas. (Aqui, entendo por “mundo objetivo” a totalidade de entidades a respeito das quais são possíveis enunciados verdadeiros.) A auto-relação moral-prática do ator que age comunicativamente exige uma atitude reflexiva ante suas próprias ações reguladas por normas; a auto-relação existencial exige uma atitude reflexiva ante o projeto de vida próprio, no contexto de uma biografia individual, mas entrelaçada com formas de vida coletivas dadas. Que uma pessoa seja capaz, nessas diferentes dimensões, de se distanciar de si mesma e de seus proferimentos é, de resto, uma condição necessária de sua *liberdade*.

A liberdade se distingue segundo os diferentes tipos de auto-referências do sujeito cognoscente e agente. Liberdade reflexiva, no sentido de ausência de restrições cognitivas, exige a libertação da perspectiva egocêntrica própria de um participante enredado no contexto de ação — aquela liberdade que tradicionalmente associamos à atitude teórica. Liberdade de arbítrio consiste na capacidade da escolha racional de poder agir assim ou assado, ou de estabelecer um novo começo na corrente de ocorrências. Com Kant, chamamos vontade livre ou autonomia a capacidade de autodeterminação da vontade própria em virtude de uma idéia moral. A liberdade ética possibilita, por fim, o projeto consciente e a estabilização de uma identidade do eu. Por certo, essas liberdades são disposições que se podem atribuir a uma pessoa; mas as auto-referências correspondentes devem-se, cada uma, à adoção e à interiorização das perspectivas que outros participantes da argumentação têm diante de mim: na auto-relação epistêmica e nas diferentes auto-relações práticas eu me aproprio, como uma primeira pessoa, da perspectiva da segunda, a partir da qual meus oponentes, ou seja, outros partícipes dos discursos (empíricos ou teóricos, pragmáticos, morais ou éticos) reagem aos meus proferimentos. Por conseguinte, na reflexão da pessoa racional, que toma distância de si mesma, *reflete-se*, de modo geral, a racionalidade inerente à estrutura e ao procedimento da argumentação. Contudo, ao mesmo tempo

se vê que as três racionalidades parciais do conhecer, do agir e do falar convergem no nível integrativo da reflexão e do discurso e que elas formam, pois, uma síndrome.

(2) Racionalidade epistêmica

Nosso saber compõe-se de proposições ou juízos, as unidades elementares que podem ser verdadeiras ou falsas; por causa de sua estrutura proposicional, o saber é, por natureza, lingüístico. Essa estrutura pode ser analisada com o auxílio de proposições enunciativas. No entanto, não vou aqui discorrer sobre a semântica das proposições enunciativas ou do sentido pragmático de atos de referência ou de predicação.

Para saber algo no sentido explícito não basta, contudo, o mero conhecimento de fatos que podem ser reproduzidos em juízos verdadeiros. *Conhecemos* fatos e temos um saber sobre eles apenas se, ao mesmo tempo, sabemos por que são verdadeiros os juízos correspondentes. Do contrário, falamos de saber intuitivo ou implícito, de um saber “prático” sobre *como se faz* algo. Podemos entender muito bem de uma coisa sem saber *em que* consistem essas competências. Em contrapartida, o “saber o quê” está implicitamente ligado ao “saber por quê” e remete nesse sentido a justificações potenciais. Quem pensa dispor de um saber admite a possibilidade de cumprir pelo discurso as pretensões de verdade correspondentes. Em outras palavras: pertence à gramática da expressão “saber” a possibilidade de tudo o que sabemos ser criticado e fundamentado.

Isso não significa que opiniões ou convicções racionais sempre se constituem de juízos verdadeiros. Quem compartilha concepções que se revelam falsas não é *eo ipso* irracional; irracional é quem defende suas opiniões dogmaticamente, se prende a elas mesmo vendo que não pode fundamentá-las. Para qualificar uma opinião como racional basta que, no contexto de justificação dado, ela possa por bons motivos ser tida como verdadeira, ou seja, racionalmente aceita. Em sociedades pós-tradicionais ou sob condições de pensamento pós-metafísico, todo saber (isso também pertence hoje à gramática dessa palavra) é considerado falível na perspectiva de uma terceira pessoa, mesmo que performativamente, na perspectiva do participante, não possamos evitar ter por incondicionalmente verda-

deiro o saber afirmado. A despeito dessa natureza “platônica” do saber, a racionalidade de um juízo não implica sua verdade, apenas sua aceitabilidade fundamentada num contexto dado.

No entanto, a posse reflexiva de juízos verdadeiros não seria possível se não pudéssemos *representar* nosso saber, ou seja, exprimi-lo *em proposições*, e se não pudéssemos corrigi-lo e ampliá-lo, isto é: também *aprender* algo mediante o relacionamento prático com uma realidade que nos resiste. Nesse sentido, a racionalidade epistêmica *entrelaça-se* com o uso da linguagem e o agir⁵. Estou falando de uma estrutura epistêmica *central*, pois a estrutura proposicional depende de uma corporificação na linguagem e no agir; ela não é uma estrutura que *se sustenta a si mesma*. Um relacionamento racional com o saber só é possível graças à representação lingüística do que se sabe e à confrontação do saber com uma realidade no contato com a qual uma expectativa fundamentada pode falhar.

De um lado, podemos processar operativamente nosso saber, ou seja, precisar, elaborar, reconstruir, e sistematizá-lo, testá-lo quanto à consistência e à coerência, apenas se ele assumir uma forma simbolicamente tangível. (No nível reflexivo da ciência, em que se trata de formular teorias, é evidente a necessidade de organização lingüística do saber, e, conforme o caso, numa linguagem formal.) De outro lado, como salientam com razão Peirce e o pragmatismo, precisamos fazer uso de nosso saber na prática e implementá-lo mediante ações voltadas para fins, controladas pelo critério do sucesso, para poder aprender com experiências negativas. Aprendemos com decepções, na medida em que processamos surpresas com faculdade de juízo abduativa e revisamos o saber tornado problemático. (No nível reflexivo da ciência, essas surpresas, que cumprem processar produtivamente, são geradas metodologicamente; é especialmente no agir experimental que se vê a relação das evidências de decepção falsificadora com a ação⁶.)

5. Isso explica a pleora de modos de usar o termo “racional” na linguagem da formação; cf. os diferentes “tipos de racionalidade” em H. Lenk, H. F. Spinner, “Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick”, in H. Stachowiak (ed.), *Handbuch pragmatischen Denkens*, Hamburg 1989, pp. 1-31.

6. H. Brown, *Rationality*, London, 1988; cf. também um trabalho anterior de H. Schnädelbach, “Über den Realismus”, *Zschr. f. allg. Wiss.-theorie*, III, 1972, pp. 88ss.

(3) *Racionalidade teleológica*

Todo agir é intencional; uma ação pode ser entendida como a execução da intenção de um ator que decide segundo seu livre-arbítrio. O agir tem uma estrutura teleológica, pois toda intenção de ação aspira à realização de uma meta estabelecida. A racionalidade do agir não se mede, por sua vez, pelo fato de o estado que surge factualmente no mundo como consequência da ação coincidir com o estado intencionado e preencher as condições de sucesso correspondentes, mas pelo fato de o ator ter alcançado esse resultado com base em meios deliberadamente escolhidos e empregados (ou pelo fato de que poderia alcançá-lo normalmente sob condições adequadamente percebidas). Desse modo, um ator bem-sucedido agiu racionalmente se (a) sabe por que teve êxito (ou por que teria podido realizar a meta estabelecida sob condições normais), e se (b) esse saber motiva (ao menos em parte) o ator de modo tal que ele execute sua ação por razões que ao mesmo tempo podem explicar seu êxito possível.

A deliberação que pode, a um só tempo, justificar e motivar uma ação racional tem no caso mais simples a forma de uma inferência prática: diante de preferências dadas, A intenciona na situação S produzir o estado p; sob circunstâncias dadas, A encara a aplicação dos meios M como cumprimento de uma condição necessária ou suficiente para produzir p com determinada probabilidade; ou seja, A executa uma ação que mobiliza os meios escolhidos⁷. Já vimos que o saber, no sentido estrito, exige ser possuído reflexivamente e relacionado a justificações possíveis; de modo correspondente, o agir racional orientado a fins exige ser possuído reflexivamente e adaptado a justificações possíveis, a intenção da ação determinante — exige-se um cálculo do sucesso da ação. Há, mais uma vez, uma relação de remissão mútua entre a racionalidade do agir e o fórum de um discurso perante o qual podem ser testadas as razões de decisão que foram determinantes *ex ante* para um ator. A teoria da escolha racional trata dos aspectos modeláveis dos problemas de decisão de sujeitos agentes que se orientam egocentricamente por suas preferências e expectativas de sucesso.

A racionalidade da atividade orientada a fins se entrelaça com ambas as outras estruturas do saber e da fala. Pois as deliberações práticas pelas

quais se planeja uma ação racional dependem do suprimento de informações confiáveis (sobre eventos aguardados no mundo ou sobre a conduta e as intenções de outros atores) — ainda que os atores que agem racionalmente de modo orientado a fins devam, em geral, se contentar com informações altamente incompletas. De outro lado, tais informações podem ser inteligentemente processadas apenas no *medium* da representação lingüística, ou seja, referir-se a máximas de decisão e a fins que, por sua vez, são selecionados à luz das preferências dos atores. Isso é bem nítido num tratamento teórico de problemas de decisão complexos. Mas intenções de ação elementares e inferências práticas simples também são lingüisticamente estruturadas. Do mesmo modo que o saber proposicional depende do uso de proposições enunciativas, o agir intencional depende essencialmente do uso de proposições intencionais.

(4) *Racionalidade comunicativa*

Não à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões lingüísticas é inerente uma racionalidade de um tipo peculiar, irreduzível tanto à racionalidade epistêmica do saber (como pensa a semântica clássica da verdade) como à racionalidade orientada a fins do agir (como supõe a semântica intencionalista). Essa *racionalidade comunicativa* exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo.

O uso comunicativo de expressões lingüísticas não serve apenas para exprimir intenções de um falante, mas também para representar estados de coisa (ou supor sua existência) e estabelecer relações interpessoais com uma segunda pessoa. Nisso se espelham os três aspectos do entender-se/com alguém/a respeito de algo. O que o falante quer dizer com uma expressão vincula-se tanto com o que é literalmente dito quanto com a ação como a qual deve ser visto o dito. Há então uma relação tripartite entre a significação de uma expressão e (a) o *que se quer dizer* com ela, (b) o *que se diz* nela e (c) a *forma de sua aplicação* na ação de fala. Com seu ato de fala, o falante procura se entender a respeito de algo com um ouvinte.

7. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, 1991, pp. 83-132.

Essa meta, que se pode chamar ilocucionária, comporta dois níveis: o ato de fala deve primeiro ser compreendido pelo ouvinte e então — se possível — aceito. A racionalidade do uso lingüístico orientado para o entendimento mútuo depende então de os atos de fala serem de tal modo compreensíveis e aceitáveis que, por meio deles, o falante alcance (ou possa alcançar sob circunstâncias normais) êxitos ilocucionários. Mais uma vez, chamamos racionais não apenas atos de fala válidos, mas todos os atos de fala inteligíveis pelos quais o falante pode assumir, sob condições dadas cada vez, uma garantia *crível* de que as pretensões de validade levantadas poderiam, se necessário, ser cumpridas discursivamente. Também aqui há uma relação interna entre a racionalidade do ato de fala e sua justificação possível. É apenas em argumentações que as pretensões de validade implicitamente levantadas com um ato de fala podem ser tematizadas como tais e examinadas com base em razões.

Metas ilocucionárias não podem ser descritas como estados que poderiam ser provocados mediante intervenções no mundo objetivo. Por isso, não podemos conceber as metas ilocucionárias do entendimento mútuo, por assim dizer imanentes à linguagem, como efeitos perlocucionários que o falante suscita no ouvinte com seu ato de fala exercendo nele uma influência causal. A esse respeito, três observações. As metas ilocucionárias não podem ser definidas de modo independente dos meios lingüísticos do entendimento mútuo; como esclareceu Wittgenstein, o *telos* do entendimento mútuo é inerente ao próprio *medium* lingüístico. Ademais, o falante não pode intencionar sua meta como algo a ser provocado causalmente, pois o “sim” ou “não” do ouvinte são tomadas de posição racionalmente motivadas; os participantes da comunicação desfrutam a liberdade do poder-dizer-não. Por fim, falante e ouvinte defrontam-se adotando, cada um, uma atitude performativa como primeira e segunda pessoas, não como antagonistas ou objetos no mundo de entidades *a respeito das* quais falam. Na medida em que pretendem se entender um com o outro sobre alguma coisa, suas metas ilocucionárias se encontram além do mundo objetivo no qual podem, como atores observadores, intervir por meio de uma atividade orientada a fins. Entretanto, como eventos localizáveis no tempo e no espaço, os atos de fala pertencem simultaneamente ao mundo objetivo, no qual *também* podem, a exemplo de todas as ações teleológicas, ocasionar algo, a saber, efeitos perlocucionários.

O falante deseja que o destinatário aceite como válido o que é dito; isso é decidido pelo sim ou pelo não do destinatário à pretensão de validade que o falante levanta para o dito com seu ato de fala. O que torna aceitável a oferta do ato de fala são, em última análise, as razões que o falante, no contexto dado, poderia apresentar para a validade do dito. A racionalidade inerente à comunicação repousa, portanto, na conexão interna entre (a) as condições que tornam válido um ato de fala, (b) a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e (c) a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade.

Para esgotar o inventário das pretensões de validade possíveis, recomenda-se partir da questão heurística seguinte: em que sentido os atos de fala podem ser negados *em sua totalidade*? Nisto, deparamos com exatamente três tipos de pretensões de validade: pretensões de verdade relativas a fatos que afirmamos com referência a objetos no mundo objetivo; pretensões de veracidade de enunciados que revelam vivências subjetivas às quais o falante tem acesso privilegiado; por fim, as pretensões de correção de normas e prescrições, que merecem reconhecimento num mundo social intersubjetivamente partilhado⁸.

II

Modalidades do uso lingüístico

O êxito ilocucionário de um ato de fala mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo que a pretensão de validade levantada por meio dele encontra. Pressupõe-se aqui uma situação de comunicação em que os envolvidos podem assumir, a cada vez, os papéis de falante e de ouvinte (e, se necessário, de um terceiro presente), ou seja, os papéis da primeira, da segunda e da terceira pessoas. Essa distribuição de papéis, prevista na lógica do sistema dos pronomes pessoais, é essencial para a racionalidade comunicativa corporificada em processos do entendimento mútuo. Isso se vê na comparação entre o uso lingüístico orientado ao entendimento mútuo e o uso de expressões lingüísticas que não é talhado para a comu-

8. J. Habermas (1988), p. 148.

nicação (1). Em conexão com essa diferença entre o uso comunicativo e o não-comunicativo da linguagem, faço distinções no próprio conceito de “entendimento mútuo” (2).

(1) *Uso comunicativo versus uso não-comunicativo da linguagem*

O uso epistêmico e o uso teleológico da linguagem, discutidos em I.2 e I.3, não dependem de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte envolvidos numa situação de comunicação. Os atos ilocucionários e as pretensões de validade a eles vinculadas e *talhadas para o reconhecimento intersubjetivo* não desempenham um papel essencial nem no uso lingüístico epistêmico, que serve primariamente à representação do saber, nem no cálculo de êxitos de ação; pois aqui os usuários da linguagem não perseguem metas ilocucionárias. Embora a linguagem, em todo caso, deva ser conquistada comunicativamente, as expressões lingüísticas *podem* em tais casos ser empregadas monologicamente, isto é, sem referência a uma segunda pessoa. Que no uso lingüístico puramente epistêmico ou teleológico os aspectos pragmáticos carecem de relevância é algo que se mostra na estrutura das proposições enunciativas e intencionais, que são as que essencialmente se aplicam neste caso. Pois elas, diferentemente de, por exemplo, perguntas ou imperativos, não se referem por natureza a destinatários; seu conteúdo semântico existe independentemente dos atos ilocucionários em que elas podem se encaixar — razão pela qual também podem ser exaustivamente analisadas pela semântica formal⁹.

Compreende-se uma proposição enunciada aplicada em sentido epistêmico, quando se conhecem as condições de verdade e se sabe portanto quando são verdadeiras. Nesse caso, também se recomenda a noção, comum na lógica, de atribuição de “valores de verdade”, porque a força assertórica de atos afirmativos não se vincula por natureza a tais proposições monologicamente empregadas. Quando o objetivo é a pura representação, fazemos abstração do engaste da *proposição* enunciativa num ato de fala; em outras palavras, desconsideramos uma possível situação

9. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976, pp. 497ss.

comunicativa em que um falante *afirmaria* o enunciado “p” com o propósito de conseguir o assentimento de um destinatário¹⁰. Uma proposição enunciativa epistemicamente empregada serve à representação de um estado de coisas ou de um fato. Para o objetivo de tal *representação*, basta que o autor *dê a entender* (seja para quem for) que ele pondera “p” ou o tem por verdadeiro. Em contrapartida, *afirmando* um fato, um falante envolvido numa comunicação não apenas pretenderia dar a conhecer que ele próprio considera “p” verdadeiro, mas perseguiria a meta ilocucionária de que o outro *reconhecesse* “p” como verdadeiro.

Ocorre algo semelhante com as proposições intencionais, empregadas para um planejamento de ação monológico. Compreende-se uma proposição intencional que estrutura uma atividade orientadas a fins, quando se conhecem as condições de êxito, ou seja, quando se sabe sob quais circunstâncias ela se torna verdadeira. Condições de êxito são condições de verdade interpretadas em função de um ator. Como no caso das proposições declarativas epistemicamente aplicadas, basta, para compreender essas proposições intencionais pragmaticamente aplicadas, relacionar as proposições a algo no mundo objetivo, ou seja, conhecer o estado de coisas e a direção de ajuste (*direction of fit*). A elas não se vincula *per se* uma força ilocucionária; elas só a obtêm se o ator *anuncia* suas intenções numa situação de comunicação, ou seja, se as manifesta com o objetivo ilocucionário de que os outros *levem a sério* suas intenções e contem com sua execução.

O uso não-comunicativo da linguagem para fins de pura representação ou de um plano de ação realizado *in mente* deve-se, no entanto, a um ato de abstração, que apenas suspende a referência, *virtualmente sempre dada*, de enunciados a pretensões de verdade ou de intenções à seriedade das resoluções. É o que se vê tão logo representações ou planos de ação são postos em questão. Espera-se então do autor que ele justifique suas deliberações monológicas discursivamente *diante dos outros*, ou seja, que as justifique no fórum público da argumentação. Por certo, tais argumen-

10. Cassirer associou a “função semântica” ao uso epistêmico da linguagem que, na ciência, assume a forma específica da representação matemática de regularidades ou dos “pensamentos” fregianos: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. III, Darmstadt, 1958, pp. 329ss [ed. br.: *A filosofia das formas simbólicas*, Martins Fontes, São Paulo, 2001].

tações também podem ser levadas a cabo *in foro interno* — do mesmo modo que podemos dirigir imperativos categóricos a nós mesmos. Mas argumentos e solicitações são originariamente de natureza pragmática e, por isso (diferentemente das proposições declarativas e intencionais), só podem ser interiorizados *juntamente* com as relações interpessoais inerentes a sua significação. Proposições e intenções podem ser despidas do sentido ilocucionário dos atos de asserção e de anúncio sem perder seu sentido, ao passo que uma solicitação sem componente ilocucionário deixa de ser uma, mesmo *in foro interno*. (Pois, neste caso, eu, no papel de primeira pessoa, dirijo uma solicitação a mim como segunda pessoa fictícia.)

A racionalidade comunicativa não se corporifica num processo de entendimento mútuo fundado sobre pretensões de validade senão quando falante e ouvinte se entendem (querem se entender) a respeito de algo no mundo numa atitude performativa — voltada para segundas pessoas. A diferença em relação ao uso lingüístico não-comunicativo resulta do acréscimo de uma pretensão de validade *com a qual um falante confronta um ouvinte*. Aqui, sua meta ilocucionária não consiste em dar a conhecer ao destinatário sua dupla intenção de que ele (intenção 1) tem “p” por verdadeiro (ou gostaria de realizar “p”) e de que (intenção 2) gostaria de fazê-lo saber disso; ele quer, antes, comunicar ao destinatário o fato (ou a intenção) “p” de tal modo que este se convença “que p” (ou que leve a sério “que F realizará p”). O sentido ilocucionário de um proferimento não é o de que o ouvinte tome conhecimento da opinião (ou intenção) de F, mas o de que ele chegue à mesma concepção de F (ou de que leve a sério o anúncio de F). Para que F alcance sua meta ilocucionária, não basta que O conheça as condições de verdade (ou de sucesso) de “p”; O também deve compreender o sentido ilocucionário de afirmações (ou de declarações de intenção) e, se possível, aceitar as pretensões de validade correspondentes.

No caso de uma afirmação, o falante levanta uma pretensão de verdade para o que é dito. O ouvinte vai tomar posição com “sim” em relação a ela (do modo mais implícito que seja) apenas se considerar fundamentado o que é dito ou, ao menos, considerar digna de crédito a garantia assumida pelo falante de, se necessário, apresentar boas razões para convencê-lo do fato afirmado. No caso da pretensão de validade de uma declaração de intenção, o ouvinte levará a sério a intenção anunciada se

estiver convencido de que o falante pensa o que diz e tem boas razões para tornar verdadeiro seu anúncio: ele admite a seriedade do proferimento e considera fundamentada a intenção de F (do ponto de vista deste).

(2) *Uso da linguagem orientado ao acordo versus uso da linguagem orientado ao entendimento mútuo*

Ora, há uma diferença entre a situação em que existe entre os envolvidos um acordo sobre um fato e aquela em que ambos *simplesmente se entendem* sobre a séria intenção de F. O *acordo* no sentido estrito só é então alcançado se os envolvidos podem aceitar uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões, enquanto um entendimento mútuo acontece mesmo quando um vê que o outro, à luz de suas preferências, tem sob circunstâncias dadas boas razões para a intenção declarada, isto é, razões que são boas *para ele*, sem que o outro precise se apropriar delas à luz de suas próprias preferências. Razões que são independentes do ator permitem um modo de entendimento mútuo mais forte do que razões que lhe são relativas. A seguir, vou comparar (a) declarações de intenção e imperativos simples com (b) promessas, declarações e ordens, para diferenciar o uso comunicativo da linguagem segundo um modo “fraco” e um “forte” de entendimento mútuo.

(a) Como dissemos, a pretensão de validade levantada por um ato assertivo para uma proposição “p” encontra reconhecimento intersubjetivo apenas se todos os envolvidos estão convencidos de que “p” pelas *mesmas* razões. Enquanto falante e destinatário, cada um por razões diferentes, aceitam “p” como verdadeiro e sabem, um do outro, que elas representam boas razões para um ou para o outro, a pretensão de verdade levantada para “p” e dependente do reconhecimento *intersubjetivo* não será aceita *como tal*. Visto que uma competição *discursiva* pelo melhor argumento almeja, por razões conceituais, acordo e não compromisso, o resgate discursivo da pretensão de validade fica suspenso até o momento em que razões *independentes do ator* tornam, em princípio, a pretensão de verdade racionalmente aceitável para todos os envolvidos. As coisas se passam de outro modo com o anúncio unilateral de uma ação fundada sobre uma intenção arbitrária ou com imperativos simples (“Viajarei amanhã”

ou “Sente-se”). Embora esses proferimentos sejam inequivocamente atos ilocucionários, seria contra-intuitivo supor que um falante queira produzir algum “consenso” por meio deles. Ele não pode confiar num acordo para expressões volitivas unilaterais. Não obstante, mesmo nesses casos, podemos falar, num sentido mais fraco, de “entendimento mútuo” entre interlocutores, porque aqui também estão em jogo pretensões de validade, que um levanta e o outro pode aceitar ou rejeitar.

No caso de anúncios ou declarações de intenção, o ator pode conseguir assentimento se provar que a ação intencionada é uma ação *racional* à luz de suas preferências (sob circunstâncias dadas e meios disponíveis). Para tal entendimento mútuo, a racionalidade teleológica assume um papel mediador. Pois então o ouvinte tem boas razões de levar a sério o anúncio, ainda que *não torne suas* as razões para a resolução declarada. De modo geral, compreende-se o conteúdo proposicional de um anúncio quando se conhecem as condições de sucesso de “p”; mas só se compreende seu sentido ilocucionário quando se reconhece por que se leva a sério como um anúncio a intenção declarada, ou seja, por que se deve contar com sua execução. É claro, o ouvinte, se for o caso, aceita o anúncio como proferimento a ser levado a sério pelas mesmas razões que o ator; mas, como se pressupõe, trata-se de razões *relativas ao ator*, as quais demonstram que para ele e *de seu ponto de vista* a ação anunciada é racional — e por isso provável para o destinatário. Não se pode falar aqui de “acordo”, pois as razões para a sinceridade da intenção podem ser qualificadas como boas razões apenas sob premissas que valem para o ator, mas não para o destinatário. Podemos chamar tais razões de “publicamente inteligíveis” — diferentemente de universalmente aceitáveis. O que para o ator são boas razões para intencionar uma ação são, para o destinatário, boas razões para não duvidar da intenção dele.

Mais uma vez, as coisas se passam de modo diferente, mas com efeito semelhante, para as solicitações. Não há um uso não-comunicativo de proposições contendo solicitações, pois os imperativos são originariamente de natureza pragmática. Seu sentido ilocucionário consiste no fato de um falante querer levar um destinatário, ou seja, uma *outra* pessoa, a realizar “p”. Compreende-se o conteúdo proposicional de uma solicitação quando se conhecem as condições de sucesso da ação correspondente; para compreender seu sentido ilocucionário, deve-se, contudo, saber por que

o falante (como no caso de uma declaração de intenção) pensa sinceramente o que diz, e por que ele acredita, além disso, ter o direito de esperar que o destinatário cumpra sua solicitação. Uma solicitação é, então, racional apenas quando (abstraindo de sua exequibilidade) o ator tem boas razões para supor que o destinatário tem razões para não se opor à sua solicitação. Essas razões suplementares são também relativas ao ator; dessa vez são razões que o falante atribui ao destinatário como boas razões para este, na medida em que recorre a sanções para o caso de negligência ou a gratificações para o caso da execução da ação desejada. Como ocorre em declarações de intenção, nos atos de solicitação as conseqüências de ação a ser racionalmente esperadas (mas agora avaliadas positiva ou negativamente na perspectiva do ouvinte) também fazem parte das razões relativas ao ator que falam a favor da racionalidade de tais proferimentos.

Anúncios e solicitações não almejam o acordo. Não obstante, eles se movem no horizonte de um entendimento mútuo baseado em pretensões de validade — e, com isso, ainda no âmbito da racionalidade comunicativa. Por certo, a aceitabilidade das pretensões de validade é mediada pela racionalidade dos fins que, para o ator orientado ao sucesso, é inerente ao seu projeto ou à sua decisão; mas o sucesso ilocucionário se mede, mais uma vez, pelas pretensões de verdade e veracidade, ainda que apenas em referência às preferências do falante (ou em conexão com as preferências atribuídas pelo ator ao ouvinte). O ouvinte parte do pressuposto de que o falante pensa o que diz e o tem por verdadeiro. Por isso, as declarações de intenção e as solicitações podem ser caracteristicamente contestadas sob ambos os aspectos de veracidade e de pertinência de pressupostos de existência:

- (1) Amanhã assinarei o contrato em Tóquio.
- (1') Você deve estar zombando de mim.
- (1'') Até amanhã você absolutamente não poderá estar em Tóquio (por causa da diferença de fuso horário).
- (2) Dê-me agora o dinheiro de que preciso.
- (2') No fundo você não quer dinheiro algum, mas algo bem diferente (isto é, atenção).
- (2'') Não posso arranjar tanto dinheiro em tão pouco tempo.

(b) O *modus* do uso lingüístico precisaria, com efeito, alterar-se, tão logo a verdade das próprias asserções pressupostas em tais anúncios e

solicitações fosse tematizada. Tal mudança de tema necessitaria da passagem para a orientação por um “acordo” que fosse além do mero “entendimento mútuo”. Essa passagem do uso da linguagem baseado no entendimento mútuo para o uso baseado no acordo pode, com auxílio dos exemplos apresentados, ser ilustrado de outra maneira. Pois há neles outra *possibilidade* de negação:

(1^o) Falta-lhe a boa vontade de assumir essa difícil obrigação.

(1^o) Você não tem nenhuma autoridade para isso.

(2^o) Não, não lhe devo nada.

Com isso, no entanto, atribui-se outro significado ilocucionário aos atos de fala. Pois agora a negação de (1) e (2) se refere a pretensões de validade normativa, que só entram em jogo quando proposições de intenção e solicitação são “incrustadas” em contextos normativos e “autorizadas” por um pano de fundo desse tipo. O anúncio da assinatura do contrato poderia ser um ato de fala comissivo, por exemplo uma promessa pela qual o ator se compromete a fazer algo; ou um ato de fala declarativo, com o qual o falante se encarrega de uma tarefa institucional (por exemplo, do dever de anúncio que cabe ao porta-voz do corpo). A solicitação à entrega do dinheiro pode significar o pedido de um amigo, a ordem de um superior, a exigência de um credor etc.

Graças a tal cobertura, as declarações de intenção e os imperativos se transformam em expressões de vontade *normativamente autorizadas*, tal como uma promessa, uma declaração, uma ordem etc. Com isso se alteram o sentido ilocucionário e a base de validade dos proferimentos. Pois razões normativas determinam não as ponderações prudenciais de sujeitos que decidem *arbitrariamente*, mas as resoluções de pessoas que podem *determinar sua vontade* e, portanto, assumir obrigações. Elas não são — como no caso de declarações de intenção “nuas” ou “imperativos” simples — razões relativas ao ator para um comportamento próprio (ou alheio) racional orientado a fins; como no caso de asserções, são razões independentes do ator, contudo não razões para a existência de estados de coisa, mas para o cumprimento de expectativas normativamente obrigatórias. A atos de fala reguladores como promessas, declarações e ordens vincula-se uma pretensão de validade que deve ser resgatada em discursos práticos. Para compreender o sentido ilocucionário de tal ato de fala,

é preciso conhecer o contexto normativo que explica por que um ator se sente autorizado ou obrigado a determinada ação ou por que ele pode contar com o cumprimento de uma solicitação por parte do destinatário. Na medida em que os envolvidos reconhecem intersubjetivamente um pano de fundo normativo (por exemplo, na moldura de um mundo da vida comum), eles podem aceitar a validade de atos de fala reguladores pelas *mesmas* razões.

No entanto, diferentemente do consenso epistemicamente atingido, esse pano de fundo normativo pode ser compreendido mais como ponto de partida do que como resultado: no caso de atos de fala reguladores, ele serve como reservatório de razões partilhadas, enquanto no caso de atos de fala constativos as próprias razões servem como veículo para a obtenção de um acordo racionalmente motivado. Em todo caso, é isso o que ocorre com um consenso axiológico existente no horizonte de tradições espontâneas. Em atos de fala morais, estabelece-se contudo uma certa analogia com o acordo epistêmico *alcançado* no nível pós-tradicional de fundamentação, em que tal consenso não é mais auto-evidente, de modo que as próprias normas justificadoras precisam de fundamentação. (Gostaria apenas de mencionar, aqui, que o que normalmente tratamos sob o título de “razão prática” não é nenhum fenômeno elementar, mas remete a um entrelaçamento operado na moldura de interações sociais entre racionalidade epistêmica, teleológica e comunicativa).

III

Agir comunicativo *versus* agir estratégico

Comparei anúncios e imperativos “nus” ou “simples” com aqueles incrustados num contexto normativo para fazer uma distinção na dimensão do entendimento mútuo e lançar luz sobre dois tipos de uso comunicativo da linguagem. Precisamos ver agora como essa distinção age sobre a função de coordenação da ação. Até agora, consideramos apenas atos de fala, ou seja, os proferimentos lingüísticos, incluindo o aspecto sob o qual eles *próprios* constituem ações. Mas a racionalidade comunicativa corporificada em atos ilocucionários também se estende, para além de proferimentos verbais, a ações ou interações sociais. (De qualquer modo, uma

classe especial, a das ações sociais normativamente reguladas, já entrou em nosso campo de visão com as forças ilocucionárias de atos de fala regulativos.) Com Max Weber, podemos de modo geral definir as ações sociais pelo fato de agentes, na perseguição de seus próprios planos de ação, também se orientarem pelo agir esperado de outras pessoas. Falamos então de *agir comunicativo* quando agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo lingüístico, ou seja, quando eles os coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias dos atos de fala (1). No agir estratégico, esse potencial de racionalidade comunicativa permanece inutilizado, mesmo quando as interações são lingüisticamente mediadas. Como aqui os envolvidos coordenam seus planos de ação mediante uma influência recíproca, a linguagem não é empregada comunicativamente no sentido já explicado, mas de forma orientada a *conseqüências*. Para a análise desse uso da linguagem, as chamadas perlocuções fornecem uma chave apropriada (2).

(1) *Dois tipos de agir comunicativo*

Falo de agir comunicativo num sentido *fraco*, quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais; falo do agir comunicativo num sentido *forte* tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins. Pois então os envolvidos fazem referência a orientações axiológicas intersubjetivamente partilhadas que determinam sua vontade para além de suas preferências. No agir comunicativo em sentido fraco, os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade e veracidade; no sentido forte, eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas. Nesse caso, pressupõe-se não só livre-arbítrio, mas também autonomia no sentido de liberdade de determinar a vontade própria com base em discernimentos normativos.

Em ambos os casos observados de expressões da vontade não inseridas num contexto normativo, as proposições de intenção e solicitação já são empregadas comunicativamente, ou seja, com a meta ilocucionária de levar o ouvinte a um assentimento racionalmente motivado. Aqui, no

entanto, os agentes que agem de forma orientada ao sucesso só podem coordenar seus planos de maneira que um aceite a *seriedade* das intenções ou das solicitações do outro (como também a *verdade* das opiniões aí implicadas). Estão em jogo duas pretensões de validade: a sinceridade do projeto ou da decisão e a verdade da opinião expressa. Nessa fase, a busca do acordo ainda não se estende a pretensões de validade normativas. É característico do sentido fraco da coordenação de ação orientada ao entendimento mútuo o caráter limitado do acordo, que não deve ser alcançado por meio das próprias intenções e preferências motivantes, mas de sua racionalidade orientada a fins. Nesse sentido, o entendimento mútuo significa apenas que o ouvinte compreende o conteúdo da declaração de intenção ou da solicitação e não duvida de sua seriedade (nem de sua exeqüibilidade). A base do entendimento mútuo eficaz para a coordenação da ação é tão-somente a aceitação da pretensão de veracidade levantada para uma declaração de intenção ou solicitação, pretensão autenticada pela racionalidade reconhecível do projeto ou da decisão.

Essa base comum restringe o arbítrio dos agentes orientados ao sucesso apenas na medida em que esperam um do outro a renúncia a qualquer intenção enganadora (permitidas no agir estratégico). Mas no agir comunicativo de sentido fraco, os agentes ainda não esperam um do outro que se orientem por normas ou valores comuns e assumam obrigações mútuas. Falo de um agir comunicativo no sentido forte apenas quando se pode criticar um ato ilocucionário sob todas as três pretensões de validade, não importando se a pretensão de validade normativa é explicitamente levantada, como nos atos de fala reguladores (ordens, promessas), ou se permanece implícita. Asserções e confissões que levantam explicitamente pretensões de verdade e veracidade também podem ser, do ponto de vista do contexto normativo do proferimento, criticadas como deslocadas, indecentes, embaraçosas etc., em suma, como normativamente inapropriadas. Elas infringem as relações interpessoais legitimamente reguladas de um mundo social a que pertencem em comum os interlocutores.

Atos de fala reguladores tomam emprestadas de tais contextos normativos as condições nas quais o falante pode se ver autorizado a proferir instruções, ordens, solicitações, conselhos, pedidos, promessas, contratos, negociações, anúncios etc. Nesse sentido, as pretensões de correção a que se vinculam atos ilocucionários desse tipo apóiam-se em algu-

ma coisa num mundo social, de modo análogo ao que pretensões de verdade de atos de fala constativos se apóiam em algo no mundo objetivo (ainda que normas não sejam “controversas” do mesmo modo que fatos, e absolutamente não dependam dos sujeitos agentes do mesmo modo que as entidades a que nos referimos quando declaramos fatos sobre elas.) Nas condições do pensamento pós-metafísico, as pretensões de correção normativa de proferimentos podem, em todo caso, ser — a exemplo das pretensões de verdade — resgatadas discursivamente, e isso mediante razões que são as *mesmas* para todos os participantes do mundo social correspondente. O objetivo nesses casos é um acordo normativo; e, diferentemente do entendimento mútuo sobre a seriedade (e exequibilidade) de projetos e decisões, o acordo normativo se estende não só às premissas relativas ao agente em nome das quais este persegue metas de ação arbitrariamente escolhidas, mas também à modalidade da seleção de metas legítimas, modalidade que é independente do agente. No agir comunicativo em sentido forte, os envolvidos não só partem do pressuposto de que se orientam por fatos e dizem o que consideram verdadeiro e o que pensam, mas também da idéia de que perseguem seus planos de ação apenas dentro dos limites de normas e valores vigentes.

Na base do agir comunicativo em sentido fraco está a suposição de um mundo objetivo que é o mesmo para todos; no agir comunicativo em sentido forte, os envolvidos contam ademais com um mundo social intersubjetivamente partilhado por eles. Por certo, para enunciados assertóricos não se conta menos com um acordo do que para enunciados normativos; é preciso que declarações de fatos e sentenças deontológicas possam se tornar inteligíveis para todos os envolvidos pelas mesmas razões. Mas o acordo cognitivo sobre fatos obriga os interlocutores apenas a levar em consideração, no curso da interação entre eles, essas circunstâncias consentidas; diferentemente do acordo normativo, o cognitivo não afeta a maneira como os agentes escolhem e perseguem as metas de sua ação: não importa saber se se orientam exclusivamente por suas próprias preferências ou também por normas obrigatórias (e valores apreciados por todos os membros). Enquanto no agir comunicativo em sentido fraco apenas atos de fala constativos e expressões de vontade sem autorização normativa entram em jogo, o agir comunicativo em sentido forte exige um uso da linguagem que também se refira a algo num mundo social. De

resto, também estão incluídas aí as expressões que, diferentemente das declarações de intenção e das solicitações, não fazem referência a ações (futuras): por exemplo, as expressões de sentimento.

(2) *Perlocuções, uso da linguagem orientado a conseqüências esperadas e agir estratégico*

A racionalidade comunicativa corporifica-se em jogos de linguagem em que os envolvidos tomam posição em relação a pretensões de validade criticáveis. Nas formas “fracas” do uso comunicativo da linguagem e do agir comunicativo, a racionalidade comunicativa entrelaça-se com a racionalidade teleológica de agentes orientados pelo sucesso, mas sempre de modo que as metas ilocucionárias dominem os sucessos “perlocucionários” que, conforme o caso, são também ambicionados. Chamamos “perlocutórios” os efeitos de atos de fala que, eventualmente, também podem ser obtidos de maneira causal por ações não-lingüísticas. A seguir me interessam (a) atos de fala desse tipo e (b) tais interações em que se inverte a relação de dependência existente entre metas e efeitos ilocucionários, e metas e efeitos perlocucionários. Nisto, a racionalidade comunicativa passa para segundo plano e revela lacunas que, por contraste, permitem que sobressaia a força de obrigação particular inerente a atos ilocucionários.

(a) Gostaria inicialmente de distinguir três classes de sucessos perlocucionários. Efeitos perlocucionários₁ resultam gramaticalmente do conteúdo de um ato ilocucionário bem-sucedido — por exemplo, quando se executa uma ordem válida, se mantém uma promessa, se realiza uma intenção anunciada ou quando asserções e confissões se ajustam à interação de modo coerente. Aqui, as metas ilocucionárias regem as perlocucionárias. Em contrapartida, efeitos perlocucionários₂ são conseqüências não gramaticais, ou seja, contingentes de um ato de fala, mas que se dão apenas em virtude de um sucesso ilocucionário — por exemplo, quando uma notícia, segundo o contexto, alegra ou assusta seu receptor ou quando uma solicitação suscita oposição, uma confissão desperta dúvida etc. Por fim, efeitos perlocucionários₃ só podem ser alcançados de maneira inconspícua para o destinatário; o sucesso de tal ação

estratégica que permanece latente para o outro lado também depende do sucesso manifesto de um ato ilocucionário.

As chamadas *perlocuções* constituem um caso especial, interessante para propósitos analíticos. Elas também precisam do veículo de atos ilocucionários bem-sucedidos; mas nesses casos desaparece até mesmo a dominância *aparente* da meta ilocucionária, necessária para a classe de efeitos perlocucionários mencionada por último¹¹.

O ato ilocucionário de uma afirmação

(3) *Você se comporta como um porco*

possui, à luz da meta perlocucionária *abertamente* perseguida de ferir o ouvinte, um outro sentido: pois, então, a afirmação vale como insulto, censura, difamação. De modo semelhante, atos ilocucionários, sejam quais forem, podem, conforme o contexto dado, ser considerados manifestações de escárnio ou desdém, porque a significação ilocucionária literalmente expressa é eclipsada e reinterpretada pela meta perlocucionária estabelecida de expor ao ridículo a pessoa abordada ou pelo efeito que tal exposição produz.

As ameaças constituem um tipo especial de perlocuções. O ato ilocucionário do anúncio de uma sanção negativa condicionada adquire o sentido de uma ameaça pela referência explícita ao efeito perlocucionário₂ de intimidação. O sentido perlocucionário da intimidação põe na sombra o sentido ilocucionário do anúncio. Por isso, uma ameaça

(4) *Se você não der o dinheiro a Pedro, comunicarei a seu superior que...*

pode ser contestada não só como um anúncio “puro e simples”, com um sentido literal, sob o duplo aspecto da insinceridade da declaração de intenção e da falsidade do pressuposto de existência, mas também do ponto de vista das condições contextuais do efeito perlocucionário₂ aqui intencionado. (4) não pode ser negado apenas com auxílio das pretensões de validade literalmente levantadas com esse ato ilocucionário:

11. F. Hundsnur, “Streitspezifische Sprechakte”, *Protosoziologie*, fasc. 4, 1993, pp. 140ss.

(4') Você não pensa o que diz;

(4'') Você não tem nenhum meio de pressão contra mim.

Pode-se contestar também o contexto pressuposto pelo falante, dentro do qual (4) se tornaria somente uma ameaça para um determinado destinatário:

(4''') Você não pode me ameaçar com isso — ele já sabe disso há muito tempo...

Neste caso, o ato de fala não é exatamente *contestado*; aqui apenas se *explica* por que o efeito intencionado não ocorre e a perlocução permanece *ineficaz*. Só se podem contestar atos ilocucionários suscetíveis de ser *válidos* ou *inválidos*.

(No entanto, perlocuções desse tipo podem secundariamente ser reinseridas num contexto normativo: a condenação de faltas no sentido moral ou legal apela a um consenso normativo de fundo e, nesse sentido, visa ao acordo, a despeito da conotação pejorativa. Por isso — diferente das ações que, propriamente falando, nada dizem, mas apenas pretendem ferir alguém ao dizer algo —, tais repreensões inseridas num contexto normativo podem ser repudiadas por meio de razões. Mais ou menos o que se aplica a repreensões e condenações de ordem moral aplica-se, por exemplo, a ameaças punitivas por parte do Estado; por causa do consenso básico legitimador quanto às próprias normas penais, a punição ameaçada é vista como conseqüência de uma ordem jurídica para a qual se pressupõe um acordo.)

(b) Em contextos estratégicos de ação, a linguagem funciona, em geral, segundo o modelo de perlocuções. Aqui, a comunicação lingüística é *subordinada* aos imperativos do agir racional orientado a fins. Interações estratégicas são determinadas pelas decisões de atores orientados ao sucesso, que se *observam mutuamente*. Eles se encontram sob condições de uma dupla contingência, como antagonistas que, no interesse dos planos de ação de cada um, *exercem influência* um sobre o outro (normalmente sobre as atitudes proposicionais do outro). Eles suspendem as atitudes performativas de interlocutores, na medida em que assumem, da perspectiva de terceiras pessoas, os papéis de falante e ouvinte envolvidos. Desse ponto de vista, as metas ilocucionárias só são relevantes como condições de sucessos perlocucionários. Por conseguinte, sujeitos da ação estratégica que se co-

municam entre si não perseguem suas metas ilocucionárias sem reservas — como ocorre no uso comunicativo da linguagem.

Com isso cai também a estreita base de veracidade mutuamente presuposta: todos os atos de fala são privados de sua força de obrigação ilocucionária. Aqui não faltam apenas, como no agir comunicativo em sentido fraco, os contextos normativos partilhados e as correspondentes pretensões de correção normativa. Também as pretensões de verdade e veracidade levantadas com atos de fala não-reguladores já não almejam diretamente a motivação racional do ouvinte, mas pretendem que o destinatário tire suas *conclusões* a partir do que o falante lhe dá *a entender indiretamente*. Isso naturalmente só é possível se os envolvidos compreendem um ao outro, ou seja, se consomem parasitariamente um saber lingüístico comum (que eles adquiriram em contextos de agir comunicativo). No entanto, visto que estão suspensos os pressupostos do agir comunicativo, eles, com o auxílio dessa competência, só podem dar a entender o que pensam ou querem de maneira indireta. Por certo, sujeitos que agem estrategicamente supõem entre si que, na medida em que decidem racionalmente, eles baseiam suas decisões em opiniões que eles *mesmos* tomam por verdadeiras. Mas os *valores* de verdade pelos quais cada um deles se orienta do ponto de vista de suas próprias preferências e objetivos não se transformam em *pretensões* de verdade, talhadas para um reconhecimento intersubjetivo — sendo por isso pretensões que eles levantam publicamente, no comprometimento de resgatá-las por meio do discurso. (Entramos em contato com essa forma de entendimento mútuo indireto no relacionamento diplomático entre parte suspeitas ou em comunicações bélicas: por exemplo, na crise de Cuba, o proverbial “tiro de advertência” [em ameaça aos navios russos] precisou substituir a ausente força ilocucionária de um anúncio verbal por um sinal a partir do qual o adversário poderia concluir a seriedade das intenções americanas.)

IV

Racionalidade comunicativa e abertura lingüística ao mundo

Uma olhada nas conclusões das reflexões feitas até aqui mostra que não se pode estabelecer uma conexão precipitada entre racionalidade

comunicativa e linguagem. Nem todo uso da linguagem é comunicativo (cf. a primeira linha do esquema abaixo), e nem toda comunicação lingüística visa a entendimento mútuo na base de pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas (cf. a última linha):

TIPOS DE USO LINGÜÍSTICO

PROFERIMENTOS	MODO DE UTILIZAÇÃO
Proposições enunciativas e intencionais <i>in mente</i> (representação “pura” e planejamento “monológico” da ação)	não-comunicativo
Expressões de vontade não incrustadas em contexto normativo (imperativos simples, anúncios)	orientado ao entendimento mútuo
atos ilocucionários completos (normativos, constativos, expressivos)	orientado ao acordo
perlocuções	orientado às conseqüências (entendimento mútuo indireto)

As modalidades do uso lingüístico determinam, em associação com as diferentes atitudes dos agentes, quatro tipos de ação lingüisticamente estruturada, dos quais apenas dois corporificam uma racionalidade comunicativa (cf. a segunda e terceira linhas do esquema seguinte):

Uso da linguagem	TIPOS DE AÇÃO		
	objetivante	performativa	
não-comunicativo	intervenção dirigida a um objetivo	—	ação não-social
orientado ao entendimento mútuo	—	ação comunicativa no sentido fraco	} interações sociais
orientado ao acordo	—	ação comunicativa no sentido forte	
orientado às conseqüências	interações estratégicas	—	

Evidentemente, o *medium* da linguagem se estende para além dos limites da racionalidade comunicativa. A racionalidade epistêmica do saber, a racionalidade teleológica do agir e a racionalidade comunicativa do entendimento mútuo nos apresentam três aspectos autônomos da racionalidade, que se entrelaçam pelo *medium comum* da linguagem. Além disso, essas estruturas centrais estão numa relação de referência com a práxis discursiva (e com uma correspondente reflexividade da vida consciente das pessoas, como salienta, com razão, Schnädelbach): elas remetem ao nível da argumentação e da reflexão, que é a *instância que as põe à prova*. Mas o que a linguagem *como tal* tem a ver com a racionalidade de opiniões, ações, proferimentos comunicativos e pessoas?

Extraio um primeiro indício do fato de esses proferimentos serem incrustados no contexto de um mundo da vida que, por seu turno, é lingüisticamente estruturado. Falamos de “racionalização” não só (como Freud) no sentido de uma justificação ulterior de desejos e ações, mas também (como Max Weber) pensando na maneira de vida das pessoas e na forma de vida de grupos. Tais formas de vida compõem-se de práticas e de uma teia de tradições, instituições, costumes e competências que podem ser chamados “racionais”, na medida em que *fomentam* a solução de problemas que aparecem. Nesse sentido, formas de vida são, por certo,

candidatas à expressão “racionais” — mas apenas no sentido indireto de que formas de vida constituem o pano de fundo mais ou menos “favorável” à instituição de produções discursivas e ao desenvolvimento de capacidades reflexivas. Por essa via, elas podem fomentar capacidades para solução de problemas, as quais, por sua vez, possibilitam a formação de opiniões, ações e comunicações racionais.

A linguagem contribui para essa *possibilitação* do comportamento racional, graças à divisão categorial e à pré-estruturação gramatical da compreensão de uma comunidade lingüística, compreensão que se dá contra o pano de fundo do mundo da vida. Na medida em que os sujeitos que agem comunicativamente se entendem a respeito de algo no mundo objetivo, eles se movem sempre no horizonte de seu mundo da vida. Por mais alto que subam, o horizonte recua, de modo que nunca podem *trazer integralmente para diante de si* o mundo da vida e abarcá-lo com um só olhar, como se se tratasse do mundo objetivo. Não por acaso, esse ser-no-mundo analisado por Heidegger deixa-se ilustrar na notável semitranscendência de uma linguagem que, embora a possamos utilizar como um meio de comunicação, nunca está à nossa disposição: movemo-nos sempre em seu *medium* e — enquanto falamos — jamais podemos performativamente trazê-la na totalidade para o lado do objeto. Desse modo, o mundo da vida, que se articula, ele mesmo, no *medium* da linguagem, abre para seus membros um horizonte de interpretação para tudo o que eles podem experienciar no mundo, tudo aquilo a propósito do que se podem entender e com o que podem aprender.

Até aqui partimos da idéia de que a linguagem tem uma força estruturante para opiniões, ações e proferimentos comunicativos. Mas essa referenciação global “à” linguagem esconde a genuína contribuição que ela presta graças à sua produtividade de abertura ao mundo¹². Sem dúvida, a estrutura epistêmica central do enunciado pertence à semântica lógica das línguas naturais. As atitudes proposicionais do falante competente formam o núcleo estrutural do agir racional. E a racionalidade comunicativa exprime-se numa práxis de fala que, com seus papéis dialogais e pressupostos comunicativos, é talhada para uma meta ilocucionária: o

12. Quanto à função de abertura lingüística ao mundo, cf. C. Lafont, “Welterschließung und Referenz”, *Dt. Zeitschr. f. Philos.* n.º 41, 1993, pp. 491-505; J. Seel, “Über Richtigkeit und Wahrheit”, *ibidem*, pp. 509-524.

reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. Os diferentes aspectos da racionalidade que distinguimos espelham-se em estruturas lingüísticas. Mas, nitidamente, todo esse complexo de racionalidade, do qual depende a capacidade de interpretação e aprendizagem de uma sociedade em todas as suas dimensões, não é independente, precisando, ao contrário, de um pano de fundo formado pelo mundo da vida e cujo conteúdo é articulado no *medium* da linguagem — pano de fundo que fornece contextos e recursos mais ou menos apropriados para as tentativas de entendimento mútuo e solução de problemas.

A questão de saber em que sentido as formas de vida podem ser “racionais” volta a atenção para o processo circular que se dá entre, de um lado, o saber de interpretação adiantado pela linguagem, o qual de forma mais ou menos produtiva abre o acesso ao mundo para uma comunidade lingüística, e, de outro, os processos intramundanos de aprendizado, mais ou menos inovadores, possibilitados por esse saber e pelos quais se amplia o saber do mundo e se impulsiona a revisão do saber lingüístico prévio. Devemos distinguir aqui três níveis:

- o nível da articulação lingüística do horizonte do mundo da vida,
- o nível da práxis do entendimento mútuo no interior de tal mundo da vida intersubjetivamente partilhado e
- o nível do mundo objetivo formalmente suposto pelos interlocutores como a totalidade das entidades a respeito das quais se diz algo.

No nível médio, em que os sujeitos do agir comunicativo se entendem, no horizonte de seu mundo da vida, sobre alguma coisa no mundo, realiza-se a interação — que amplia o saber e muda as significações — entre abertura ao mundo e processos de aprendizado intramundanos.

A função de abertura ao mundo própria da linguagem, que nos faz ver tudo o que se encontra no mundo não só segundo determinadas relevâncias e certas considerações, mas também como elementos de um todo, como partes de uma totalidade categorialmente articulada, *refere-se*, por certo, à racionalidade, mas é de certo modo, ela mesma, a-racional. Isso não significa que ela é irracional. Mesmo uma renovação lingüisticamente criativa de nossa visão do mundo em seu conjunto, que nos faça ver velhos problemas numa luz inteiramente nova, não cai do céu, não é

um “destino do Ser”. Pois o saber lingüístico que nos abre um acesso ao mundo precisa resistir à prova continuamente; precisa pôr os sujeitos agentes em condição de chegar a bom termo com o que encontram no mundo e de aprender com os erros. Por outro lado, as revisões retroativamente desencadeadas por esse saber lingüístico interpretador do mundo não são um resultado automático de soluções de problema bem-sucedidas. A imaginação lingüística — Peirce falava de uma fantasia abduativa — é, antes, *estimulada* pelos fracassos de tentativas de solução de problemas e pelos bloqueios de processos de aprendizado.

A força de abertura ao mundo própria da linguagem não é racional nem irracional; como condição de possibilitação de um comportamento racional ela é, em si, a-racional. Esse caráter sempre foi menosprezado na história da filosofia. Em todo caso, o idealismo filosófico, de Platão a Heidegger, passando por Kant, sempre viu o *logos* em atividade na força totalizante da interpretação de mundo produzida por meio de conteúdos lingüísticos. Ele distinguiu essa “razão” como faculdade de conhecimento da totalidade e a *pôs acima* do “entendimento” (*Verstand*) visto como faculdade do tratamento racional de problemas que se colocam para nós no mundo. No paradigma ontológico, a razão era considerada a faculdade de uma apreensão contemplativa da ordem do ente como um todo. Na versão kantiana do paradigma mentalista, a razão sempre foi considerada a capacidade das Idéias, embora a força formadora de mundo dessas idéias fosse concebida como uma operação totalizante do sujeito transcendental. A dificuldade de se desprender do idealismo, até mesmo no paradigma lingüístico, é vista em Heidegger, que sempre concebe as aberturas epocais ao mundo como “eventos da verdade”. Apenas uma virada pragmático-lingüística sobriamente realizada permite aliviar a força da linguagem de formar e articular um mundo das pretensões de *conhecimento*.

A abertura lingüística ao mundo encontra-se numa relação *complementar* com as operações racionais dos sujeitos no mundo, os quais são falíveis, mas capazes de aprendizado. Nessa perspectiva, a razão pode se retirar para as idealizações de pretensões de validade e para as pressuposições do mundo feitas pela pragmática formal; ela renuncia a toda forma, por mais sub-reptícia que seja, de conhecimento totalizante, mas obriga as comunidades lingüísticas envolvidas em seus contextos contingentes do mundo da vida a antecipações universalistas de uma contida “trans-

condência interna”, que faz justiça ao caráter inegavelmente incondicional do que é tido-por-verdadeiro e do que se deve fazer.



Apêndice: sobre a teoria pragmática da significação

A distinção que fizemos entre as modalidades do uso lingüístico tem conseqüências para uma teoria pragmática da significação que modifica da seguinte maneira a tese fundamental da semântica da verdade desenvolvida por Frege e Wittgenstein: compreende-se um ato ilocucionário quando se sabe o que o torna aceitável e quais são as conseqüências para a práxis quando ele é aceito. Essa tese parte da idéia de que o destinatário deve, mediante uma oferta aceitável de um ato de fala, ser levado a reconhecer a pretensão de validade levantada para o dito e aceitar o próprio ato de fala como válido¹³. No entanto, à primeira vista, as expressões de vontade não engastadas num contexto normativo, como imperativos e declarações de intenção, mas também atos de fala característicos de conflito como ofensas e ameaças, representam contra-exemplos: vê-se claramente que esses atos ilocucionários não são talhados para uma aceitação consensual. De modo geral, a suposição de que a comunicação lingüística visa essencialmente ao acordo parece contra-intuitiva; pois, segundo essa visão, o uso lingüístico comunicativo deveria deixar-se distinguir como uma modalidade originária, enquanto todas as formas indiretas de comunicação, em que um *dá a entender algo* a outro, teriam um *status* derivado. Pretendo inicialmente (1) lembrar os traços básicos da concepção e então (2) proceder a duas revisões.

(1) A teoria pragmática da significação pretende explicar o que significa compreender um ato de fala. Na execução de atos de fala, empregam-se proposições em “intenção comunicativa”. Para a realização dessa intenção, devem-se preencher pelo menos as seguintes condições de comunicação:

- Falante e destinatário que dominem uma linguagem comum (ou possam produzir uma por meio da tradução);
- uma situação de fala que possa ser inspecionada por ambos os lados;
- uma compreensão de fundo intersubjetivamente partilhada (ou que “se sobreponha” suficientemente);
- um proferimento localmente situado do falante, com uma tomada de posição por sim ou não do destinatário.

Para explicar esses requisitos, apóio-me em duas suposições:

- a comunicação lingüística tem por vocação essencial permitir que uma pessoa se entenda com o outro sobre algo no mundo;
- o entendimento mútuo significa que o ouvinte reconhece uma pretensão de validade levantada pelo falante para um enunciado.

Essas determinações de *explanandum* e *explanans* levam à seguinte explicação:

- compreender uma expressão lingüística significa saber como se poderia empregá-la para se entender com alguém a respeito de alguma coisa no mundo.

Naturalmente, uma coisa é compreender uma expressão lingüística, outra entender-se sobre algo por meio de um proferimento considerado válido. A semântica da verdade já chamou atenção para o fato de que na linguagem, contudo, as dimensões de significação e validade se entrelaçam internamente, de modo que se compreende um ato de fala quando se conhecem as *condições* nas quais ele pode ser aceito como válido com as obrigações que implica para ações posteriores. A orientação pela validade *possível* de proferimentos pertence às condições pragmáticas, não inicialmente do entendimento mútuo, mas já da compreensão da linguagem. (Isso, de resto, explica por que aprendemos a falar apenas sob condições do agir comunicativo, ou seja, numa práxis que *revela* o momento em que a comunicação lingüística aceita algo como válido.)

O conceito-chave da teoria pragmática da significação não é a “verdade”, mas um conceito generalizado, empregado epistemicamente, de “validade” no sentido de “aceitabilidade racional”. Essa abordagem tem, porém, como conseqüência o fato de as condições de validade de um ato de fala serem interpretadas com base nas razões que, sob condições normais, po-

13. J. Habermas (1981), pp. 385ss.; idem, “Zur Kritik der Bedeutungstheorie”, in idem (1988), pp. 105-135.

dem servir para o resgate de uma pretensão de validade correspondente. À compreensão de um ato de fala pertence o conhecimento do *tipo* de razões pelas quais um falante *poderia* resgatar a pretensão de validade levantada para o dito. (Isso explica a constituição holística do saber lingüístico, como também a interpenetração de saber lingüístico e saber do mundo.)

(2) Até este ponto, parti do pressuposto de que a aceitabilidade de atos de fala depende do conhecimento das razões que (a) justificam um sucesso ilocucionário e (b) podem motivar racionalmente um acordo entre falante e ouvinte. Preciso revisar essa formulação levando em conta a diferenciação no conceito de entendimento mútuo e o *status* de atos de fala característicos de conflitos:

ad a). Compreender um ato de fala significa conhecer as condições para o sucesso ilocucionário *ou perlocucionário* que um falante pode atingir com ele. Assim, tomamos em consideração perlocuções cujo sucesso pressupõe, no entanto, a compreensão do ato ilocucionário empregado.

ad b). Conhecem-se as condições para o sucesso ilocucionário ou perlocucionário de um ato de fala quando se conhece o tipo de razões independentes do ator ou relativas ao ator pelas quais o falante poderia resgatar discursivamente sua pretensão de validade. Um entendimento mútuo entre atores orientados ao sucesso é igualmente possível (num sentido fraco) se a seriedade (e exequibilidade) de um anúncio ou de uma solicitação (ou ameaça) podem ser demonstradas com auxílio das razões relativas ao ator para a racionalidade de um projeto correspondente. Aqui são válidas as razões “relativas ao ator em questão” que se podem compreender, também na perspectiva do destinatário, como boas-razões-para-o-agente-em-questão.

Ambas as revisões levam em conta que atos de fala também são atos ilocucionários, mesmo quando se vinculam apenas a pretensões de verdade e veracidade e se essas pretensões de seriedade (e exequibilidade) de intenções e decisões podem ser fundamentadas apenas com referência às preferências (e, com isso, na perspectiva) do falante orientado ao sucesso. Até mesmo perlocuções que se efetuam às costas de atos ilocucionários podem ser criticadas do ponto de vista da verdade das suposições implicadas a cada vez (relativas às condições dos sucessos perlocucionários dependentes do contexto). No entanto, visto que perlocuções *como tais* não representam atos ilocucionários, nem são talhadas para a aceitabilidade racional, esse tipo de negação só pode ter o sentido de uma *explicação* dos motivos pelos quais não se pode atingir a meta perlocucionária nas circunstâncias dadas.

II

Intersubjetividade e objetividade

3

De Kant a Hegel

A PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA DE ROBERT BRANDOM

Making it Explicit é um marco miliar na filosofia teórica, semelhante ao que foi, na filosofia prática, *A Theory of Justice** no começo da década de 1970. Soberano conhecedor da ramificada discussão analítica, Brandom conseguiu desenvolver uma filosofia da linguagem, esboçada também em outros autores¹, sem que a visão que inspira o empreendimento se perdesse nos importantes detalhes dos passos individuais da pesquisa. A obra deve sua extraordinária posição à rara ligação de impulso especulativo e longo fôlego. A elaboração precisa e paciente de um entrelaçamento inovador de pragmática formal e semântica inferencial serve, ao mesmo tempo, à esclarecedora articulação de uma autocompreensão transmitida pela tradição, mas necessitada de renovação. Brandom consegue, graças a conceitos de uma complexa teoria lingüística, descrever convincentemente as práticas em que se exprimem a razão e a autonomia de sujeitos capazes de falar e agir.

* J. Rawls, *Uma teoria da justiça*, Martins Fontes, São Paulo, 2002.

1. Impõe-se, no contexto alemão, a relação com perspectivas do construtivismo de Erlanger, particularmente em sua continuação wittgensteiniana por F. Kambartel, como também com a pragmática transcendental de K.-O. Apel. Evidentemente, existem convergências com meus esforços por uma pragmática formal, a começar pelas *Gauss-Lectures* sobre a fundamentação da sociologia numa teoria da linguagem (1970/1971) e pelo ensaio “Was heißt Universalpragmatik?” (1976), ambos em: J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 11-126, pp. 353-440.

Brandom desenvolve um novo vocabulário pragmático para a perspectiva kantiana de um espírito finito, que maneja conceitos e opera de modo racional sob as restrições de um mundo independente dele, como também de modo autônomo nos limites de um entorno social: “Picking us out by our capacity for reason and understanding expresses a commitment to take sapience, rather than sentience, as the constellation of characteristics that distinguishes us. Sentience is what we share with non-verbal animals such as cats — the capacity to be aware in the sense of being awake... Sapience concerns understanding or intelligence, rather than irritability or arousal”². Somos os seres que essencialmente tomam parte na práxis do “dar e exigir razões”. Na medida em que pedimos contas uns dos outros, respondemos por nossas ações uns perante os outros. Deixamo-nos afetar por razões, ou seja, deixamo-nos reivindicar pela obrigatória “força do melhor argumento”. Enquanto empregamos conceitos e obedecemos a regras e normas semânticas de pensamento inferencial, movemo-nos, como diz Sellars, no “space of reasons” — na esfera em que as razões é que contam³.

Primeiro vou caracterizar a abordagem de Brandom como um todo e discorrer sobre o inovador entrelaçamento de pragmática formal e semântica inferencial (I), antes de desdobrar a questão, vista pelo próprio autor como central, sobre por que podemos reivindicar validade objetiva para os conteúdos de nossos proferimentos (II) e esboçar a resposta de Brandom (III). Essas seções servem à reconstrução crítica de uma argumentação que, no fim das contas, conduz para além daquilo que se pode reconhecer a partir da perspectiva metodológica dos próprios participantes do discurso. Na segunda parte (IV-VI), discuto as conseqüências de

2. R. B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 5 (os números de página no texto referem-se a essa edição): “Tomar-nos por nossa capacidade para a razão e para o entendimento expressa um compromisso em tomar a sapiência, e não a sciência, como a constelação de características que nos distingue. Sciência é o que partilhamos com animais não-verbais, como os gatos – a capacidade de estar conscientes no sentido de estar despertos... Sapiência refere-se ao entendimento ou à inteligência, mais que à irritabilidade ou ao despertar”.

3. “Correctnesses of application are discussed under the general heading of assessment of truth or representation; correctnesses of inference are discussed under the general heading of assessment of rationality” (p. 18): “Justezas de aplicação são discutidas sob o título geral de avaliação ou representação da verdade; justezas de inferência são discutidas sob o título geral de avaliação de racionalidade”.

um realismo conceitual a que Brandom se vê obrigado no prosseguimento de sua interrogação da objetividade.

I

(1) Brandom concentra-se no papel dos atos de fala no jogo da argumentação e, com isso, abre o caminho para uma análise pragmática da linguagem. Os atos de fala assertóricos, vistos como fundamentais, servem ao mesmo tempo como veículo para as pretensões de verdade (*claims*) e como razões para sustentá-las ou contestá-las. O que conta como boa razão depende de regras lógicas e conceitual-semânticas intersubjetivamente seguidas, que podem ser deduzidas na práxis de uma comunidade lingüística⁴. Em última instância, são decisivas para essa análise as tomadas de posição por sim ou por não, com as quais os envolvidos reagem reciprocamente às pretensões de validade⁵. Vê-se, pois, que Brandom analisa a linguagem com auxílio de uma práxis discursiva, a qual concebe como um intercâmbio de atos comunicativos regulado pelo “*scorekeeping*” mútuo. Cada participante avalia as pretensões de validade do outro em comparação com as suas próprias e mantém um registro de quem faz quantos pontos. Essa abordagem pragmática da linguagem segue as noções de Wittgenstein de que a) o saber prático, pré-predicativo de como se faz algo, tem precedência sobre o saber temático expresso em proposições, da mesma forma que b) a práxis social de uma comunidade lingüística tem precedência sobre as intenções privadas de falantes individuais.

(a) Brandom parte de normas do falar e do agir que, por meio de um saber implícito, guiam o comportamento. Objeto de um saber pré-predicativo, o mundo da vida de falantes que sabem como se fazem e compreendem os

4. R. B. Brandom (1994), 253: “Being a reason is to be understood in the first instance in terms of what it is for a community to treat something in practice as such a reason... as reasons for claims”: “Ser uma razão é ser entendido em primeira instância em termos do que é para uma comunidade tratar algo na prática como uma razão... como razão para certas pretensões”.

5. J. Habermas, “Handlung, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt”, in idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 63-104 [ed. br.: *Pensamento pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990].

* Marcagem recíproca de pontos.

proferimentos é estruturado por uma linguagem holisticamente constituída; para tanto, eles não precisam de nenhum conhecimento explícito de regras ou princípios. No entanto, com sua língua natural, os envolvidos adquiriram ao mesmo tempo a competência de explicitar o “saber como” implícito, tornado costumeiro pela prática, e de transformá-lo num temático “saber o quê”. Sujeitos capazes de falar e agir podem, em princípio, reconstituir reflexivamente o que sabem fazer na prática e exprimi-lo *expressis verbis*⁶. Brandom fala da capacidade “expressiva” de *dizer* como se faz algo. O vocabulário lógico serve para esse propósito. Com auxílio de expressões lógicas, explicitamos o saber intuitivo sobre como se deve usar o vocabulário semântico *conforme às regras*: “In a weak sense, any being that engages in linguistic practices, and hence applies concepts, is a rational being; in the strong sense, rational beings are not only linguistic beings but, at least potentially, also logical beings. This is how we should understand ourselves: as beings that meet this dual expressive condition” (XXI)*.

A teoria de Brandom aproveita-se metodologicamente dessa tendência, inerente à própria linguagem, de auto-reconstituição e de geração de gradações reflexivas. Assim como a lógica conceitualiza as regras lógicas naturalmente dominadas, a pragmática formal (como mostra o título do livro) deve também reconstruir o saber sobre como se emprega comunicativamente a linguagem: “A theory of expression is to explain how what is explicit arises out of what is implicit. In the first instance, it must explain how propositional content (the form of explicit) is conferred by norms that are implicit in discursive practice — that is, what proprieties of use having such a content consist in. Then it must show how those same implicit, content-conferring norms can themselves be made explicit in the form of rules and principles” (77)**.

6. Piaget fala nesse contexto de “abstração reflexionante”.

* “Num sentido fraco, todo ser que se engaja em práticas lingüísticas, e portanto aplica conceitos, é um ser racional; no sentido forte, seres racionais não são apenas seres lingüísticos, mas, ao menos potencialmente, seres lógicos. É assim que devemos entender a nós mesmos: como seres que respondem a sua condição expressiva dual”.

** “Uma teoria da expressão deve explicar como o que é explícito emerge do que é implícito. Em primeira instância, é preciso explicar como o conteúdo proposicional (a forma do explícito) é conferido por normas que são implícitas à prática discursiva – ou seja, em que consistem as propriedades de uso de tal conteúdo. Depois é preciso mostrar como essas mesmas normas implícitas, que conferem conteúdo, podem se tornar explícitas na forma de regras e de princípios.”

(b) Com a virada lingüística, a autoridade epistêmica não deriva mais das vivências privadas de um sujeito, mas da práxis pública da comunidade de lingüística. Contudo, na medida em que a compreensão de conteúdos proposicionais comunicados assumem o lugar da “representação de objetos”, não ocorre apenas um afastamento do modelo representacional do conhecimento. A passagem para um modelo comunicacional do entendimento mútuo sela o primado do social também no sentido de que os membros de uma comunidade lingüística se reconhecem mutuamente como sujeitos responsáveis. Pela socialização comunicativa, eles se envolvem numa rede de relações intersubjetivas em que devem responder por si próprios uns perante os outros. Como essa responsabilidade deve ser paga na moeda de razões, a práxis discursiva do dar e exigir razões constitui também a infra-estrutura da comunicação diária.

A prioridade do social implica também outra decisão metodológica: a de levar o teórico a adotar a atitude de uma segunda pessoa e analisar os proferimentos de um falante na perspectiva de *outro* interlocutor. Com isso, Brandom adere a uma tradição pragmática que escapa das armadilhas de um mentalismo objetivante pela análise dos fenômenos relevantes do ponto de vista do ator que realiza uma ação. Assim, por exemplo, a pergunta descritiva sobre o que é ou significa a “verdade” é substituída pela pergunta performativa sobre o que fazemos quando tratamos algo como “verdadeiro” — por exemplo, sublinhar que adotamos enunciados verdadeiros, ou recomendar sua aceitação para outros, ou considerá-los úteis de modo geral etc. Brandom assume essa estratégia antiobjetivista para o estudo de práticas discursivas em geral: “The basic explanatory challenge faced by the model is to say what structure a set of social practices must exhibit in order properly to be understood as including practical attitudes of taking or treating performances as having the significance of claims or assertions” (141s.)*. O analista, porém, como ainda veremos, deve não só assumir a perspectiva de um ouvinte que procura *compreender* o conteúdo de um proferimento; ele precisa assumir a atitude performativa de um participante da interação que “considera e trata” o

* “O desafio explicativo básico apresentado pelo modelo é o de dizer que estrutura um conjunto de práticas sociais deve exibir para ser propriamente entendido como incluindo atitudes práticas de tomar ou tratar realizações como tendo o significado de pretensão ou de asserções.”

ato de fala de seu interlocutor para *descobrir* se ele pode aceitar a pretensão de verdade.

(2) Tem conseqüências importantes a decisão metodológica de observar os proferimentos de um falante na perspectiva de recepção de um participante que toma posição. A pergunta básica da teoria da significação sobre o que significa compreender uma afirmação ou proposição é substituída pela pergunta sobre o que faz um intérprete quando “considera e trata” “corretamente” um falante como alguém que levanta uma pretensão de verdade com seu ato de fala. Em primeiro lugar, o intérprete atribui ao falante um ato de fala com o qual este levanta uma pretensão à verdade de “p” e assim se compromete com “p”. O ato atribuído (*undertaking*) é compreendido pelo intérprete como um comprometimento (*commitment*) do falante. Ao escolher o modo assertórico, o falante sente no dever de citar, se for o caso, as razões para considerar “p” verdadeiro. Mas não podemos compreender razões sem, ao mesmo tempo, avaliar seu “peso”. Isso explica por que, em segundo lugar, o intérprete, por sua vez, toma posição a respeito da pretensão de verdade que ele atribuiu ao falante. Ele pondera se “p” também tem fundamento de seu próprio ponto de vista e, se for o caso, reconhece o direito (*entitlement*) do falante de afirmar “p”. (Obviamente também se trata de uma tomada de posição quando o intérprete não chega a nenhuma apreciação conclusiva e se abstém, por ora, de um juízo de aprovação ou recusa.)

Brandom, portanto, descreve uma afirmação como o proferimento de um falante que “faz parecer apropriado” a um intérprete atribuir ao falante uma pretensão de verdade (*claim*) e um comprometimento correspondente (*commitment*). O *status* do enunciado “p”, que decide se o falante está autorizado à asserção de “p”, depende da maneira como o intérprete avalia a pretensão de verdade levantada pelo falante — em outras palavras, do fato de ele aceitar ou não a pretensão de validade atribuída. A análise começa, portanto, pelas atitudes (*practical attitudes*) de um intérprete, especialmente em sua tomada de posição por sim ou por não diante das pretensões de verdade. É crucial aqui a maneira como um ato de fala *aparece* ao intérprete — como ele o considera.

Essa decisão por uma análise de atos de fala “fenomênicos” explica o primado das atitudes dos participantes da comunicação sobre o *status* de seus proferimentos. Esse primado motiva também a imagem do “score-

keeping” e, de modo geral, a comparação de uma conversa com um jogo de beisebol. A práxis discursiva consiste, fundamentalmente, numa troca de asserções, perguntas e respostas que os parceiros atribuem uns aos outros e que avaliam em relação a razões possíveis: aqui, cada um, de seu ponto de vista, contabiliza quem estava autorizado a quais atos de fala, quem de boa-fé aceitou de quem quais afirmações — e quem, por fim, com pretensões de validade não resgatadas discursivamente, sacou em excesso da conta de credibilidade universalmente concedida, ficando assim desacreditado aos olhos de seus companheiros de jogo. Cada participante que “marca” pontos com suas contribuições calcula, ao mesmo tempo, a “pontuação” que os outros atingem com suas contribuições.

(3) Original não é tanto essa concepção de uma pragmática formal, mas antes o movimento seguinte, em que Brandom atrela a descrição de práticas discursivas a uma teoria semântica de tal modo que ambas se engrenam como rodas dentadas. Para esse propósito, Brandom se apropria da explicação epistêmica da significação proposta por Dummett: compreendemos uma proposição assertórica quando conhecemos tanto as condições sob as quais ela pode ser afirmada como que conseqüências a asserção aceita implicaria para os envolvidos. Essa concepção epistêmica da compreensão lingüística é talhada em função da perspectiva de uma segunda pessoa, que pode exigir razões para a satisfação das condições de assertibilidade e extrair conseqüências da asserção aceita⁷. Além disso, Brandom aceita, com Sellars, que tais fundamentações, referentes às circunstâncias e conseqüências do emprego possível de uma expressão, apóiam-se em relações inferenciais “materiais”, fundadas no conteúdo semântico de uma expressão lingüística⁸. A um conceito do discurso, que Brandom determina como “produção e consumação de razões”, ajusta-se simetricamente uma semântica inferencial, pela qual o conteúdo conceitual de uma expressão lingüística se deixa analisar com auxílio dos papéis que

7. Cf. minha teoria da significação, desenvolvida, porém, no contexto de uma teoria da ação, em J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981, vol. I, Primeira consideração intermediária, em especial pp. 397ss. Desenvolvo aí a tese de que compreendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável. Já distingo aí (p. 398) o “conteúdo” de um enunciado, que compreendemos quando conhecemos as condições de seu emprego correto, das “obrigações relevantes para a seqüência da interação”, ou seja, as conseqüências que resultariam da aceitação do enunciado.

8. Cf. R. B. Brandom (1994), pp. 102-116.

esta pode desempenhar em silogismos materiais. Os participantes do discurso compreendem uma expressão à luz das razões que a tornam aceitável tendo em conta as condições e conseqüências do emprego correto. No entanto, Brandom se separa de um inferencialismo excessivo ao admitir também razões empíricas, com as quais se pode romper uma cadeia de fundamentação — percepções que podem contar como razões, sem, por seu turno, precisar de uma fundamentação adicional.

Contudo, não é o saber empírico mas o lingüístico que equipa o intérprete com o conhecimento das regras que fixam as condições e conseqüências do uso correto de expressões lingüísticas. Em todo caso, é assim que se apresenta, na perspectiva da semântica, a relação entre semântica e pragmática: a práxis discursiva põe, por assim dizer, em funcionamento a rede das relações inferenciais dispostas no vocabulário de uma língua. As tomadas de posição dos participantes do discurso quanto às pretensões de validade mutuamente atribuídas percorrem trilhos traçados pelas implicações semânticas do conteúdo de cada proferimento. A semântica adianta os conceitos que serão desdobrados discursivamente. Por outro lado, Brandom é muito pragmatista para ser convencido por uma imagem da linguagem como a “casa do discurso”. Em todo caso, ele contrapõe outra concepção ao idealismo de uma abertura lingüística ao mundo, idealismo do qual os membros de cada comunidade lingüística não poderiam escapar. Ele concebe a práxis discursiva mais como geradora de conceitos do que como refém de um saber semântico herdado *a priori*.

As normas conceituais que, na perspectiva semântica, são dadas juntamente com o saber lingüístico podem, por um prisma pragmático, ser vistas como resultado. Mas isso inverte a relação do potencial semântico com a práxis inferencial: “Expressions *come* to mean what they mean by being used as they are in practice, and intentional states and attitudes have the contents they do in virtue of the role they play in the behavioral economy of those to whom they are attributed. Content is understood in terms of proprieties of inference, but those are understood in terms of the norm-instituting attitudes of taking or treating moves as appropriate or inappropriate in practice. A theoretical route is accordingly made available from what people do to what they mean, from their practice to the contents of their states and expressions. In this way a suitable pragmatic theory can ground (!) an inferentialist semantic theory; its explanations of what it is

in practice to treat inferences as correct or incorrect are what ultimate license appeal to material proprieties of inference (which can then function as semantic primitives)” (134)*. Mas o que significa “*in practice*”? Essa instância do pôr-à-prova é, por certo, esclarecida pela referência à “economia comportamental” dos envolvidos e à “força institucionalizadora” de suas atitudes, mas não é realmente elucidada. Se a práxis da atribuição e da avaliação mútuas de pretensões de verdade já não pode ser garantida pelos estabelecimentos semânticos de inferências materialmente válidas, de que tipo então são as restrições? É preciso haver algo que ponha à prova a exatidão do emprego de conceitos — “the assessment of truth”.

Poucas páginas após esse trecho, que dá prioridade às atitudes práticas dos participantes discursivos em relação às regras semânticas, lê-se: “A semantically adequate notion of correct inference must generate an acceptable notion of conceptual content. But such a notion must fund the idea of *objective* truth conditions and so of *objectively* correct inferences. Such proprieties of judgment and inference outrun actual attitudes of taking or treating judgements as correct. They are determined by how things actually are, independently of how they are taken to be. Our cognitive attitudes must ultimately answer to these attitude-transcendent facts” (137)**. Essa objeção “realista” que o próprio Brandom parece fazer

* “Expressões *vêm* a significar o que elas significam ao ser usadas como o são na prática, e estados intencionais e atitudes têm os conteúdos que têm em virtude do papel que desempenham na economia comportamental daqueles a quem são atribuídos. O conteúdo é entendido em termos de propriedades inferenciais, mas estas, por sua vez, são entendidas em termos de atitude de instituição normativa, que consistem em considerar ou em tratar algumas atitudes como estando ou não estando apropriadas na prática. Uma via teórica é tornada acessível pelo que as pessoas fazem com o que querem dizer, a partir de sua prática dos conteúdos de seus estados e de suas expressões. Dessa maneira, uma teoria pragmática apropriada pode fundar (!) uma teoria semântica inferencialista; suas explicações do que é na prática tratar as inferências como corretas ou incorretas são o que, afinal, autoriza o recurso às propriedades materiais da inferência (que pode então desempenhar o papel de elementos semânticos primitivos).”

** “Uma noção semanticamente adequada da inferência correta deve produzir uma noção aceitável do conteúdo conceitual. Mas uma noção dessas deve fundar a idéia de condições *objetivas* de verdade e, a partir disso, de inferências *objetivamente* corretas. Essas propriedades de juízo e de inferência ultrapassam as atitudes efetivas de considerar ou tratar os juízos como corretos. Elas são determinadas pelo modo como as coisas realmente são, independentemente de como elas são consideradas. Nossas atitudes cognitivas devem, por fim, responder a esses fatos que transcendem as atitudes.”

a si mesmo não se concilia facilmente com uma atitude “fenomenalista”. Esse procedimento ligado à perspectiva dos participantes e que reconstrói a práxis linguística de dentro para fora obriga o analítico, não a falar de verdade e referência, mas da maneira como verdade e referência aparecem a um intérprete que atribui a seus companheiros de jogo pretensões de verdade e referências⁹. Por *esta* via, Brandom é de fato tentado a satisfazer intuições realistas. Antes de o seguir, gostaria de desenvolver a questão da objetividade a partir de seu próprio contexto.

II

Enquanto se supõe que a explicação avance desde as “atitudes” dos participantes discursivos até a objetividade do conteúdo de seus proferimentos, passando pelo *status* destes últimos, cabe aos atos de atribuição e de avaliação de pretensões de validade a incumbência de explicar o conteúdo de verdade da comunicação. Essas “practical attitudes” servem para Brandom, conforme dissemos, como chaves dos traços normativos presentes na lógica discursiva do “scorekeeping”. Os participantes discursivos instituem, de certo modo, o *status* normativo de seus proferimentos. Na medida em que um atribui ao outro uma asserção e a reconhece como correta, ele investe esse proferimento, por assim dizer, de um conteúdo (presumido como objetivo) e institui para ele o *status* de uma asserção verdadeira. Brandom imagina esse processo da “instituição” de um *status* normativo segundo o modelo contratualista, como a posituação de direitos: “Our activity institutes norms... A normative significance is imposed on a nonnormative world, like a cloak thrown over its nakedness, by agents forming preferences, issuing orders, entering into agreements, praising and blaming, esteeming and assessing” (48)*.

Normas não são originariamente parte da natureza; elas são impostas às disposições naturais e modos comportamentais pela vontade de

9. cf. R. B. Brandom, “Pragmatism, Phenomenalism, and Truth-Talk”, *Midwest Studies in Philosophy*, XII, 1988, p. 75-93.

* “Nossa atividade institui normas... Uma significância normativa é imposta em um mundo não-normativo, como um manto jogado sobre sua nudez, por agentes que configuram preferências, emitem normas, entram em acordos, louvando e censurando, estimando e avaliando.”

seres inteligentes. O comportamento guiado por normas distingue-se de um comportamento meramente regular pelo fato de os sujeitos agentes saberem o que se espera deles e se pautarem pelo *conceito* de uma norma que podem também infringir. Brandom explica o surgimento de tais normas pelo fato de uma comunidade distinguir e sancionar determinados modos comportamentais como corretos ou desviantes. O legislador efetua uma codificação binária do comportamento como desejado ou indesejado e associa a expectativas normativas de comportamento recompensas e castigos. No entanto, essa explicação empirista ainda não faz justiça ao caráter de seres que se deixam guiar por motivos racionais¹⁰. A própria legislação deve obedecer a critérios racionais: “Our dignity as rational beings consists precisely in being bound only by rules we endorse, rules we have freely chosen (like Odysseus facing the Sirens) to bind ourselves with” (50)*.

Nesse contexto, Brandom se apropria do conceito kantiano de autonomia, para diferenciar a legislação racional de atos puramente arbitrários. O legislador age de forma autônoma quando se submete exatamente às normas que ele escolhe *com discernimento*. A vontade livre é a vontade racional que se deixa determinar por boas razões: “Kant’s reconciliation of us as free in virtue of being rational, with us as bound by norms in virtue of being rational — and so freedom as constrained by a special kind of norm, the norms of rationality — accordingly involves treating the normative status of moral obligation as instituted by normative attitudes” (51)**.

10. Esse ponto é salientado por G. Rosen, “Who Makes the Rules Around Here?”, *Philos. and Phenomenol. Research*, LVII, 1997, p. 170: “Some counterfactual assessment must be intended. But now comes the crucial question: how is the idealization to be characterized?”: “Deve-se buscar alguma avaliação contrafactual. Mas agora vem a questão crucial: como se caracteriza a idealização?”

* “Nossa dignidade de seres racionais consiste precisamente em estar vinculados apenas por regras que endossamos, regras que escolhemos livremente (como Ulisses enfrentando as sereias) para nos vincular a nós mesmos.”

** “A reconciliação que Kant faz de nós como seres livres em virtude de sermos racionais, reconciliação com nós mesmos enquanto vinculados por normas em virtude de sermos racionais — e estabelecendo a liberdade como limitada por um tipo especial de norma, as normas da racionalidade —, implica encarar o *status* normativo da obrigação moral como instituído por atitudes normativas.”

parações com a filosofia moral e a filosofia do direito não bastam para tornar plausível o primado das “atitudes normativas” dos participantes do discurso em relação ao *status* normativo de seus proferimentos. Pois o modelo de uma autolegislação (no sentido de Kant e Rousseau) já pressupõe a orientação do legislador pelas normas de racionalidade que cumpre ainda “produzir” — pois se trata de sua “instituição”. Uma instituição de normas que seja “racional” precisa ser feita de acordo com *normas* da razão e por isso não pode, por seu turno, servir de modelo a uma explicação da normatividade da própria razão. Antes de se apresentarem como “legisladores”, os participantes do discurso “já” se alimentam da estrutura interna normativa da fala.

De certo modo, Brandom compreende mal a si mesmo, pois emprega um conceito superinclusivo de normatividade e assimila as normas de racionalidade no sentido mais amplo — regras lógicas, conceituais, semânticas, como também pragmáticas — às normas de ação¹¹. Naturalmente é a práxis argumentativa que se oferece a uma descrição em conceitos de direitos e deveres. O proponente de uma pretensão de verdade está comprometido com fundamentações, enquanto quem a recebe tem o direito de contestar. Ambos os lados estão ligados a pressupostos comunicativos e a regras argumentativas que definem “the space of reason”. Nesse “espaço”, as razões podem flutuar livremente e desenvolver, sem entraves, sua força racionalmente motivadora, para afetar de modo apropriado o espírito — as “atitudes práticas” dos participantes do discurso. Faz parte do sentido de direitos e deveres ligados à argumentação que eles ponham em movimento a obrigação peculiarmente não-coerciva do melhor argumento. Mas ser afetado por razões é um pouco diferente de

11. Assim (cf. pp. 161s.), a possibilidade de acesso que um bilhete de entrada confere a seu possuidor deveria esclarecer a pretensão de verdade à qual o *status* reconhecido de uma asserção autoriza seu falante, enquanto o papel do controlador que rasga o bilhete e, com isso, confirma performativamente o direito à entrada é comparado ao de um intérprete que reconhece o direito de um falante de fazer uma asserção. Da mesma maneira, o caráter de obrigação performativa do “schilling da rainha” — trata-se aqui da “gratificação” a oficiais que recrutam soldados contra a vontade deles — deveria ilustrar a força de obrigação que o *status* de um proferimento, atribuído pelo intérprete, tem para seu falante. Como conseqüência da assimilação das normas de racionalidade às de ação, Brandom também utiliza (cf. pp. 163ss.) um amplo conceito de “commitment”, que abrange tanto “promessas” moralmente obrigatórias como obrigações imanentes ao ato de fala.

ser obrigado por normas. Se as normas de ação determinam a vontade dos agentes, as normas da racionalidade guiam seu espírito.

O fato de Brandom tender a assimilar essas duas coisas pode estar ligado à origem de seu conceito de práxis. Uma fonte é Wittgenstein, que concebe a gramática de jogos de linguagem como a infra-estrutura de formas de vida. Nisso, ele põe sob o mesmo denominador comum regras lógicas, matemáticas e gramaticais e modelos culturais e normas de ação. Seu conceito abrange indiscriminadamente regras cognitivas e socio-culturais. Entretanto, não menos que à recepção de Wittgenstein, o conceito de “práticas discursivas” de Brandom se deve a uma interpretação bem pessoal da primeira seção de *Ser e tempo*.

A célebre análise do utensílio trai a proximidade inconfessa de Heidegger com o pragmatismo. Antes de todo entendimento mútuo discursivo, o ser-no-mundo define-se por “contextos de significações práticas” (*Bewandtniszusammenhänge*) que descobrimos praticamente ao manipular as coisas. Num artigo anterior, Brandom sugerira uma interpretação para esse parágrafo à luz da sociologia transcendental¹². O significado do “utensílio” é determinado pela maneira como se reage às coisas em ações típicas e pelo que uma comunidade reconhece, a cada vez, como reações apropriadas e adequadas. Seu significado consiste *naquilo como ele é visto*. Diferentemente do próprio Heidegger, Brandom parte, no entanto, de um primado do social. Segundo essa leitura, os contextos funcionais de uma práxis social determinam a interpretação de mundo de uma comunidade lingüística — o “como hermenêutico” de seu relacionamento com o mundo. No indivíduo, essa compreensão pré-predicativa do mundo se reflete na disposição de “responder” do mesmo modo que os outros a estímulos semelhantes. Por conseguinte, os membros de uma comunidade lingüística “instituem” significações ao reciprocamente reconhecer como “apropriadas e adequadas” suas respostas tipificadas. Aqui, a autoridade epistêmica dos membros vincula-se à autoridade social da comunidade.

Segundo Brandom — e isso é importante para nosso contexto — a práxis discursiva só pode emergir desse amálgama de uma interpretação

12. R. Brandom, “Heideggers Kategorien in ‘Sein und Zeit’”, *Dtsch. Z. Philos.* (45), 1997, pp. 531-550.

pré-predicativa do mundo. Com o “enunciado enquanto novo modo social de resposta” o que até então estava apenas “à mão” (*zuhanden*) é transformado em “algo que está presente” (*Vorhandenes*): “O enunciado e a práxis do dar e exigir razões que o possibilita são, eles mesmos, um tipo especial de atividade prática. Responder a alguma coisa por meio de um enunciado sobre ela significa tratá-la como algo que está presente”¹³. Esse pano de fundo explica por que Brandom, mesmo mais tarde, ainda confere às atitudes práticas dos membros do discurso um primado sobre o *status* normativo que eles conferem mutuamente a seus enunciados e por que, além disso, ele tende a assimilar validade racional a validade social. Por outro lado, a parte final desse artigo — mais atacável do ponto de vista filosófico, porém mais interessante quanto ao conteúdo — também permite reconhecer por que Brandom não aderiu às conseqüências que o último Wittgenstein e o último Heidegger sugerem. Brandom guarda distância tanto do contextualismo dos jogos de linguagem como do idealismo da abertura lingüística ao mundo.

Em Heidegger, a categoria do que está presente sempre teve a conotação pejorativa de uma “objetivação” que se efetua em enunciados sobre realidades presentes. Em oposição a essa leitura crítica do objetivismo, Brandom salienta a especificidade cognitiva que fundamenta a superioridade de que a fala proposicionalmente diferenciada e a relação discursiva com o mundo gozam sobre o trato pré-predicativo com o que está meramente à mão. Ele liberta, por assim dizer, a análise heideggeriana do utensílio de seu aspecto sentimental de crítica da cultura. A fala constativa retira as coisas à mão do contexto de interesses vinculados aos projetos práticos e, como objetos presentes a respeito dos quais se podem enunciar fatos, reintegra-as no contexto discursivo do pensamento inferencial: “Quando, a propósito do objeto presente que estava à mão enquanto martelo, é notada a qualidade de peso, então se faz um enunciado cuja adequação não é uma questão de utilidade para um fim prático determinado... No jogo... de dar e exigir razões, a esfera da utilidade em função de fins práticos perde a autoridade para definir a adequação de enunciados”¹⁴.

13. Idem (1997), p. 346.

14. Idem, *ibidem*, p. 547.

Daqui se segue um caminho direto para a importante qualificação que Brandom fez, nesse meio tempo, em relação ao “primado do social”. Em questões de validade epistêmica, a última palavra não pertence ao consenso da comunidade lingüística em questão. Cada indivíduo, na consciência de que todos podem errar, deve, ele mesmo, adquirir clareza sobre a verdade de declarações. É interessante que o ensaio anterior torne ambas as coisas plausíveis, tanto a tendência a assimilar normas de racionalidade a normas de ação como a confiança na racionalidade da práxis do entendimento mútuo. À reserva da falibilidade, que Brandom também faz valer em relação ao coletivo como um todo, vincula-se a questão de saber como pode um proferimento, cujo *status* depende da atribuição e da avaliação de um intérprete, ter um conteúdo objetivo que, se for o caso, se estende além do que os intérpretes sabem e fazem em cada ocorrência.

A questão da verdade dos proferimentos — e da objetividade de seu conteúdo — resiste, por assim dizer, a uma estratégia de explicação que avança da pragmática para a semântica: “If actual practical attitudes of taking or treating as correct institute the normative statuses of materially correct inferences, and (if) these material proprieties of inference in turn confer conceptual content — that content nonetheless involves objective proprieties to which the practical attitudes underlying the meanings themselves answer. How is it possible for our use of an expression to confer on it a content the settles that *we might all be wrong* about how it is correctly used, at least in some cases? How can normative attitudes of taking or treating applications of concepts as correct or incorrect institute statuses that transcend those attitudes in the sense that the instituting attitudes can be assessed according to those instituted norms and found wanting?” (137, *italicos meus*). Apesar de seu procedimento fenomenalista, Brandom deseja satisfazer intuições claramente realistas.

* “Se as atitudes práticas efetivas, que consistem em considerar ou tratar algo como justo, instituem os *status* normativos de inferências materialmente corretas, e [se] as propriedades materiais das inferências por sua vez conferem um conteúdo conceitual — este conteúdo não obstante inclui propriedades objetivas às quais as atitudes práticas, subjacentes às significações, respondem. Como pode o fato de usarmos uma expressão lhe conferir um conteúdo que estabelece que, ao menos em certas condições, poderíamos estar errados quanto ao modo de empregá-la corretamente? Como podem as atitudes normativas de considerar ou tratar como corretas ou incorretas certas aplicações de conceitos instituir *status* que transcendem essas atitudes, de modo a que essas atitudes instituintes possam ser avaliadas segundo as normas instituídas e consideradas falhas?”

Essa situação argumentativa não é bem típica de abordagens que concluem da virada lingüística que a linguagem e a realidade se enlaçam de uma maneira inextricável para nós. Só podemos explicar o que é real no recurso ao que é verdadeiro. E, como a verdade de opiniões e proposições só pode ser fundamentada ou contestada com auxílio de outras opiniões e proposições, não podemos fugir à ascendência de nossa linguagem. O pragmatismo faz dessa necessidade uma virtude, na medida em que dispensa noções de correspondência e analisa “o que é verdadeiro” a partir da atitude performativa daquele que “trata” alguma coisa “como verdadeira”. Mas o pragmatismo aparece hoje em várias versões. Elas se distinguem conforme têm por compulsórias as intuições realistas ou fazem delas descrições revisionistas; mas também se diferenciam no modo como concebem o contato de nossas práticas com o mundo — como confrontação na ação ou como contradição no discurso. A posição de Brandom distingue-se, num aspecto, do neopragmatismo de Richard Rorty e, em outro, do realismo interno de Hilary Putnam.

Em relação à verdade de enunciados e ao nosso contato com o mundo (à referência a objetos), pode-se dizer que ambas as intuições realistas fundamentais têm formulações homólogas¹⁵. De um lado, o “uso acautelador” do predicado de verdade significa que proposições, por mais bem justificadas que sejam, podem se revelar falsas à luz de novas evidências. A essa diferença entre verdade e justificação corresponde, do lado da referência, a suposição de que um mundo que não é feito por nós nos impõe restrições, nas quais “roçamos” quando elas frustram nossas expectativas. De outro, a aplicação do predicado de verdade no sentido de validade incondicional significa que os enunciados verdadeiros merecem ser aceitos como válidos por todos em toda parte. A essa universalidade da validade da verdade corresponde, no lado da referência, a suposição de que o mundo, seja qual for a perspectiva da qual nos referimos a algo nele, é o mesmo para todos. Vê-se, então, que supomos tanto a existência de objetos possíveis, dos quais podemos afirmar fatos, como a comensurabilidade de nossos sistemas de referência, que nos permite reconhecer os mesmos objetos sob descrições diferentes.

15. Lembro-me de uma longa contribuição de Michael Williams à discussão, num colóquio com Robert Brandom e Thomas A. MacCarthy, a convite de Richard Rorty, em Charlottesville, em novembro de 1997.

Diante desse pano de fundo, podemos situar a concepção de Brandom entre as posições de Rorty e Putnam. Richard Rorty pretende satisfazer a primeira das duas intuições citadas, enquanto submete a segunda a uma revisão; nega a pretensões de verdade a suposta independência de contexto e conta com a incomensurabilidade das diferentes interpretações do mundo. Em contrapartida, Brandom gostaria também de considerar a pretensão de universalidade da verdade — e a suposição de um mundo idêntico. Por outro lado, ele não concebe nosso contato com um mundo opositor e surpreendente como um modo de chegar a bom termo pela prática. Em outras palavras, Brandom pretende evitar o contextualismo de Rorty, sem incluir em sua pesquisa filosófica da linguagem uma análise putnamiana da aprendizagem pela confrontação com o mundo.

Primeiramente vou seguir as duas séries argumentativas com que Brandom explica o conteúdo objetivo dos proferimentos a partir de uma visão fenomenalista (III). Essas tentativas de explicação acabam por levá-lo à variação lingüística de um idealismo objetivo que não se encaixa bem na imagem até aqui apresentada de um kantismo pragmaticamente transformado (IV). Esse caminho de Kant a Hegel explica, de um lado, um conceito objetivista de comunicação, que não faz justiça ao papel da segunda pessoa reclamado pelo próprio Brandom (V), enquanto a proeminência metodológica concedida aos atos de fala assertóricos acarreta conseqüências incômodas, mesmo no que tange à teoria moral (VI).

III

Para explicar o conteúdo objetivo das normas semânticas e conceituais pelas quais se guiam os participantes do discurso — conteúdo que “transcende as atitudes” —, Brandom narra duas histórias diferentes: “... the objectivity of conceptual norms consists in maintaining the distinction between the normative statuses they incorporate and the normative attitudes even of the whole community — while nonetheless understanding those statuses as instituted by the practical normative attitudes and

assessments of community members” (55)*. O peso do livro está na original história contada nos capítulos 5 a 8; ela põe a carga da explicação sobre um certo tipo de fala anafórica (1). A outra história, apresentada no capítulo 4, trata percepções e ações como entradas e saídas da práxis discursiva (2). Depois nos ocuparemos em saber como as duas histórias se conectam e como se complementam.

(1) Inicialmente, Brandom tenta, por uma teoria transcendental da linguagem, “deduzir” a estrutura bimembre de proposições predicativas simples. Ela deverá responder por que, de modo geral, usamos termos singulares e supomos nisto a existência de objetos aos quais atribuímos ou negamos qualidades. Essa complexa reflexão apóia-se no papel lógico que, na moldura da transposição de relações inferenciais, cabe à substituição de expressões por expressões equivalentes. No entanto, a substituíbilidade de uma expressão torna-se relevante para a questão da objetividade, sobretudo no contexto da referência retroativa do tipo anafórico a algo dito. Pois Brandom concebe as duas expressões semânticas “... refere-se a” e “... é verdadeiro”, essenciais para a representação de estados de coisa, não como expressão relacional e predicado, mas como operadores para a formação de expressões anaforicamente dependentes (descrições indiretas e “*prosentences*”). Ele desenvolve sua argumentação em três passos:

a) Partindo da análise fregiana de “juízos de reconhecimento”, Brandom estuda o papel de termos singulares, que, no âmbito da linguagem, refletem a referência lingüística a algo no mundo, na medida em que marcam “do que” se trata e “sobre o que” se fala. Mais exatamente, devemos nos referir com auxílio de termos singulares aos objetos, de tal modo que também possamos reconhecê-los sob *outras* descrições: “Taking it that an expression is being used to pick out an object is taking it, that same object could be picked out in some other way — that some commitment-preserving substitutions involving that expression are in order” (430)**. Essa operação específica, sem a qual não poderíamos trans-

* “[...] A objetividade das normas conceituais consiste em manter a distinção entre os *status* normativos que elas incorporam e as atitudes normativas de toda a comunidade – mesmo que ninguém considere esses *status* como instituídos pelas atitudes práticas normativas e como asserções dos membros da comunidade.”

** “Considerar que uma expressão está sendo usada para distinguir um objeto é considerar que este mesmo objeto pode ser distinguido de algum outro modo – que certas substituições, que implicam essa expressão preservando o compromisso assumido, são corretas.”

por as fronteiras de uma linguagem signíca presa à situação de partida¹⁶, é explicada pela capacidade de criar correntes anafóricas e assegurar com isso referências recursivas.

O emprego dêitico de pronomes demonstrativos definharia cognitivamente se não pudesse ocorrer de maneira anafórica, ou seja, recursiva, mediante caracterizações e descrições retroativas. Brandom concebe a anáfora como o mecanismo lingüístico pelo qual se cria um vínculo entre conteúdos gerais, portanto reproduzíveis, e ações dêiticas irrepitíveis: “Deixis presupposes anaphora. No tokens can have the significance of demonstratives unless others have the significance of anaphoric dependents; to use an expression as a demonstrative is to use it as a special kind of anaphoric initiator” (462)*. Apenas a referência intralingüística a partes anteriores da frase possibilita uma referência a objetos que, para além de atos indicadores individuais, devem poder ser retidos como objetos reidentificáveis: “Without the possibility of anaphoric extension and connection through recurrence to other tokenings, deictic tokenings can play no significant semantic role, not even a deictic one” (465)**.

(b) A referência ao mundo pela linguagem não se reduz, contudo, à referência a objetos; ela só se torna completa com a representação de fatos, que um falante pode afirmar a respeito de objetos. Essa referência se exprime nas atitudes proposicionais do falante em relação a estados de coisa enunciados. Estes, por sua vez, são tematizados, quando um intérprete se refere *de dictu* a um proferimento para dizer que e por que, de seu ponto de vista, o estado de coisas descrito *de re* se apresenta *de modo diferente* do ponto de vista do falante. No entanto, tais diferenças de opinião entre falante e intérprete só podem ser discutidas quando os oponentes se referem ao *mesmo* estado de coisas empregando o operador “... verdadeiro/falso” como pró-forma para encadear-se ao enunciado do outro. Aqui também a anáfora desempenha um importante papel, mas dessa vez no

16. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976, pp. 212-227.

* “Dêixis pressupõe anáfora. Nenhuma ocorrência pode ter a significação de demonstrativo, a menos que outras tenham a significação de subordinados anafóricos; usar uma expressão como demonstrativo é usá-la como um modo especial de iniciador anafórico.”

** “Sem a possibilidade de extensão e conexão anafóricas por meio do recurso a outras ocorrências, as ocorrências dêiticas não podem desempenhar nenhum papel semântico significativo, nem mesmo dêitico.”

uso *interpessoal*. Um intérprete deve se referir às contribuições discursivas de um outro, de maneira tal que possa substituir a asserção, atribuída ao outro e posta em questão, por uma contra-asserção que se refira ao mesmo objeto ou ao mesmo estado de coisas: “Interpersonal anaphora achieves just the effect that matters for securing communication in the face of differences in collateral commitments” (486)^{*}. Para o intérprete, a diferença entre a pretensão de verdade atribuída *de dictu* e a sua própria, levantada *de re*, faz aparecer a atitude objetivante que o falante assume com respeito ao estado de coisas que ele afirma e tem — falsamente, do ponto de vista do intérprete — por existente.

(c) Em conexão com a diferença de perspectivas, articulada pela distinção entre descrições *de dictu* e *de re*, a anáfora interpessoal é, por fim, o instrumento apropriado para analisar o conteúdo objetivo de um proferimento subjetivamente atribuído e avaliado. Por meio do conceito de “objetividade”, Brandom quer marcar a diferença entre o que os envolvidos crêem saber e o que de fato sabem. A anáfora interpessoal explica como um intérprete lida com essa diferença “platônica”. Na medida em que atribui uma pretensão de verdade “p” a um falante, o próprio intérprete levanta implicitamente uma pretensão de verdade para a afirmação de que o falante se comprometeu por “p”. Mas, ao mesmo tempo, ele faz distinção entre a atribuição de uma pretensão de verdade que tem a forma de uma descrição *de dictu*, e o reconhecimento dessa pretensão de verdade, que o intérprete torna assim sua na forma de uma descrição *de re*.

Se o intérprete parte de outras suposições de fundo e observa os mesmos objetos ou estados de coisas de uma perspectiva diferente da do falante, ele chegará, se for o caso, a outra avaliação do que se disse, porque o falante — assim vê o intérprete — se engana a respeito das *consequências efetivas* do que disse. O intérprete avalia a pretensa asserção de fatos *à luz de suas consequências não notadas pelo próprio falante* de modo diferente de como o próprio falante o faz. Isso significa, no entanto, que o intérprete repudia a pretensão de verdade atribuída porque ele pode se apoiar num potencial de inferências que, sem ser esgotado pelo próprio falante, está contido no próprio proferimento: “In this way, every scoreke-

eping perspective maintains a distinction in practice between normative status and (immediate) normative attitude — between what is objectively correct and what is merely *taken to be correct*” (597)^{*}. Ao concordar com a crítica de Frege ao psicologismo, Brandom assume que o enunciado para o qual um falante reivindica verdade contém um potencial dedutivo que vai muito além do conteúdo manifesto e pode *guiar* a tomada de posição crítica de um oponente. O conteúdo dos enunciados pode ter implicações que dizem *per se* como o enunciado correspondente *deveria* ser avaliado por um intérprete, eventualmente de maneira divergente da avaliação do próprio falante.

(2) No entanto, esse argumento, que se apóia no tratamento da diferença de perspectivas entre falante e intérprete, não oferece uma explicação satisfatória do problema da objetividade. Permanece aberta a pergunta sobre a quem os conteúdos enunciados devem aquelas “qualidades objetivas” às quais “respondem” as tomadas de posição diferenciais do intérprete¹⁷. A pretensão do intérprete de “saber melhor” pode ser tão falsa quanto a do falante interpretado; até mesmo *todos* podem se enganar. Não há uma perspectiva, nem mesmo a da comunidade como um todo, que assegure um acesso privilegiado à verdade. Mas, se cada um possui o mesmo acesso falível à verdade, a diferença de perspectivas anaforicamente expressa entre falante e intérprete também não torna disponível nenhuma resposta à pergunta: “How is it possible for our use of an expression to confer on it a content that settles that we might all be wrong about how it is correctly used, at least in some cases?” (137)^{**} Esse fenômeno, que ainda aguarda esclarecimento, faz pensar por exemplo naquelas expressões para “espécies naturais” como “ouro” (ou, trivialmente, “baileia”), a propósito das quais H. Putnam ilustra a maneira como *revisamos* o uso linguístico com base em novos conhecimentos sobre a *correta ex-*

^{*}“Desse modo, cada perspectiva de marcação de pontos mantém uma distinção prática entre o *status* normativo e a atitude normativa (mediata) – entre o que é objetivamente correto e o que é meramente *tido* como correto.”

¹⁷. Essa é a objeção levantada por R. Rorty, “What Do You Do When They Call You a Relativist?”, *Philos. and Phenomenol. Research*, LVII, 1997, p. 174.

^{**}“Como pode nosso uso de determinada expressão lhe conferir um conteúdo que estabeleça que, ao menos em certos casos, todos devemos estar errados quanto à forma de usá-la corretamente?”

^{*} “A anáfora interpessoal cumpre apenas o efeito que importa para uma segura comunicação em face de diferenças em compromissos colaterais.”

tensão dessas expressões¹⁸. Será que Brandom responde a essa pergunta em seu capítulo sobre “Perceber e agir”? Essa *segunda história* deveria, de modo geral, dar uma resposta à questão, ainda aberta, da objetividade dos conteúdos de proferimentos?

De um lado, pela forma gramatical de juízos e intenções, as percepções e ações ganham estrutura proposicional, portanto lingüística. De outro, elas marcam a entrada e saída das práticas discursivas, em que, também do ponto de vista interno dos participantes da comunicação, a linguagem e o mundo se tocam e se entrelaçam. Nesse sentido, a afecção dos sentidos e o sucesso da ação são considerados, mesmo após a virada lingüística, os dois meios pelos quais as limitações de um mundo objetivo suposto como independente e idêntico se impõem a “nós”. Decerto, Brandom volta-se (a meu ver, com boas razões) contra a tese externalista pela qual os juízos de percepção devem sua autoridade epistêmica exclusivamente à corrente causal que se estende da própria situação percebida até a percepção da situação (209ss.) Mas ele, naturalmente, aceita considerar as percepções como base empírica de “juízos imediatos”. Pensa até mesmo que, nos discursos, as percepções funcionam como razões que, por seu turno, não precisam de nenhuma outra fundamentação: “Non-inferential reports can function as unjustified justifiers... So observation provides regress stoppers, and in this sense a foundation for empirical knowledge” (222)*. Brandom explica essa posição — que soa moderadamente empírica e, em todo caso, se afasta de Peirce — com disposições aprendidas. “Observadores confiáveis” são treinados para reagir a estímulos do mundo circundante de modo suficientemente diferenciado: “The basis of observational knowledge, then, is, that it should be possible to train individuals reliably to respond differentially to features of their environment by acknowledging doxastic commitment” (224)**.

18. H. Putnam, “The Meaning of Meaning”, in *Mind, Language, and Reality* (*Philosophical Papers*, vol I), Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1975.

*“Exposições não-inferenciais podem funcionar como justificadores injustificados... Assim a observação provê um fim à regressão e, nesse sentido, um fundamento para o conhecimento empírico.”

**“A base do conhecimento observacional é, portanto, que deve ser possível treinar indivíduos de modo confiável para que eles respondam diferencialmente às características de seu meio por um compromisso reconhecidamente doxástico.”

Desse modo, surge uma figura de linguagem segundo a qual a rede de fios semânticos ligando infinitas proposições potenciais está, por assim dizer, ancorada na realidade graças aos pontos nodais de proposições observacionais dedutíveis. Mas esse tipo de ancoragem já basta para satisfazer a intuição realista de um mundo independente, que pode desmentir até mesmo nossas melhores descrições? No pano de fundo está o modelo wittgensteiniano do aprendizado lingüístico. Os adultos ensinam a suas crianças, por exemplo, o vocabulário para cores apontando, no mundo circundante, diferentes coisas vermelhas para o predicado “vermelho” e diferentes coisas azuis para o predicado “azul”. Esse treino no uso “correto” da linguagem funciona sob a tácita suposição de que as proposições que o acompanham — “Este é um objeto vermelho” ou “Este é um objeto azul” — são *verdadeiras* na moldura da práxis estabelecida da linguagem. Por isso, em casos de dúvida, a percepção de objetos (e a verdade de proposições observacionais correspondentes) pode servir como controle da aplicação correta dos predicados: “Veja que essa jaqueta, quando você a compara com esta vermelha aqui e a amarela lá, é mais laranja do que vermelha”. É um pouco dessa maneira que os pais corrigem o saber lingüístico de seus filhos, recorrendo a exemplos empíricos. Mas a experiência tem, para além disso, a força de corrigir o uso intersubjetivamente habitualizado da linguagem dos próprios adultos competentes? Enquanto se trata apenas do aprendizado de uma língua, o que é correto é determinado pelo que a comunidade dos que a dominam considera correto.

As percepções marcam, por certo, uma interface entre linguagem e mundo. Mas isso não diz nada sobre a dimensão do poder de veto que um mundo objetivo poderia fazer valer em relação a regras semânticas inapropriadas. A experiência pode nos instruir sobre incoerências lingüísticas — por exemplo, sobre o fato de as baleias serem mamíferos. Mas podemos “aprender” a partir dos contatos com a realidade que, segundo “constatações” atuais, aquilo que até o presente chamamos corretamente “ouro” não “é” mais ouro de acordo com as definições semânticas de nossa linguagem? Heidegger e (de outro modo) Wittgenstein obviamente não confiam à experiência uma força revisionária de tão grande alcance.

Segundo a concepção deles, o horizonte de experiência de uma comunidade lingüística é interpretado categorialmente e articulado conceitualmente, num nível “pré-ontológico”, ou seja *de antemão*, pela gramáti-

ca de uma língua ou de um jogo de linguagem, de tal modo que falta às experiências intramundanas a capacidade de desmentir a abertura ao mundo adiantada pela linguagem, linguagem cuja articulação se opera *a priori*. Depois que transpuseram a espontaneidade da produção do mundo do sujeito transcendental para a linguagem, Heidegger e Wittgenstein precisaram levar em conta a premissa realista de um mundo independente de “nossas” operações constitutivas. Mas, como as línguas naturais aparecem sempre no plural, surgiu o problema da tradutibilidade ou comensurabilidade de diferentes projetos lingüísticos de mundo — um problema que também colocou em questão a outra premissa de um mundo idêntico para todos.

Brandom, que nitidamente não está disposto a se conformar com conseqüências anti-realistas, não pode aceitar uma abordagem transcendental da linguagem, não importa se fundada num culturalismo (MacIntyre), na história do Ser (Derrida) ou no pragmatismo (Rorty). Ele concede ao desmentido da experiência a força de impulsionar processos de aprendizagem que afetam o próprio saber lingüístico: “The inferences from circumstances to consequences of application (which are implicit in conceptual contents) are subject to empirical criticism in virtue of the inferential connections among the contents of commitments that can be acquired noninferentially. So it may happen that one uses the term ‘acid’ in such a way that a substance’s tasting sour is a sufficient condition for applying it, and that it will turn litmus paper red is a necessary consequence of applying it. Finding a substance that both tastes sour and turns litmus paper blue shows that such a concept is inadequate” (225)*. Quando argumentamos dessa maneira, devemos nos perguntar, porém, como os processos de aprendizado intramundaneamente estimulados podem interferir na semântica da abertura ao mundo e na articulação categorial dos próprios conteúdos lingüísticos.

*“As inferências que extraem das circunstâncias as conseqüências de aplicação (implícitas nos conteúdos conceituais) estão sujeitas à crítica empírica em virtude das conexões inferenciais entre os conteúdos dos compromissos que podem ser assumidos não-inferencialmente. Pode ocorrer que alguém use o termo ‘ácido’ de um modo que o sabor amargo de uma substância seja condição suficiente para aplicá-lo, e que o fato de ele tornar vermelho o tornassol seja conseqüência necessária de sua aplicação. Encontrar uma substância que ao mesmo tempo tenha o sabor amargo e torne azul o tornassol mostra que tal conceito é inadequado.”

Note-se que Brandom contenta-se em *citar* o exemplo mencionado. Busca-se em vão uma análise de processos de aprendizado guiados pela experiência que não só possam obrigar membros individuais à correção de um saber lingüístico falho, mas também toda uma comunidade lingüística à revisão de regras semânticas correntes. O peso que Brandom concede à experiência na formação de conceitos objetivos e de regras semânticas correspondentes deduz-se, quando muito, do modo como ele entrelaça suas duas histórias. A seqüência dos capítulos já suscita dúvidas de que a análise da percepção e da ação poderá responder à pergunta deixada aberta pelas agudas reflexões sobre o papel central da anáfora.

IV

Como representar a sedimentação do saber do mundo no saber lingüístico pode ser concebido como um controle do saber lingüístico pelo saber do mundo em geral? Processos de aprendizado semanticamente relevantes precisariam explicar como o contato empírico com coisas e eventos pode, eventualmente, provocar uma revisão das categorias lingüísticas e normas conceituais previamente estabelecidas (e que asseguram a “abertura ao mundo”). Brandom rejeita uma explicação naturalista. Mas uma explicação pragmática, que se ajustaria à construção de sua teoria, não pode ser desenvolvida apenas do ponto de vista fenomenalista de um intérprete compreendedor da linguagem em questão (1). Por isso, Brandom se vê obrigado a um realismo conceitual que entretanto, por meio de enunciados sobre a estrutura do mundo “em si”, solapa a análise — fundada sobre a teoria do discurso — da realidade que “se manifesta” na linguagem (2).

(1) A exemplo de Putnam, Brandom está convencido de que “... that reason can’t be naturalized”. O analista da linguagem mantém, por isso, a perspectiva interna dos participantes e distingue o mundo social das expressões, interações e atitudes — acessíveis pela compreensão do sentido (ou pela tradução) — do mundo objetivo dos estados e eventos

* “... essa razão não pode ser naturalizada”.

observáveis, que podem ser explicados causalmente: “The critical classification of things into objective and social is itself a social, rather than objective or ontological categorization of things according to whether we treat them as subjects to the authority of a community or not”¹⁹. Uma estratégia naturalista de explicação assegura aos estados e eventos causalmente explicáveis um primado ontológico sobre as práticas sociais descritas em conceitos normativos. Trata-se de remetê-los a processos causalmente explicados. Mas, neste caso, os componentes categoriais de um mundo da vida lingüisticamente estruturado devem ser reformulados numa linguagem nominalista, referida a estados e eventos observáveis. O conteúdo e a forma de proferimentos gramaticais são, por exemplo, descritos em funções e características de eventos de fala datáveis²⁰ ou (como hoje nas ciências cognitivas) traduzidos em processos neurológicos do cérebro. Mas, quanto mais radical a tradução, menos os fenômenos intuitivamente conhecidos podem ser reconhecidos como sendo *os mesmos*, sob sua nova descrição objetivista²¹.

A estratégia de explicação não-naturalista, preferida por Brandom, esbarra, contudo, num problema homólogo: como os estados e eventos percebidos, descritos em linguagem nominalista, podem ingressar no universo de nexos de sentido e práticas discursivas? Já deparamos com esse problema na relação entre dêixis e anáfora. A referência retroativa, num âmbito intralingüístico, a atos indicativos singulares substituídos por pronomes demonstrativos deveria explicar como os *tokens* irrepetíveis — os acoplamentos com eventos percebidos — podem ser integrados à cadeia discursiva dos *types* repetíveis e, com isso, tornar-se recursivamente acessíveis. Aqui, no entanto, Brandom tratou a própria dêixis, o ato da referência direta, apenas no reflexo da anáfora, ou seja, como fenômeno derivado, que parecia não precisar de maior explicação. Podemos, aqui, deixar de lado a pergunta de se essa sugestão não reprime, mais do que

19. R. Brandom, “Freedom and Constraint by Norms”, *Amer. Philos. Quart.* (16), 1979, p. 187-196, aqui p. 190: “A classificação crítica das coisas em objetivas e em sociais é ela mesma social, e não uma categorização ontológica ou objetiva das coisas segundo as tratarmos como sujeitas à autoridade de uma comunidade ou não.”

20. Para essa operação, cf., por exemplo, o clássico ensaio de D. Davidson, “Wahrheit und Bedeutung”, in idem, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 40-67.

21. G. H. von Wright, “Die Stellung der Psychologie unter den Wissenschaften”, Rektorat der Universität Leipzig, Leipzig, 1997, pp. 21-32.

explica, a problemática da referência. Em todo caso, a questão pendente de uma interação entre saber lingüístico e saber sobre o mundo parece demandar a ampliação da perspectiva de pesquisa que permanece imanente à linguagem.

Nessa direção aponta o próprio exemplo de Brandom, segundo o qual a observação de um papel de tornassol que, contra a previsão, se torna azul fornece uma razão para corrigir as regras de aplicação até então estabelecidas do conceito “ácido”. Aqui, a percepção é produto de um ato experimental. Tal experimento esgota apenas a conexão interna de percepção e ação, que já existe na práxis cotidiana e possibilita o habitual “aprender a partir da experiência”. Controlamos o êxito de uma ação observando se as conseqüências esperadas ocorrem; caso contrário, sabemos que precisamos rever as suposições subjacentes ao nosso plano de ação. Desde o modelo “doubt-belief” do Peirce da fase intermediária, o pragmatismo viu na execução bem-sucedida de uma ação o critério mais importante para pôr à prova nossas convicções empíricas. Práticas habituais mostram que resistem à prova ao continuar a funcionar, ou seja, ao desenrolar-se imperturbavelmente. No “chegar a bom termo” com a realidade de maneira prática, determinadas percepções ganham, enquanto controles de sucesso que nos informam sobre malogros — ou seja, a não-ocorrência de conseqüências esperadas da ação —, uma força pronunciadamente revisória. Nisto, as certezas de ação generalizadas (as convicções coaguladas como hábitos de ação) constituem o pano de fundo que aguça as percepções dissonantes como, por assim dizer, negações das expectativas e confere-lhes, por isso, o sentido de um desmentido prático, de uma obrigação a revisar convicções existentes. Na percepção de um malogro, o agente “roça” uma realidade desapontadora que, por assim dizer, renuncia — no contexto de uma ação que não mais funciona — à sua prontidão, até então testemunhada, de participar do jogo.

O mundo objetivo pode exercer essa “objeção” apenas performativamente, na medida em que nega sua “transigência” para com *intervenções dirigidas a um fim* num mundo de seqüências de ação causalmente interpretadas. Desse modo, ele não pede a palavra senão no círculo funcional do *agir* instrumental. Isso explica por que Brandom, que se compromete a uma análise lingüística fenomenalista, não leva em consideração a explicação pragmática de processos de aprendizagem seman-

ticamente relevantes²². Naturalmente, a experiência que os agentes têm ao fracassar perante a realidade, é, ela mesma, lingüisticamente estruturada, mas não é uma experiência com a linguagem, nem dentro do horizonte da comunicação lingüística. Apenas quando os agentes tomam distância de seus esforços práticos de chegar a bom termo com o mundo, quando ingressam num discurso e objetivam a situação “que está à mão” (*zuhandene*) a fim de se entender uns com os outros a respeito de alguma coisa no mundo, pode uma percepção desmentidora, que abala certezas de ação, tornar-se uma “razão” discursivamente mobilizada, que encontra uma entrada crítica na economia conceitual e no potencial dedutivo semântico de concepções existentes, e, se for o caso, ativa revisões.

A dinâmica da ação controlada pelo sucesso, que, como no caso do teste do papel de tornassol impulsiona uma revisão dos conceitos e do potencial semântico, absolutamente não cai em nosso foco de visão enquanto a pesquisa permanece restrita às atitudes, às interações e aos proferimentos dos participantes do discurso. No lidar prático com a realidade, os juízos de percepção desempenham um papel diferente do que desempenham no horizonte comunicativo de atribuição, fundamentação e reconhecimento de pretensões de verdade. Para Brandom, no entanto, a ação permanece essencialmente um ato de fala. Nas ações intencionais, pelas quais interferimos causalmente no mundo, interessam a ele sobretudo as razões justificadoras. Ainda voltarei a isso. Na medida em que as ações, em princípio suscetíveis de justificação, são, de fato, necessitadas de justificação, elas são incluídas *como* atos de fala na práxis do discurso. Desse modo, a pesquisa de Brandom pode avançar, de modo imperturbavelmente linear, da percepção à ação, ignorando o encaixe das percepções no contexto do agir e sem dar atenção à força revisória que as percepções adquirem apenas em virtude do acoplamento retroativo ao *coping* — à práxis, controlada pelo sucesso obtido, de superar problemas.

A práxis do dar e exigir razões pode satisfazer a promessa de favorecer o melhor argumento apenas quando as normas semânticas e conceituais, que determinam os conteúdos e guiam as tomadas de posição do tipo sim ou não dos participantes, garantem um conteúdo objetivo. Mas,

22. Numa resenha de *Making it Explicit*, essa alternativa pragmática é também salientada por Isaak Levi, *The Journal of Philosophy*, XLVIII, 1996, pp. 145-158.

com sua análise de percepções e ações, Brandom obviamente não tem a intenção de desenvolver uma concepção de aprendizado pela experiência, concepção que poderia explicar a verdade e o conteúdo “objetivo” dos proferimentos.

(2) Brandom salva as intuições realistas não mediante um recurso às limitações contingentes de um mundo suposto como independente e idêntico, limitações que os participantes do discurso processam ao conciliar suas interpretações construtivamente projetadas de estados e eventos com a contingência — experienciada na prática — de confrontações decepcionantes. Ele absolutamente não concebe o mundo com o qual nos confrontamos de maneira nominalista, mas sim — a exemplo do último Peirce²³ — de maneira “realista”, se não se emprega a expressão como no realismo cognitivo moderno, mas no sentido de um realismo conceitual metafísico. Pois Brandom vê a objetividade de nossos conceitos e regras materiais de inferência ancorada num *mundo que é em si conceitualmente estruturado*. Parece que em nossos jogos argumentativos as relações conceituais do mundo são tão-somente discursivamente desdobradas e repercutem, desse modo, nas estruturas conceituais de saber do mundo e da linguagem: “The conception of concepts as inferentially articulated permits a picture of thought and of the world that thought is about as *equally*, and in the favored cases *identically*, conceptually articulated” (622)*.

Essa compreensão “realista” do mundo, segundo a qual tanto nossos pensamentos discursivamente adquiridos como o mundo apreendido em pensamentos são de natureza originariamente conceitual, ou seja, feitos da mesma matéria, deixa para a experiência apenas um papel passivamente mediador. Nessa visão, a afecção dos sentidos não fornece os desapontadores estímulos ou impulsos aos quais a imaginação do espírito construtivo responde com interpretações; ela não intermedeia confrontações, por meio das quais um espírito falível testa e corrige suas interpretações. A experiência é, antes, rebaixada ao *medium* pelo qual os concei-

23. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt am Main, 1975, segunda parte.

*“A concepção de conceitos como inferencialmente articulados permite um retrato do pensamento e do mundo pensado pelo pensamento como *igualmente* e, em casos favoráveis, *identicamente* articulados conceitualmente.”

tos, que existem em si, se impõem ao espírito humano receptor²⁴. Um mundo conceitualmente estruturado solicita o espírito conceitualmente estruturado do homem. Brandom não faz nenhum segredo da assunção básica de um conhecimento ontologicamente alicerçado: “Facts are just true claims... It is these facts and the properties and related objects they involve that are cited as stimuli by interpreters who are specifying the reliable differential responsive dispositions in which the contents of empirical contents originate. These noninferential dispositions (the locus of our empirical receptivity) accordingly do not constitute the interface between what is conceptually articulated and what is not, but merely one of the necessary conditions for a conceptually articulated grasp of a conceptually articulated world” (622)*.

O abandono de uma objetividade concebida em termos nominalistas não afeta apenas o naturalismo, que até Quine, Davidson e Rorty dominou a tradição americana marcada pelo empirismo; ele põe de ponta-cabeça a arquitetônica do pensamento pós-hegeliano, pós-metafísico²⁵. Kant distinguiu o númeno do fenômeno, o reino inteligível da liberdade, diretamente acessível à reflexão transcendental, do mundo dos fenômenos originariamente desorganizados, aos quais o espírito humano impõe suas categorias. Esse dualismo assumiu, tanto no neokantismo como em Dilthey, a forma de uma teoria dualista das ciências naturais e das ciências do espírito, antes de reaparecer em Heidegger como diferença ontológica — como diferença entre o mundo hermeneuticamente explorado, que somos nós mesmos, e os objetos que encontramos no mundo e com os quais devemos chegar a bom termo. Heidegger reconhece no “compreen-

24. Idéias semelhantes são encontradas em J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, Lecture IV, pp. 66 ss.; cf. também a discussão entre McDowell e Brandom em *Philos. and Phenomenol. Research*, LVII, 1997, pp. 157-162 e 189-193.

* “Fatos não passam de pretensões verdadeiras... São esses fatos e os objetos conexos e apropriados que eles incluem que são citados como estímulos pelos intérpretes, para especificar as disposições confiáveis, diferenciais, receptivas nas quais os conteúdos empíricos encontram origem. Essas disposições não-inferenciais (lugar de nossa receptividade empírica) não constituem, conseqüentemente, uma interface entre o que é articulado conceitualmente e o que não é, mas apenas uma das condições necessárias para uma apreensão conceitualmente articulada de um mundo conceitualmente articulado.”

25. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 35-60 [ed. br.: cit].

der”, ou seja, na fundamental operação hermenêutica das ciências do espírito, o traço fundamental da própria existência humana. Como ente “que tem de ser seu ser”, o homem é talhado para articular a compreensão que tem do mundo e de si mesmo. Assim, a estrutura do mundo em que ele se encontra é-lhe acessível segundo sua essência, enquanto todo ente intramundano aparece no horizonte de sua projeção lingüística de mundo — e pode ser interpretado e controlado apenas em termos dessa interpretação categorial.

Com essa virada hermenêutica, a definição clássica da relação entre natureza e história converteu-se em seu contrário. Enquanto uma natureza privada de suas qualidades pelo nominalismo só pode responder a nossas perguntas e em nossa linguagem, nós estamos intuitivamente, por assim dizer interiormente, familiarizados com as formas simbólicas da vida histórica, nas quais toda a existência humana se desenrola. É certo que a compreensão hermenêutica dos sentidos das configurações históricas já não compartilha com o conhecimento metafísico das essências a pretensão fundamentalista, mas antes o *modus* da apreensão espiritual de estruturas gerais — aqui, no entanto, entidades, idéias ou conceitos desertaram da natureza das coisas para se refugiar nas regras da linguagem²⁶. O conceito do mundo da vida constituído pela linguagem e cujas estruturas gerais são acessíveis e inteligíveis a partir do interior, a partir da perspectiva dos participantes, assume de certo modo a herança do realismo metafísico, ao passo que todo o intramundano no sentido do realismo moderno, entendido no sentido epistemológico, é concebido como a multiplicidade de estados e eventos causalmente explicáveis, mas contingentes.

No conjunto, o pragmatismo fez a mesma mudança de orientação categorial que a hermenêutica. Entretanto, visto que Peirce, Mead, James e Dewey tomam como ponto de partida para sua análise, não a compreensão de textos, mas o comportamento solucionador de problemas no lidar prático com uma realidade resistente, eles se tornam invulneráveis à ten-

26. Em minha aula inaugural em Frankfurt, formulei isso da seguinte maneira: “Pois o que nos distingue da natureza é justamente o único estado de coisas que podemos conhecer segundo sua natureza: a linguagem”. Cf. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main, 1968, p. 163 [ed. port.: *Técnica e ciência como ideologia*, Lisboa, Edições 70, 2001].

tação de transfigurar a capacidade de abertura ao mundo, própria da linguagem, em algo extracotidiano de caráter poético, para assim reintroduzir a metafísica pela porta de trás. O mundo da vida intersubjetivamente compartilhado é, antes, definitivamente o lugar de uma práxis cotidiana cooperativa e comunicativa, na qual se sobressaem — como em Piaget — os traços inovadores-experimentais e os aspectos discursivos de processos de aprendizado falíveis, ou — como no último Wittgenstein — os traços interativos de jogos de linguagem regulados pela gramática. Em Dewey, como em Wittgenstein ou Heidegger — e é essa a tradição a partir da qual Brandom desenvolve sua pragmática normativa —, esconde-se por trás da objetividade nada mais que o desafio das contingências “intramundanas” que devem ser trazidas à discussão em “nossos” conceitos e ser “por nós” construtivamente vencidas. Também aqui, a arquitetônica transcendental de um mundo “fenomênico”, dominante de Kant a Husserl, permanece, de certo modo, intacta: um mundo objetivo concebido em termos nominalistas dá-se a conhecer à inteligência ativa apenas no horizonte de um mundo da vida no qual “sempre já” nos encontramos como membros de uma comunidade de linguagem e cooperação.

Como McDowell, Brandom interfere nessa arquitetônica de entrelaçamento de mundo da vida intersubjetivo e mundo objetivo, na medida em que concebe a objetividade de “nossos” conceitos como um reflexo articulado do conteúdo objetivo de um mundo em si conceitualmente estruturado: “Concepts conceived as inferential roles of expressions do not serve as epistemological intermediaries, standing between us and what is conceptualized by them. This is not because there is no causal order consisting of particulars, interaction with which supplies the material for thought. It is rather because all of these elements *are themselves conceived as thoroughly conceptual, not as contrasting with the conceptual*” (622, *ítilicos meus*)*.

* “Conceitos concebidos como papéis inferenciais de expressões não servem como intermediários epistemológicos, interpondo-se entre nós e o que eles conceitualizam. Isto não porque não exista ordem causal consistente de particulares, interação com a qual provê o material para o pensamento, e sim porque todos esses elementos *são eles mesmos concebidos como perfeitamente conceituais, não como contrastantes com o conceitual.*”

Com isso, a visão que outrora esteve no começo da filosofia lingüística²⁷ recebe, digamos assim, uma leitura objetivista. Com o Wittgenstein do *Tractatus*, Brandom concebe o mundo como a totalidade dos fatos — “the world consisting of everything that is the case, all the facts, and the objects they are about”. Fatos são exatamente aquilo que é enunciado em sentenças verdadeiras — “facts are just true claims”. Mas, diferentemente de Wittgenstein, Brandom não entende essa formulação no sentido de um idealismo transcendental da linguagem, segundo o qual o limite de “nossa” linguagem é o limite de nosso mundo. Ele está mais próximo de um idealismo *objetivo* da linguagem: como os fatos nos quais o mundo consiste *são* essencialmente o que pode ser enunciado em sentenças verdadeiras, o mundo mesmo é desse tipo, isto é, de *natureza conceitual*. Por esse motivo, a objetividade do mundo não é atestada por contingências que experienciamos pela afecção dos sentidos e na relação prática com ele, mas pela resistência discursiva de objeções pertinazes²⁸.

V

No primeiro momento, a pragmática normativa pareceu exprimir uma autocompreensão pragmática dos seres vivos racionais que traz em si aspectos kantianos. Mas no decorrer da análise essa imagem se modificou. Recapitulemos. Após uma plausível decisão metodológica, Brandom investiga as práticas discursivas do ponto de vista de uma segunda pessoa que atribui e avalia pretensões de verdade. Nisso se impõe a pergunta sobre como se pode distinguir, do ponto de vista indireto de um intérprete falível, o pretenso “ter-por-verdadeiro” do justificado “ter-por-verdadeiro”.

27. M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 24ss.

* “Consistindo o mundo de tudo o que é efetivo, todos os fatos e os objetos a que eles se reportam.”

28. No entanto, se concebemos o mundo, no sentido que preconizo, como a totalidade de objetos referenciais de enunciados possíveis, os fatos que enunciamos sobre objetos só podem ser formulados em “nossa” linguagem. Daí não se segue necessariamente uma compreensão contextualista de descrições concorrentes. H. Putnam combina, antes, um pluralismo teórico de descrições científicas com uma teoria do conhecimento baseada num realismo interno.

A essa questão da verdade e do conteúdo objetivo de proferimentos, cujo *status* dependerá do “sim” ou “não” discursivamente obtidos de parceiros que tomam posição, Brandom não oferece uma, mas várias respostas. Mas essas respostas parciais revelaram ser apenas etapas de um caminho que decididamente ultrapassa a concepção inicial kantiana. Descrevi esse caminho como um itinerário que vai de Kant a Hegel. Isso não é ainda *per se* uma objeção. A bem da verdade, Frege, Dilthey e Peirce não introduziram as viradas lingüística, hermenêutica e pragmática sem boa razão para isso. Tampouco careceu de fundamento o afastamento em relação a Hegel por parte de Feuerbach, Marx e Kierkegaard. Hoje mal poderia ser possível um retorno *tácito* ao idealismo objetivo. Por isso, gostaria de (1) lembrar a situação argumentativa na qual ainda nos encontramos depois de Hegel, antes de (2) problematizar a mudança para o realismo conceitual operada por Brandom, partindo de uma de suas conseqüências: sua compreensão notavelmente objetivista do comportamento discursivo.

(1) A crítica que guia o pensamento pós-metafísico é bastante simples: para, eventualmente, poder perceber que nas estruturas de nossa compreensão do mundo refletem-se estruturas do mundo feitas do *mesmo material* que nossos conceitos, precisaríamos assumir um ponto de vista exterior à nossa linguagem, à nossa práxis e à nossa forma de vida. Um “ponto de vista divino” nos é vedado. No entanto, o idealismo tem a seu dispor outro meio para se certificar de “conceitos existentes”. Não se deve excluir de antemão que a suposição básica do realismo conceitual se deixa fundamentar graças à reflexão sobre a gênese do estado de consciência próprio. Hoje podemos, por exemplo, explicar o processo da filosofia romântica da natureza como uma tentativa hermenêutica de reintegrar os processos de uma natureza objetivada e, por isso, alienada pelas ciências naturais à perspectiva progressivamente ampliada do mundo da vida lingüisticamente estruturado, e assim torná-los *inteligíveis*.

Esse projeto de compreender a natureza de maneira “privativa” é claramente guiado pelo interesse que sujeitos capazes de falar e agir têm de reconhecer na história natural seu *próprio* processo de formação²⁹. “Anything can be treated as subject to the norms inherent in social practices, with a greater or lesser degree of strain. Thus a tree or a rock

can become subject to norms insofar as we consider it as engaging it in social practices. We can do this either by giving it a social role, for instance that of an oracle, or simply by translating its performances as utterances... Of course, in such cases we must allow that the item in question is only a member of our community in a derivative or second-class fashion, for it is not capable of engaging in very many of our practices, or even of engaging in those very well. This is the strain involved in translating ordinary occurrences rather than simply explaining them...”³⁰. Quem deseja ler o livro da natureza parte da idéia de que a natureza levanta os olhos e dá respostas tão logo a vejamos como nosso *alter ego*. Essa antecipação hermenêutica faz sobressair assimetrias entre nosso mundo e os mundos dos seres vivos de organização inferior. Uma natureza ressocializada deve, por isso, despir-se dos aspectos comparavelmente supercomplexos de um mundo da vida lingüisticamente estruturado. Mas contra esse pano de fundo o mundo discursivamente constituído dos seres vivos racionais pode aparecer como recorte de uma figura mais abrangente. É o que ocorre por exemplo quando Brandom utiliza o conceito de “intencionalidade” como fio condutor para sugerir uma estratificação categorial do mundo como um todo. Enquanto faltam ao estrato inferior todos os sinais de intencionalidade, podemos atribuir a seres vivos de organização superior uma intencionalidade simples e a nós mesmos, que atribuímos intencionalidade *uns aos outros*, uma “intencionalidade originária”³¹.

Obviamente, associações fugazes desse tipo ainda não tornam plausível um “realismo” no velho estilo. Uma filosofia da linguagem efetuada com a preocupação do detalhe pode se subtrair a temas especulativos e exigir ser criticada em seu próprio campo. Para não cair no vazio, con-

30. R. B. Brandom (1979), p. 192: “Tudo pode ser tratado como sujeito a normas inerentes a práticas sociais, com maior ou menor grau de pressão. Assim uma árvore ou uma pedra podem vir a ser sujeitas a normas desde que as consideremos engajadas em práticas sociais. Podemos fazê-lo ou dando-lhes um papel social, por exemplo o de um oráculo, ou simplesmente traduzindo suas performances em proferimentos... Naturalmente, em tais casos, devemos admitir que o item em questão é membro de nossa comunidade de modo secundário ou derivativo, razão por que não é capaz de comprometer muitas de nossas práticas, ou mesmo de comprometê-las muito bem naquelas. Essa é a tensão derivada de traduzir ocorrências comuns em vez de simplesmente explicá-las”.

31. Isso lembra, de resto, a ontologia estratificada de N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim, 1949; idem, *Die Philosophie der Natur*, Berlin, 1950.

29. Cf. J. McDowell (1994), Lecture V, pp. 87ss.

siderações vultosas contra a arquitetônica teórica como um todo precisam ser feitas em termos de objeções específicas. Por isso é oportuno lembrar uma conseqüência que a reconstrução da arquitetônica teórica acarreta.

A suposição de um mundo globalmente estruturado em termos conceituais exonera, de certo modo, o espírito humano finito e falível do esforço *construtivo* de produzir, por meio de conceitos *próprios*, interpretações dos eventos no mundo. O idealismo objetivo entende que o ônus da explicação não cabe mais aos esforços cooperativos num mundo da vida intersubjetivamente constituído e o transfere para a constituição do ente como um todo. Segundo Brandom, o conteúdo objetivo das relações conceituais existentes precisa apenas ser *desdobrado* nos discursos. No lugar do “esforço conceitual”, que de resto seria uma coisa do aprendizado cooperativo de uma comunidade de comunicação que procede construtivamente, entra o “movimento conceitual”, que atravessa os discursos mediados pela experiência, mas sem o conhecimento da maioria dos participantes do discurso. Esse objetivismo retira da comunidade discursiva a autoridade epistêmica (como também da autonomia moral), da qual ela — na medida em que não tem a possibilidade de acesso direto a um universo de idéias *encontradas* — precisaria julgar-se capaz *ela mesma*. Isso explica por que Brandom emprega um conceito de comunicação que não faz justiça à posição do papel específico da segunda pessoa.

(2) Brandom, não sem razão, nega ao consenso factualmente estabelecido da comunidade lingüística uma autoridade epistêmica de última instância. Conceder um privilégio definitivo à comunidade lingüística em detrimento dos membros individuais da comunidade lingüística significaria apagar a diferença entre a aceitabilidade racional e a mera aceitação de uma pretensão de verdade. Os intérpretes individuais decidem, a cada vez, sobre a legitimidade de uma pretensão de validade; mas todos os envolvidos, tanto intérprete como falante, podem se enganar. Não há uma vista panorâmica da qual se pode reconhecer quem tem definitivamente razão. As “scorekeeping responsibilities” e também, portanto, a responsabilidade quanto às justificadas tomadas de posição por sim ou por não cabem aos participantes individuais do discurso: “There is only the practice of sorting out who has the better reason in particular cases” (601)**.

* “Responsabilidades de marcação de pontos.”

** “Apenas a prática de classificar quem tem mais razão em casos particulares.”

Brandom pretende dar às simétricas “relações eu-tu” entre primeira e segunda pessoas primazia sobre uma assimétrica “relação eu-nós”, em que o indivíduo é, por assim dizer, sobrepujado pelo coletivo. Mas será que ele honra tal pretensão?

À imagem coletivista de uma comunidade lingüística que impõe autoridade, Brandom contrapõe a imagem individualista de relações interpessoais isoladas por pares, sem considerar nisto a dimensão do horizonte semântico — intersubjetivamente partilhado por todos os membros — de um mundo que se descobre pela linguagem. Ele analisa a atribuição de pretensões de validade e as tomadas de posição em relação a elas, sem levar em conta o complexo entrelaçamento que se dá entre as perspectivas da primeira, da segunda e da terceira pessoa. Pois ele, de fato, constrói o que chama de “relação eu-tu” como a relação entre uma primeira pessoa que levanta pretensões de validade e uma terceira pessoa que atribui ao outro pretensões de validade. Até aqui segui o teor da exposição de Brandom. Mas, numa observação mais precisa, vê-se que o ato de atribuição, fundamental para a práxis discursiva, não é realizado por uma *segunda* pessoa. Absolutamente não pode haver uma segunda pessoa sem a atitude de uma primeira pessoa em relação a uma segunda. Esse pressuposto não é satisfeito no modelo de Brandom. Não é por acaso que Brandom equipara o intérprete primordialmente a um público que avalia o proferimento de um falante — e não a um destinatário do qual se espera que *dê uma resposta* ao falante. Cada rodada de um novo discurso é aberta com uma atribuição que o intérprete faz a partir da perspectiva de observador, ou seja, de uma *terceira* pessoa.

Os exemplos de Brandom atestam isso. Se, durante um processo judicial (505), o promotor afirma que a defesa apresenta um mentiroso patológico como testemunha (pretensamente) digna de confiança, e o advogado de defesa responde que o homem que ele acabou de chamar ao banco das testemunhas é, de fato, uma pessoa digna de crédito, então a comunicação ocorre em dois níveis diferentes: no primeiro nível, ambos, o promotor e o advogado de defesa, falam um com o outro ao contestar mutuamente a exatidão de seus proferimentos (com auxílio de descrições *de re* e *de dictu*). Ao mesmo tempo eles estão obviamente conscientes da presença do juiz, dos jurados e do público, que num segundo nível

da comunicação seguem sua altercação e silenciosamente a avaliam. É interessante que Brandom destaque como caso paradigmático a comunicação indireta dos falantes com um público ouvinte — e não a comunicação das pessoas diretamente envolvidas.

No tribunal, os juízes que dão ouvidos às partes e os jurados que as escutam são, sem dúvida, os que de certo modo contabilizam os debates e formam um juízo sobre quem faz ponto aqui, para afinal poder, por exemplo, dizer como se devem avaliar os enunciados das testemunhas controversas. Mas *durante* os debates não se exige uma reação dos que estão à escuta, mas das partes diretamente envolvidas que dirigem proferimentos *umas às outras* e esperam tomadas de posição *umas das outras*. Os que estão à escuta têm um papel diferente dos ouvintes. A audiência presente, no papel de terceira pessoa, está na expectativa, enquanto os diretamente envolvidos assumem uma atitude performativa e, na medida em que assim se relacionam uns com os outros na atitude de uma primeira pessoa para com uma segunda, esperam uns dos outros uma resposta — não importa se uma tomada de posição positiva ou negativa ou uma abstenção. A mera atribuição — e a avaliação feita *in foro interno* — de uma pretensão de validade ainda não é resposta. No entanto, uma estratégia de pesquisa que confunde o primeiro nível de comunicação com o segundo ignora, ao mesmo tempo que essa importante distinção, o papel da segunda pessoa.

Brandom compartilha com Davidson não o naturalismo, mas certo teoreticismo, quando concebe a compreensão de uma expressão como uma operação de subsunção — não como a exegese hermenêutica de um texto. Na medida em que o intérprete atribui a um falante pretensões de validade e habilitações, ele subsume suas próprias descrições e avaliações aos atos de fala observados em outrem. Brandom parte evidentemente da idéia de que, no caso mais elementar, o resultado de uma comunicação consiste numa relação epistêmica, a saber, entre o que o falante diz sobre algo no mundo e a atribuição do dito realizada pelo intérprete. No entanto, essa descrição objetivista passa ao largo do que é central ao mútuo entendimento lingüístico.

A intenção que um falante vincula a um proferimento não se reduz ao fato de um intérprete lhe atribuir uma opinião correspondente, sem

que o próprio falante estivesse interessado na tomada de posição do intérprete com relação a essa opinião. Pelo contrário, como participante da comunicação, o falante, com sua afirmação, dirige a um destinatário a pretensão de dizer publicamente “sim” ou “não”; em todo caso, ele espera dele uma reação que possa contar como resposta e criar para ambas as partes obrigatoriedades relevantes para a seqüência da interação. Apenas uma “resposta” pode confirmar ou rever concepções nas quais (e em cujas implicações) ambas as partes devem poder confiar no decorrer de sua interação. As comunicações cotidianas repousam no contexto de suposições de fundo compartilhadas. E a necessidade de comunicação nasce, por sua vez, da necessidade de manter em harmonia as opiniões e intenções — de sujeitos que decidem de forma independente — relevantes para a ação. A comunicação não é um jogo auto-suficiente, por meio do qual os parceiros *informam* uns aos outros sobre suas opiniões e intenções. Apenas o imperativo da integração social — a necessidade da coordenação de planos de ação de participantes da interação que decidem de modo independente — explica o que é primordial ao entendimento lingüístico mútuo.

A transferência de uma informação do emissor para o receptor é o modelo falso, pois este não considera o entrelaçamento estrutural das perspectivas da primeira e da segunda pessoa³². Na medida em que o falante, com seu ato de fala, levanta uma pretensão de verdade para seu enunciado, para o qual está pronto, se necessário, a oferecer razões, ele não deseja apenas, no sentido de Grice, “dar a entender” ao intérprete que ele tem “p” por verdadeiro. Ele não gostaria apenas de ser corretamente compreendido, mas de *se entender* com alguém a respeito de “p”. O destinatário deverá, se possível, aceitar a pretensão de verdade. Pois o dito só pode entrar como premissa nas interações posteriores deles se *ambos em comum acordo* acreditarem que “p”. Pretensões de verdade são talhadas para o reconhecimento intersubjetivo, e só este pode selar entre os participantes da comunicação um acordo sobre algo no mundo.

Quando, nesse sentido normativo, se define a meta do entendimento mútuo como um acordo racionalmente motivado, a pergunta funda-

32. Cf. minhas observações sobre “Meaning, Communication, and Representation” de J. Searle, em J. Habermas (1988), pp. 136-149.

mental da teoria da significação recebe uma resposta simples. Compreendemos um ato de fala quando conhecemos as condições e conseqüências do acordo racionalmente motivado que um falante poderia obter por meio desse ato. Em suma: compreender uma expressão significa saber como servir-se dela para entender-se com alguém sobre algo³³.

Por certo, Brandom também substitui o modelo de transferência de informação por um outro modelo de comunicação: o “score-keeping” mútuo remonta ao beisebol. Mas, num jogo de equipe estratégico como este, trata-se de uma adaptação calculada às reações de outros, não de uma cooperação consensual que possa satisfazer as exigências da integração social. Outro modelo, também insuficiente, é a dança a dois: “I have in mind thinking of conversation as somewhat like Fred Astaire and Ginger Rogers dancing: they are doing very different things — at least moving in different ways — but are coordinating, adjusting, and making up one dance. The dance is all they share, and it is not independent or antecedent to what they are doing”³⁴. Essa comparação confirma a opção de Brandom por um individualismo metodológico. De acordo com isso, a práxis discursiva nasce, sobre a base da observação recíproca, das inferências e deduções feitas por partícipes individuais, *cada um por si*. Pois essa imagem exclui o fato de os envolvidos poderem se *encontrar* no reconhecimento intersubjetivo da mesma pretensão de verdade e *compartilhar* um saber no sentido estrito.

Essa concepção objetivista do processo de comunicação só é totalmente compreensível contra o pano de fundo do realismo conceitual. Em todo caso, tal concepção explica por que uma práxis discursiva que se compõe das contribuições individuais dos envolvidos e não é o resultado de uma realização cooperativa fundamenta, entretanto, a suspeita de objetividade. A diferença entre verdade e ter-por-verdadeiro pode permanecer um assunto de cada participante individual do discurso e não requer que uma comunidade de justificação se guie pela meta do acordo

33. J. Habermas, “Zur Kritik der Bedeutungstheorie”, in idem, 1988, pp. 105-135.

34. Comunicação por carta de Robert Brandom, de 16 de novembro de 1997: “Acho que se pode pensar numa conversação como Fred Astaire e Ginger Rogers dançando: eles estão fazendo coisas muito diferentes — ao menos movimentando-se de modos diferentes —, mas estão coordenando, ajustando, realizando uma dança. A dança é tudo o que eles partilham e não é nem independente nem anterior ao que eles estão fazendo”.

discursivamente alcançado, pois (todos partem da idéia de que) a objetividade dos conteúdos é garantida por uma constituição conceitual — meramente desenvolvida e articulada em discursos — do próprio mundo. Apenas uma razão transplantada do mundo da vida para o mundo objetivo, razão por assim dizer objetivamente corporificada, pode livrar a práxis intersubjetiva de justificação da tarefa de *responder* pela verdade e pela objetividade. Assim, reduzido de maneira objetivista, o conceito de comunicação, ao qual falta uma dimensão essencial do entendimento mútuo lingüístico — a saber, a relação intersubjetiva com segundas pessoas, para cujo reconhecimento as pretensões de validade são talhadas —, também lança uma luz problemática sobre a imagem realista-conceitual do universo, na qual se enraíza essa concepção.

VI

O objetivismo, que resulta da suposição de fundo do realismo conceitual, tem para a compreensão da moral conseqüências semelhantes às que tem para o conceito de comunicação. Quando a práxis do dar e exigir razões se contenta em, de algum modo, exprimir as relações conceituais existentes, as práticas discursivas servem essencialmente a objetivos de conhecimento. A práxis discursiva move-se então no *modus* de constatações ou descrições — “in the fact-stating line of business”. Os atos de fala assertóricos tornam-se modelo de atos de fala em geral. O contínuo hegeliano de conceitos, que permeia nossos discursos, agrava, no seio da razão, diferenciações kantianas, sobretudo entre razão teórica e razão prática (1). No entanto, a assimilação de normas a fatos leva a conseqüências incômodas, entre outras coisas a um realismo moral, que poderia não ser fácil defender (2).

(1) Por certo, privilegiar asserções corresponde a uma “prerrogativa do *logos* própria à linguagem humana”, característica da tradição filosófica como um todo³⁵. Mas justamente as figuras que influenciam a pragmática normativa de Brandom, ou seja, Peirce, Dewey, Heidegger e Witt-

35. K.-O. Apel, “Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache”, in H. G. Bosshardt (org.), *Perspektiven der Sprache*, Berlim, 1986, pp. 45-87.

genstein, romperam com os preconceitos da ontologia, da epistemologia e da semântica formal. Sem se juntar às lamentações de Ludwig Klages sobre o “logocentrismo” do Ocidente, eles se defenderam contra a concepção clássica de que o conhecimento do ente, a representação dos objetos ou a asserção dos fatos gozam de primazia sobre a relação prática com o mundo. Dando continuidade a um questionamento transcendental, eles se interessaram pelas operações constitutivas do mundo da vida social, lingüisticamente estruturado, e nos fizeram tomar consciência da multiplicidade dos tipos de atos de fala, pretensões de validade e práticas nos quais se incrusta a relação cognitiva com o mundo. Brandom também inicia seu estudo exatamente a partir dessa perspectiva; no entanto, como mostramos, a questão da objetividade o obriga a uma certa meia-volta. Da visão fenomenalista, que mantém, ele chega à conclusão de que as estruturas pretensamente conceituais do mundo imprimem sua marca em nossa práxis discursiva.

Mas, se relação com o mundo é exclusivamente cognitiva, a fala constativa em geral assume a liderança. Supõe-se então que *todas* as práticas comunicativas — mesmo as que não se referem a constatações de fatos, como os discursos expressivos, estéticos, éticos, morais ou jurídicos — se deixam analisar na base de asserções. A unidade do mundo estruturado de ponta a ponta por conceitos, e que assume uma forma reflexiva no mundo da vida de seres racionais, também apaga a distinção, relevante para nós, entre normas e fatos: “Concepts are rules, and concepts express natural necessity as well as moral necessity” (624)*.

Brandom emprega o vocabulário com cujo auxílio nós, no horizonte de nosso mundo, distinguimos entre fatos e normas, eventos e ações. Mas tudo o que fazemos quando empregamos conceitos, ele o concebe como ação no sentido mais amplo. Diferentemente de Kant, Brandom põe razão prática e teórica sob o mesmo denominador comum do fazer racional. De acordo com isso, os juízos e opiniões são tão guiados por normas quanto as intenções de ação, de modo que eles não se diferenciam segundo referências descritivas a fatos ou referências prescritivas a ações. Assim, Brandom inclui *todos* os proferimentos que podem ser criticados e justificados na esfera do normativo em geral; por outro lado, deveria ser

* “Conceitos são regras e exprimem tanto a necessidade natural como a necessidade moral.”

apenas à luz dos *fatos* que se podem criticar e justificar tanto as ações como os proferimentos lingüísticos. O reino da liberdade está, por natureza, entrelaçado com o da necessidade: “Fact-stating talk is explained in normative terms, and normative facts emerge as one kind of fact among others. The common deontologic scorekeeping vocabulary in which both are specified and explained ensures that the distinction between normative and nonnormative facts neither evanesces nor threatens to assume the proportions of an ultimately unintelligible dualism” (625s.)*. No que tange a essa equiparação de normas a fatos, interessa em nosso contexto sobretudo a conseqüência em virtude da qual sentenças normativas verdadeiras representam fatos, da mesma maneira que as sentenças descritivas — justamente, fatos normativos.

Isso já é resultado da posição privilegiada dos atos de fala assertóricos, que servem como modelo para os projetos práticos. De um lado, Brandom relativiza a distinção metateórica entre fatos e normas, com referência à linguagem normativa na qual tal distinção deve ser feita. De outro, ele trata o estado de coisas normativo como fatos, supondo que sempre nos servimos de uma linguagem normativa quando formulamos enunciados. Aqui Brandom pensa em seu próprio empreendimento: é em conceitos normativos que a pragmática normativa pretende dar descrições verdadeiras de práticas discursivas. Nisto, contudo, Brandom passa ao largo desta significativa circunstância: o vocabulário normativo na práxis cotidiana serve sobretudo para a orientação da ação, não às metas cognitivas de uma explicação lógica. Ele adjudica ao reino de fatos normativos *tudo* aquilo sobre o que formulamos enunciados em *alguma* linguagem avaliativa ou prescritiva: “Corresponding to the distinction between normative and non-normative vocabulary is a distinction between normative and non-normative facts... In this way the normative is picked out as a subregion of the factual” (625)**.

* “O discurso constativo de fatos se explica em termos normativos, e os fatos normativos emergem como um tipo de fato entre outros. O vocabulário marcador de pontos deontológico comum em que ambos são especificados e explicados assegura que a distinção entre fatos normativos e não-normativos nem evanesce nem ameaça assumir as proporções de um dualismo ao fim e ao cabo ininteligível.”

** “Correspondendo à distinção entre vocabulário normativo e vocabulário não-normativo, temos a distinção entre fatos normativos e fatos não-normativos... Desse modo o normativo é tomado como sub-região do factual.”

(2) Na efetuação de tal concepção, vê-se, contudo, que atos de fala assertóricos — com as conotações ontológicas de verdade e existência — fornecem uma base muito estreita para uma pesquisa adequada do uso regulativo do lingüístico. Brandom procede em três passos: ele inicialmente (a) compara os deveres de justificação que assumimos tacitamente em ações intencionais com os deveres de fundamentação que se fixam em atos de fala assertóricos. Em seguida (b), explica como ações podem ser justificadas na forma de inferências práticas. Isso deverá (c) levar à idéia central de que, não obstante algumas assimetrias, todas as ações se deixam justificar *como* as asserções de fatos.

(a) Como as asserções, as ações pertencem aos proferimentos racionais, pois sujeitos capazes de falar e agir têm responsabilidade tanto por suas intenções de ação como por seus juízos. Para ambos se podem dar e exigir razões. O levantamento, a atribuição e o reconhecimento de comprometerimentos epistêmicos (*doxastic commitments*) encontram correspondência na esfera das intenções práticas (*practical commitments*). Assim como o falante, com um ato de fala assertórico, se compromete com o juízo “p”, da mesma forma o sujeito que age racionalmente dá a conhecer sua intenção de tornar “p” verdadeiro. Uma vez que, em ambos os casos, o comprometimento (*commitment*) implica a prontidão de, se necessário, apresentar razões para a opinião proferida ou para a intenção exprimida na ação, a análise da atribuição de comprometerimentos e do reconhecimento de pretensões legítimas (*entitlements*) pode ser empregada de igual modo para intenções práticas e pretensões de verdade. Na perspectiva de um intérprete, o agente está autorizado a levar a cabo seu intento quando age em nome de (ou explicitamente por) boas razões. No entanto, Brandom não coloca a questão de saber se a “responsabilidade” prática que o agente tem por sua ação se *reduz* à responsabilidade epistêmica de justificação, da qual só se pode falar no caso de asserções.

(b) A exemplo de Kant, Brandom explica o agir racional como a capacidade de agir segundo máximas, isto é, de acordo com o conceito de uma regra. Toda intenção pressupõe arbítrio, isto é, a capacidade de vincular a vontade própria a uma regra apresentada; de comprometer-se, portanto, com o seguimento de tal regra. Inferências práticas referem-se, por isso, a máximas ou regras de ação como (para permanecer nos exemplos de Brandom) “Bancários são obrigados a usar gravata” ou “Você não deve

prejudicar ninguém sem motivo”. No entanto, expressões como “ser obrigado”, “dever”, “é preciso” etc. aparecem apenas em regras de ação explícitas; elas articulam um sentido deontológico que, em geral, permanece oculto. Habitualmente, são suficientes inferências materiais como: “Sou um bancário a caminho do trabalho, por isso estou de gravata” ou “Continuando essa intriga, iam ferir alguém sem motivo; vou, portanto, parar com isso”.

Conforme a norma *subjacente*, há diferentes tipos de razões de ação, que determinam a vontade do agente de diferentes maneiras: razões de prudência como a de que seria melhor eu abrir meu guarda-chuva para não me molhar; razões convencionais como as prescrições de vestuário para bancários; ou razões morais como a prescrição de não prejudicar ninguém sem necessidade. Até aqui tudo bem. Mas por meio de que realmente fundamentamos, quando fundamentamos ações deste ou daquele tipo? Fundamentamos normas essencialmente à luz de fatos?

(c) Por causa de sua suposição básica fundada no realismo conceitual, Brandom tende a uma concepção monista que nivela a diferença entre fatos e normas. Na moldura de uma práxis discursiva que privilegia pretensões de verdade e atos de fala assertóricos, a fundamentação de enunciados, quer de natureza normativa, quer descritiva, pode ser compreendida apenas como justificação mediante (ou com auxílio de) fatos: “Practical commitments are unintelligible apart from all reference to the overt undertaking of commitments by speech acts; that is why they are an essentially linguistic phenomenon. But the only sort of speech act they presuppose is assertion, the acknowledgment not of practical but of doxastic commitments” (266)*. É certo que normas de ação podem ser descritas como fatos se se adota a perspectiva do observador; mas elas só podem ser justificadas da perspectiva do participante, como já deixa claro a *forma* referente ao Eu das inferências práticas. Contudo, nessa perspectiva, os atos de fala assertóricos e os fatos não desempenham um papel *essencial* para a justificação de normas.

O próprio Brandom aponta uma assimetria entre intenções práticas fundamentadas e pretensões epistêmicas fundamentadas. Quando a pre-

* “Intenções práticas são ininteligíveis fora de toda referência à aberta assunção de comprometerimentos por atos de fala; eis por que elas são fenômenos essencialmente lingüísticos. Mas o único tipo de ato de fala que elas pressupõem é a asserção, o reconhecimento de comprometerimentos epistêmicos e não de intenções práticas.”

tensão de verdade que um falante levanta para “p” é válida, todos devem poder considerá-la justificada. Isso evidentemente não se aplica a uma intenção prática como abrir o guarda-chuva quando chove. Numa dada situação, é racional apenas para determinado agente abrir o guarda-chuva para não se molhar. O motivo para agir assim é, em todo caso, relativo ao agente. Visto que as preferências que motivam a escolha das razões prudenciais são algo de meramente subjetivo, Kant chama tais ações guiadas por preferências de “heteronômicas”.

Essa assimetria diz respeito à força de determinação e ao alcance das razões, mas não à sua qualidade epistêmica. Razões prudenciais *apóiam-se* em considerações de conveniência fundamentadas por fatos. Assim, a regra implicitamente seguida sobre a *maneira* de abrir um guarda-chuva para não se molhar tem um conteúdo empírico e pode, nesse sentido, ser fundamentada ou criticada de modo independente do agente. No caso de uma escolha de meios racional teleológica, a regra que o agente adota produz o vínculo entre uma razão subjetiva de ação e um saber factual — tecnicamente utilizado. Como dissemos, as razões factuais que falam a favor da conveniência dos meios determinam a vontade de um agente apenas na medida em que ele já se comprometeu com certos fins — aqui, as preferências não precisam, elas mesmas, de outra justificação.

Do ponto de vista kantiano, uma intenção prática é tanto mais racional quanto mais a vontade de um agente é amplamente determinada por considerações racionais. Um agente age de forma autônoma na medida em que se liberta de determinações casuais, ou seja, de meras preferências ou de considerações convencionais a respeito de *status* e tradição. Até mesmo um comportamento dependente de *status* ou determinado pela tradição é menos heterônomo que o agir prudencial ou racional orientado a fins, pois razões institucionais ou culturais exigem, a despeito das preferências de membros individuais, um reconhecimento de todos os membros de uma totalidade social correspondente. Mas apenas razões morais determinam a vontade dos agentes *incondicionalmente*, isto é, independentemente das preferências dadas de uma pessoa individual e sem consideração às orientações axiológicas de determinada coletividade. Kant fala aqui de autonomia, pois a vontade moralmente boa se deixa guiar *exclusivamente* por boas razões. Enquanto razões prudenciais e convencionais determinam o livre-arbítrio apenas relativamente a interesses dados e orientações axiológicas sociais existentes, as razões morais reivindicam

permeiar completamente a vontade e, portanto, determiná-la absolutamente. Esse é um ponto que Brandom leva em conta.

As razões prudenciais pretendem valer para (pelo menos) uma pessoa, o próprio agente; as razões convencionais ou éticas para várias, os membros de uma coletividade ou de uma cultura, mas as razões morais demandam o reconhecimento e o respeito de todos os sujeitos racionais — pois todos os que podem tomar parte em discursos e deixar-se afetar por razões são membros da comunidade moral ilimitada no tempo e no espaço. Neste caso, desfaz-se a assimetria entre a justificação de pretensões epistêmicas e a de intenções práticas: reivindicamos validade universal para ações morais, como o fazemos para asserções. Só que essa semelhança do *âmbito* da validade não pode cobrir o contraste dos *fundamentos* da validade. As razões que permitem justificar ações morais e as razões factuais têm qualidades epistêmicas diferentes. Justamente as inferências práticas de tipo moral — mas também de tipo ético ou convencional — revelam uma assimetria na categoria das razões: para a justificação dessas intenções práticas, os fatos não constituem um fundamento suficiente, nem mesmo essencial.

É plausível afirmar que os agentes, em suas ações intencionais, comprometem-se, do ponto de vista epistêmico, com intenções práticas que demandam justificação do mesmo modo que participantes da comunicação, mediante suas asserções, se comprometem com pretensões epistêmicas que demandam justificação. Mas disso não se segue, como pensa Brandom, que a justificação de intenções de ação possam ser compreendidas segundo o modelo da fundamentação de atos de fala assertóricos: “Explicitly normative vocabulary can be used to make claims (for example ‘Bank employees are obliged to wear neckties’ or ‘One ought not to torture helpless strangers’). Those claims can be taken-true, can be put forward as, or purport to be, true. Since facts are just true claims..., this means that norm-explicating vocabulary is in the fact-stating line of business... In this way the normative is picked out as a subregion of the factual” (625)*.

* “O vocabulário explicitamente normativo pode ser usado para exprimir pretensões (por exemplo, ‘Bancários estão obrigados a usar gravatas’ ou ‘Não se deve torturar estrangeiros desamparados’). Essas pretensões podem ser tidas-por-verdadeiras, podem ser afirmadas ou apresentadas como verdadeiras. Visto que os fatos são apenas pretensões verdadeiras..., isto significa que o vocabulário explicativo de normas tem por função constatar fatos... Desse modo o normativo é apreendido como uma sub-região do factual”.

Uma justificação da expectativa normativa de que bancários usem gravata apoiar-se-á (se é que há uma justificação plausível) menos em argumentos factuais do que em “avaliações fortes”, por exemplo na conexão existente entre determinadas prescrições de vestuário e as orientações axiológicas que os membros de uma cultura burguesa associam, a partir de sua perspectiva, à administração confiável de transações financeiras. E a justificação de um princípio moral como “neminem laedere!” [não lesar ninguém] apelará a determinada concepção de justiça ou à universalizabilidade de interesses correspondentes e, portanto, mais uma vez, não essencialmente a fatos, mas a pontos de vista normativos ou a procedimentos de teor normativo.

A compreensão deontológica da moral, também privilegiada por Brandom, é incompatível com a concepção realista-conceitual do vocabulário moral que Brandom propõe para ancorar o conteúdo objetivo de nossos conceitos (de todos os conceitos, incluindo os avaliativos e morais) nas estruturas conceituais do próprio mundo. Em outras palavras, um conceito kantiano de autonomia não se coaduna com uma figura que nivela a descontinuidade entre fatos e normas. Ele exige, antes, operações construtivas, a que são desafiados sujeitos capazes de falar e agir. Por certo, os seres racionais que se encontram num mundo da vida intersubjetivamente compartilhado precisam responder discursivamente por suas condutas uns perante os outros, também no que se refere à sua maneira de superar um evento intramundano contingente. Mas a responsabilidade de prática pelo que eles devem fazer não se reduz à responsabilidade epistêmica pelo que podem afirmar. Pois, sob as restrições contingentes de um mundo objetivo do qual não podem obter um guia normativo para seu inter-relacionamento, eles precisam se entender *em conjunto* a respeito das normas pelas quais desejarão reger legitimamente sua vida em comum.

4

Caminhos da destranscendentalização

DE KANT A HEGEL, E DE VOLTA

A história dos mais interessantes movimentos de pensamento desde Hegel pode ser descrita como o mesmo número de iniciativas de destranscendentalização do sujeito cognoscente. Por certo, não incluiríamos Hegel nessa história, embora tenha sido ele quem a impulsionou: foi o primeiro a reconduzir o sujeito transcendental de Kant aos contextos deste lado de cá e a “situar” no espaço social e no tempo histórico a razão que atravessa esses contextos. Humboldt, Peirce, Dilthey, Cassirer, Heidegger e Wittgenstein alinham-se aos filósofos que, em suas tentativas de conceber a linguagem, a práxis ou a forma de vida como meios simbólicos da corporificação da razão, foram influenciados por Hegel ou, como no caso de Wittgenstein, poderiam ter sido influenciados por ele. Em seu período em Jena, Hegel introduziu a “linguagem”, o “trabalho” e a “relação de reconhecimento recíproco” como meios que marcam o espírito humano e o transformam. Dado o caráter intersubjetivo de “espírito”, fica difícil entender por que hesitamos em ver Hegel como o protagonista do poderoso movimento de destranscendentalização. À primeira vista, talvez se pudesse pensar que é seu forte “racionalismo” que separa Hegel das gerações posteriores. Mas o pragmatismo, o historicismo e a filosofia da linguagem solapam a posição de um sujeito numenal situado além do tempo e do espaço, sem evocar *per se* o tipo de contextualismo que deu

ocasião aos conhecidos debates sobre a incomensurabilidade ou o etnocentrismo de padrões de racionalidade¹.

Naturalmente não faltam pontos de vista dos quais o “último metafísico”, ou o pensador especulativo, idealista, monista pode ser separado de sucessores que não extraem mais nenhum sentido do conceito de espírito absoluto. Mas também podemos salientar afinidades que persistem para além da “ruptura revolucionária no pensamento do século XIX”². Neste ângulo, é antes o mentalismo que constitui o divisor de águas a separar Kant e Fichte de Hegel e daqueles que o seguiram no caminho da destranscendentalização. Gostaria de retomar essa crítica à moldura das categorias mentalistas³ e investigar por que Hegel, mais tarde, abandonou a idéia inicial de seu período em Jena. Dessa vez, no entanto, para me aproximar do tema da “intersubjetividade reprimida”⁴, partirei de um questionamento epistemológico⁵.

Vou primeiramente (I) esboçar o que entendo por “mentalismo” e por sua “virada transcendental”. Nisto, distingo entre “auto-reflexão” no sentido absolutamente constitutivo do paradigma mentalista e três outras maneiras de auto-reflexão independentes de tal paradigma. Com efeito, também chamamos “auto-reflexão” a reconstrução racional das condições subjetivas necessárias às operações epistêmicas, a dissolução crítica de auto-ilusões eticamente relevantes ou a descentração das perspectivas de cada qual, tal como exigida dos participantes de um discurso prático. Em seguida (II), discorro sobre os dualismos que Hegel critica como falsas oposições devidas à filosofia reflexiva. A seu ver, não há, entre o espiritual e o corpóreo, entre nossa consciência e seus objetos, um abismo a

1. J. Habermas, “Konzeptionen der Moderne”, in idem, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998, pp. 195-231, em especial pp. 221-228 [ed. br.: *A constelação pós-nacional*, São Paulo, Lettera Mundi, 2001].

2. Subtítulo do célebre estudo de Karl Löwith *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich, 1941.

3. Cf. “Arbeit und Interaktion”, in J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 9-47 [ed. port.: *Técnica e ciência como ideologia*, Lisboa, Edições 70, 2002].

4. Cf. M. Theunissen, “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, in D. Henrich, R. P. Horstmann (orgs.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982, pp. 317-381.

5. Tratei do mesmo tema por um outro prisma em J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 34-58; cf. sobretudo pp. 50ss [ed. br.: *Discurso filosófico da modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2002].

ser transposto. O sujeito cognoscente está sempre junto a seu outro. Essa concepção pós-mentalista já é inspirada pelo conceito-chave das ciências do espírito, que então se encontravam em ascensão. A idéia de “espírito” articula-se nas reflexões da época sobre a historicidade do espírito humano, a objetividade de suas corporificações simbólicas e a individualidade dos atores e de seus contextos de ação. A parte principal concentra-se (III) nos “meios” — linguagem, trabalho e interação — introduzidos nos projetos de sistema elaborados em Jena. Eles estruturam de antemão as relações que o sujeito do conhecimento e da ação estabelece com objetos no mundo. A relação de amor é o primeiro modelo de relações de reconhecimento mútuo; ela exemplifica como o geral se entrelaça com o particular na forma do universal concreto. Logo depois (IV), trato da dialética do senhor e do escravo para esclarecer a relação entre intersubjetividade e objetividade; nosso saber a respeito do mundo objetivo é de natureza social. Hegel opõe-se às tentações do historicismo — resultantes das condições intersubjetivas da objetividade da experiência e do juízo — mediante uma história da racionalidade da qual nasce, segundo ele, a forma moderna do pensamento. Por fim (V), volto a perguntar, como no início, por que Hegel seguiu o caminho do idealismo objetivo, embora uma alternativa tenha sido sugerida pela abordagem intersubjetivista do período de Jena. O modelo interacionista da autoconsciência teria oferecido o fundamento para o conceito pós-mentalista de uma cultura do Esclarecimento que se fundamenta a si mesma e se basta a si mesma⁶. Por certo, Hegel defende o tempo todo o direito do espírito autocrítico e autodeterminante de “não reconhecer nada que Eu não considere racional”, mas concebe a forma moderna do pensamento apenas como passagem para o saber absoluto. Com essa concepção, ele regressa à figura de pensamento da autoconsciência ou da subjetividade que ele outrora criticara convincentemente. Aquela subjetividade que, sob a forma acabada do espírito absoluto, não tolera mais nada que lhe seja exterior, interioriza as relações entre sujeito e objeto, outrora mediadas pela linguagem, pelo trabalho e pela interação, e as converte na dinâmica conceitual de um processo que se absorve nessa própria subjetividade.

6. Cf. o desenvolvimento sistemático dessa perspectiva em A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1992.

I

(1) Esconde-se por trás do conceito “mentalismo” uma intrincada e complexa história de idéias que se estendem de Descartes a Kant, e de Fichte aos contemporâneos como Roderick Chisholm ou Dieter Henrich, passando por Husserl e Sartre⁷. Sem entrar nesse amplo debate, gostaria de lembrar, pelo menos em linhas gerais, os elementos constitutivos da moldura categorial que Kant herdou e transformou⁸.

(a) A virada epistemológica que associamos a Descartes resume-se na pergunta: como podemos nos assegurar da confiabilidade de nosso saber? Essa questão levou a uma nova concepção do saber: o sujeito cognoscente possui representações de objetos. A novidade está no terceiro termo, a representação, que serve de intermediário entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Enquanto o sujeito tem representações de objetos, o mundo consiste em todos os objetos que podem ser representados por um sujeito.

(b) O sujeito cognoscente é identificado a um Si-mesmo ou ao *Eu*. Essa auto-referência, carregada de conseqüências, parece permitir uma resposta à pergunta fundamental da epistemologia: como é possível o saber (do segundo nível) sobre as condições genéticas do saber empírico (isto é, do saber do primeiro nível)? Tal possibilidade se explica pela autoconsciência, ou seja, pela reflexão sobre mim mesmo como um Si-mesmo capaz de ter representações e objetos. Na medida em que faço de minhas representações de objetos os objetos de outra representação, descubro uma interioridade chamada “subjetividade”. Nesse sentido, a esfera da consciência, o espaço das representações, se entrelaça desde o início com a autoconsciência, a reflexão sobre o fato de eu ter representações. Além disso, a auto-reflexão significa *apercepção* — a consciência de que tenho consciência de algo. Ela é, de resto, compreendida como um ato que con-

7. Cf. M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, 1991, pp. 9-49, como também as duas coletâneas editadas por M. Frank: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, 1991; *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt am Main, 1994. Quanto ao debate entre mim, Henrich e Tugendhat, cf. B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie*, tese., Frankfurt am Main, 1999.

8. Cf. também R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

tere um sentido inofensivamente epistemológico ao antigo imperativo “Conhece-te a ti mesmo”, que era pensado num sentido ético.

(c) O novo conceito epistemológico de autoconsciência sugere um modelo dualista de relações sujeito-objeto, que se traduz em três suposições básicas:

- Pela *introspecção*, o sujeito cognoscente ganha um acesso privilegiado às suas próprias representações, mais ou menos transparentes e não corrigíveis, que são dadas como vivências imediatamente evidentes.
- O certificar-se dessa posse de vivências subjetivas abre o caminho para a *explicação genética* do saber sobre objetos mediado pela experiência.
- Visto que a introspecção abre o caminho para a subjetividade e como a certificação da objetividade do saber consiste em penetrar em suas fontes subjetivas, os enunciados epistemológicos se medem diretamente — e todos os outros enunciados indiretamente — pela *verdade* enquanto evidência subjetiva ou *certeza*.

(d) Essas suposições básicas — o mito do dado, a fundação do saber pela gênese do saber no sujeito, e verdade como certeza — implicam um conceito do *mental* distinto do físico. Essa oposição intuitiva repousa sobre três dualismos. O mental se define por uma fronteira que, da perspectiva da primeira pessoa, corre entre o Eu e o não-Eu, portanto entre o que se situa *fora* e o que se situa *dentro* de minha consciência. O interior e o exterior coincidem com duas outras delimitações: uma entre a esfera *privada* e a *pública*, e outra que separa o que é imediatamente certo daquilo que é mediadamente dado ou não é tão-certo-assim.

Essa separação entre o sujeito cognoscente e o âmbito de objetos possíveis obviamente suscita questões sobre a influência recíproca, em especial as clássicas questões da teoria do conhecimento relativas à origem do saber e à direção causal, na qual um lado influencia o outro ou “se ajusta” ao outro (*direction of fit*). O empirismo e o racionalismo responderam à questão da origem, em benefício de um saber *a posteriori* ou de um *a priori*, enquanto o realismo e o idealismo responderam à da direção causal, em benefício da receptividade ou da espontaneidade do espírito humano.

(2) É a essa situação inicial que se refere a virada transcendental que impulsionou Hegel a dar passos na direção contrária: a da destrascendentalização do sujeito cognoscente. A idéia central é de que o próprio sujeito cognoscente fixa as condições nas quais seus sentidos serão afetados pelo “mundo” ou pelas coisas em si. O mundo de objetos da experiência possível deve-se à espontaneidade — projetadora do mundo — própria de um sujeito que não está entregue à estimulação causal pelo mundo circundante contingente, mas tampouco é capaz de gerar idealisticamente seu próprio mundo para, assim, escapar completamente às limitações impostas pela realidade. O sujeito cognoscente cria para si “com total espontaneidade uma ordem segundo idéias às quais [ele] adapta as condições empíricas”⁹.

A atividade de projetar ou constituir um mundo de objetos *fenomênicos* revela aspectos tanto de dependência como de liberdade¹⁰ — a liberdade da legislação cognitiva de um espírito finito que precisa responder às limitações contingentes da realidade. Guiada pelas idéias formadoras do mundo, a representação correta de objetos da experiência resulta da interação entre sensibilidade e entendimento. Kant fornece uma explicação genética de como o sujeito transcendental define as condições nas quais ele pode encontrar algo enquanto algo de objetivo no mundo. O entendimento espontâneo processa o conteúdo recebido pelos órgãos dos sentidos ao submeter o material sensível a uma formação conceitual e, com isso, trazer unidade e universalidade à diversidade do particular desordenado. Por conseguinte, a interação entre espírito e mundo é mais uma vez descrita com auxílio de oposições conceituais — como espontaneidade *versus* receptividade, forma *versus* matéria, universalidade e unidade sintética *versus* particularidade e diversidade.

Esses dualismos mostram como Kant procura resolver os problemas herdados juntamente com o paradigma mentalista recorrendo a uma conceitualidade que se nutre do contraste entre pensamento representativo e objetos representados. Ao mesmo tempo, Kant assumiu o conceito não-analisado de subjetividade ou de autoconsciência, que é constitutivo

da moldura mentalista. O conceito de “apercepção transcendental” — o “Eu penso”, que deve poder acompanhar todas as minhas representações para que eu possa me saber como o sujeito de minhas representações — inspira-se na mesma intuição que Leibniz associara a esse termo. Mas é somente com a *Doutrina da ciência* de Fichte que vieram à tona as confusões que se enovelam nesse conceito. Se podemos conhecer algo apenas por meio do pensamento representativo, ou seja, da representação de objetos, então a representação de minhas representações efetuada na autoconsciência deve também converter em objeto nossa própria consciência. Mas, na forma de um objeto, perde-se o essencial da subjetividade, pois a espontaneidade transcendental como tal se esquiva a toda objetivação.

(3) É preciso, no entanto, distinguir essa autoconsciência, específica de um paradigma, de outros tipos de auto-reflexão. Já em Kant encontramos três modos independentes da moldura categorial do mentalismo:

- Na “Analítica transcendental” da primeira *Crítica*, Kant explicita sobretudo as regras pelas quais o próprio sujeito cognoscente determina quais experiências podem ser consideradas objetivas. Aqui, ele recorre a uma reflexão transcendental que opera uma *reconstrução racional* das condições subjetivas necessárias aos juízos empíricos em geral. (De resto, no contexto de sua teoria genética do conhecimento, Jean Piaget trata esse tipo de auto-reflexão como um mecanismo de aprendizado; a operação que caracteriza como “abstração reflexionante” das estruturas de ação é atribuída, por ele, ao espírito da criança em desenvolvimento.)
- Na “Dialética transcendental”, Kant faz uso da auto-reflexão em outro sentido. Aqui, ele traz à consciência hipóteses inconscientes, resultantes do emprego abusivo das categorias do entendimento além da esfera dos fenômenos limitada à experiência. De modo geral, Kant concebe a *dissolução crítica* de uma compreensão ilusória do mundo e de si mesmo como processo do *Esclarecimento*, que não significa um progresso do saber, mas uma perda de ingenuidade. (No contexto da práxis clínica, Freud lança mão da *conscientização analítica* de motivos inconscientes no intuito terapêutico de modificar criticamente uma autocompreensão ilusória).

9. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A, pp. 548s [ed. port.: *Crítica da razão pura*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1994].

10. R. B. Pippin, “Kant on the Spontaneity of Mind”, in idem, *Idealism as Modernism*, Cambridge, Mass. Cambridge University Press, 1997, pp. 29ss.

— O conceito de autonomia revela ainda outra relação entre auto-reflexão e liberdade. O imperativo categórico nos exorta a escolher as máximas de ação à luz de um julgamento imparcial do que todos podem querer. Isso requer uma *descentração* da compreensão que se tem de si mesmo e do mundo mediante uma consideração uniforme *das perspectivas* de todos os outros envolvidos. Enquanto a reconstrução racional tem um objetivo epistêmico e a crítica no sentido da dissolução de ilusões sobre si mesmo promove a autoclarificação ética, o recurso moral à auto-reflexão é o cerne da razão prática.

II

(1) Hegel está convencido de que as questões epistemológicas fundamentais relativas à origem e à dependência causal do conhecimento — como também as respostas dualistas de Kant — são artefatos de um falso paradigma mentalista. Ele critica essas duas suposições enganadoras em dois passos: (a) analisando o conceito da “coisa em si”, que resulta da visão kantiana da cooperação entre sensibilidade e entendimento; e (b) atacando a oposição de sujeito e objeto, que constitui o núcleo do paradigma mentalista.

(a) A suposição de que experiência e juízo se nutrem de fontes independentes — o entendimento espontâneo, guiado por idéias, e a sensibilidade passiva, afetada pelo exterior — força Kant a distinguir “coisa em si” de fenômeno. Hegel volta sem cessar ao problema intensamente debatido em sua época: como, de modo geral, deve ser possível apreender em conceitos uma realidade que se esquivava a todos os conceitos? Como pode Kant afirmar, a respeito de uma realidade completamente inacessível, que ela “afeta” os sentidos, quando o conceito de causalidade — como todos os conceitos para a interação entre espontaneidade e receptividade — pertence a apenas um dos lados cooperantes, a saber, o do entendimento categorizante? O paradoxo de como trazer ao conceito o não-conceituável estende-se aos dualismos correspondentes de forma e matéria (ou esquema e conteúdo), e de universal e particular (ou unidade

e diversidade)¹¹. É somente com auxílio desses conceitos opostos que o material informe ou o evento irrepitível, ainda não classificado, ou a diversidade despida de toda unidade e organização podem ser compreendidos como realidades pré-conceituais. Mas o absolutamente dado ou encontrado, o absolutamente singular e diverso não dizem menos respeito ao conceito do que o que é fabricado e o que é universalizado e unificado segundo uma regra. Hegel responde a essa dificuldade com o conceito de “meios” que estruturam *previamente* as relações potenciais entre sujeito e objeto.

(b) Nas preleções de Jena sobre a filosofia do espírito, o alvo principal de ataque é a representação mentalista de uma subjetividade auto-suficiente, que se delimita em relação ao que lhe é exterior. Dessa concepção derivam os dualismos entre interno e externo, privado e público, imediato e mediato, evidente e incerto. Hegel põe de lado essas oposições e liberta as operações de um sujeito cognoscente, que Kant já compreendera como essencialmente prático, do isolamento do Eu narcisicamente introvertido. O sujeito está sempre já enredado em processos de encontro e troca, e descobre-se sempre já situado em contextos. A rede de relações sujeito-objeto já está posta, as ligações possíveis com objetos já estão estabelecidas antes que o sujeito se envolva efetivamente em relações e entre, de fato, em contato com o mundo. O sujeito opera no mundo como elemento engastado no conjunto do mundo. Hegel contesta a idéia de que o sujeito que conhece, fala e age se vê diante da tarefa de transpor um abismo entre si mesmo e um Outro separado dele. Um sujeito que, de saída, é junto ao Outro não sente nenhum déficit ávido por compensação. As percepções e os juízos articulam-se numa tessitura conceitual adiantada pela linguagem; as ações se efetuam nos trilhos de práticas usuais. Tal sujeito não pode ser junto a si mesmo sem ser junto ao Outro; só no relacionamento com outro sujeito ele forma uma consciência de si mesmo.

Essa experiência central não é apenas cognitivamente relevante; ela é a chave para os conceitos normativos hegelianos de amor, o ser-junto-a-si no Outro, e de liberdade, o ser-no-Outro-junto-a-si¹². Hegel, no entanto, desenvolve essa intuição no contexto epistemológico da crítica a uma subjetividade representativa, oposta ao mundo dos objetos representados.

11. R. B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, pp. 614ss.

12. M. Theunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt am Main, 1978, capítulo I.

À imagem que sugere relações sujeito-objeto, Hegel contrapõe a afirmação: “É... inteiramente falso ver esses aspectos da consciência, tanto na intuição empírica quanto na memória e na compreensão conceitual, como compostos dos dois lados da oposição, de modo que cada um deles contribua uma parte para a unidade, e perguntar qual é o elemento ativo de cada parte nessa composição”¹³. No lugar das estéreis controvérsias da teoria do conhecimento, Hegel pretende dirigir a discussão para os “meios” que estruturam as relações entre sujeito e objeto já antes de todo encontro efetivo. Ambos os lados, sujeito e objeto, são *relata**, que só existem por e em suas relações um com o outro, de modo que a própria mediação já não pode ser concebida num sentido mentalista. No entanto, Hegel emprega o termo “espírito” para os meios da linguagem, do trabalho e da interação, que ele submete a uma análise mais detalhada entre 1803 e 1805: “Não se deve propriamente falar de sujeito nem de objeto, mas do espírito”¹⁴.

(2) A escolha dessa categoria nos remete à origem e ascensão das ciências do espírito por volta de 1800. Embora nessa época as importantes obras dos pais fundadores — Leopold Ranke, Jacob e Wilhelm Grimm, Carl von Savigny, Wilhelm Schlegel¹⁵ etc. — não tivessem ainda aparecido, uma nova consciência histórica forma o pano de fundo das disciplinas, em via de gestação, que ainda durante a vida de Hegel revolucionariam o conceito clássico das disciplinas “humanistas”. A filosofia da escola histórica já se anunciava nas idéias de Justus Möser, Gottfried Herder, Johann George Hamann, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt e Friedrich Schlegel¹⁶. Com essa “forma histórica de pensamento”, três dimensões ganharam relevância filosófica pela primeira vez: (a) a historicidade do espírito humano, (b) a objetividade das formas simbólicas e (c) a individualidade dos agentes.

(a) Em pouco tempo, a nova consciência histórica¹⁷ alcançou a filosofia e desafiou sua autocompreensão. Pois agora a filosofia se viu dupla-

13. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, Hamburg, 1986, pp. 203s.

* Entidades relacionais.

14. Idem, *ibidem*, p. 205.

15. E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 1948.

16. K. Ott, *Menschenkenntnis als Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1991.

17. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1979.

mente confrontada com a finitude do espírito humano. Este não está mais exposto apenas ao abastecimento contingente de estímulos operado pela natureza externa, mas também, internamente, às influências marcantes e às forças seletivas da tradição histórica. A posição numenal do sujeito transcendental além do espaço e do tempo é ameaçada por influências que não só atacam — por meio dos canais da sensibilidade e pela frente — nossa compreensão do mundo e de nós mesmos, como também formam — por meio da comunicação do sentido e pelas costas — o espírito. Isso transforma as questões da teoria clássica do conhecimento na questão do historicismo, a qual daí em diante será dominante. Uma filosofia que se dá conta de sua incrustação na história e de sua estruturante dependência dela enfrentará outro tipo de ceticismo. Hegel foi o primeiro filósofo a notar a necessidade de vencer o problema de uma modernidade inquietante e “aprender em pensamento” sua época. Pois, tão logo nos conscientizamos da origem histórica e do pano de fundo cultural de nossos próprios padrões de racionalidade, impõe-se a questão de saber se os padrões que valem *para nós* podem também reivindicar validade *em si*. Isso impele Hegel a uma consideração genética das formações da consciência na história do indivíduo, como também da espécie. Seu desejo é mostrar, à luz de tal história genética da racionalidade, como aprendemos a aceitar nossos padrões considerados válidos no presente como resultado de uma progressiva correção de erros. A justificação genética assume a forma da reconstrução de um processo de aprendizagem que mantém um ceticismo mesmo em relação às objeções céticas que primeiramente tinham afugentado nossa ingenuidade.

(b) O traço mais notável do mundo histórico é a estrutura simbólica do que os agentes compartilham ao interagir e falar uns com os outros — a estrutura simbólica das visões de mundo, mentalidades e tradições, das formas de vida culturais, normas e valores, das instituições, das práticas sociais etc. Esses fenômenos constituem o campo de objetos das ciências do espírito. Juntamente com eles, vêm à tona os “meios” pelos quais se reproduzem os mundos da vida socioculturais — linguagem e comunicação, ação e cooperação. É mérito de Hegel ter descoberto o papel epistemológico da linguagem e do trabalho. Neles se manifesta um “espírito” supra-subjetivo que — em oposição a todas as descrições dualistas — entrelaçou desde o princípio o sujeito com seu objeto, de uma maneira

ou de outra. A linguagem e o trabalho são meios nos quais os aspectos de interior e de exterior, separados pelo mentalismo, são aglutinados. Isso também joga uma luz sobre a natureza essencialmente prática do sujeito cognoscente. As operações sintéticas do sujeito transcendental saem da esfera privada da consciência para ingressar no espaço público: “A boca que fala, a mão que trabalha — e também as pernas, se quiserem — são órgãos que efetivam e implementam, que têm em si o agir como agir, ou o interior como tal. Todavia a exterioridade que o interior ganha por mediação dos órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo. Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo, mas faz o interior sair totalmente de si e o abandona a Outro”¹⁸. O interior se extrusa num *medium* que ultrapassa os limites da subjetividade. Na palavra falada e na ação efetuada desaparece a oposição entre “interno” e “externo”. Em comparação com os episódios mentais ou os eventos observáveis, tais exteriorizações adquirem — graças a seu *medium* simbólico — uma independência das intenções dos falantes e agentes, enquanto seu conteúdo semântico sobrevive, por sua vez, aos episódios da exteriorização.

(c) Ao lado da “historicidade” e da “objetividade”, características das formas simbólicas do “espírito”, os fenômenos culturais se distinguem pela “individualidade” — por um aspecto que, apesar da monadologia leibniziana antes de Hegel, não adquirira significância filosófica. Refirme-me a “individualidade” no sentido enfático, talhado para determinada concepção de pessoa. Esse aspecto diferencia o homem do animal. Até mesmo os animais mais evoluídos reproduzem ainda sua vida como exemplares de sua espécie: “O que o indivíduo faz para si mesmo (torna-se) imediatamente uma atividade para todo o gênero;... do mesmo modo, o ser e atividade de todo o gênero (torna-se) o ser e atividade do indivíduo; o interesse próprio animal é imediatamente desinteressado, a supressão da singularidade do indivíduo é proveito imediato do indivíduo”¹⁹. Enquanto os seres humanos *desenvolvem* sua individualidade em formas de vida culturais, falta aos animais a consciência da individualidade. Os seres humanos adquirem uma autocompreensão específica como pessoas que

18. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1949, p. 229 [ed. br.: *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2002].

19. Idem, *Jenaer Systementwürfe I*, 182.

se inter-relacionam como eu e outro, *ego* e *alter*, e formam comunidades tendo consciência de sua absoluta diferença. Com esse movimento pelo qual “a essência do animal sai da singularidade”, a natureza se transmuda em história; o espírito, que inicialmente se extrusou na natureza, retorna a si mesmo. Tão logo a história — a esfera em que os sujeitos se encontram como pessoas — torna-se filosoficamente relevante, a análise deve fazer cuidadosa distinção entre “particularidade”, de um lado, e “individualidade”, de outro. Aqui já não suficientes as diferenciações da lógica genérica tradicional.

Identificamos objetos singulares ou particulares do ponto de vista de observadores e, em determinados aspectos, os diferenciamos de outras entidades. Mas a identidade de pessoas depende tanto de como elas se identificam a si mesmas da perspectiva de uma primeira pessoa quanto daquilo a que se identificam. Pessoas adultas distinguem-se, elas mesmas, de outras pessoas pelo fato de terem uma biografia inconfundível. Por isso, se for o caso, elas podem, invocando seu próprio projeto de vida, apresentar a outras pessoas a pretensão de ser reconhecidas por elas como esse único e ao mesmo tempo singular indivíduo. Esse caráter individual de pessoas que falam, agem e se intercomunicam reflete-se de certo modo *também* nas formas de vida e práticas culturais que elas compartilham. Hegel reconheceu o desafio filosófico desse fenômeno. Todos os fenômenos históricos participam, em maior ou menor grau, da estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais as pessoas se individualizam pela socialização²⁰. Por ter descoberto a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel também enxerga nitidamente as conseqüências subversivas que acarreta a decisão mentalista, inicialmente discreta, de identificar o sujeito cognoscente com o “Eu”.

“Eu” me compreendo como “pessoa em geral” e como “indivíduo inconfundível” que não se deixa substituir por ninguém em sua biografia. Sou *pessoa em geral* na medida em que tenho em comum com todas as outras pessoas as propriedades pessoais essenciais de um sujeito que conhece, fala e age. Sou ao mesmo tempo um *indivíduo inconfundível*, que responde, de maneira insubstituível, por uma biografia tão formadora

20. J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung”, in idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 187-241 [ed. br.: *Pensamento pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990].

quanto singular. No entanto, não adquire essa autocompreensão como pessoa em geral e como indivíduo senão por ter crescido numa determinada comunidade. As comunidades existem essencialmente na forma de relações de reconhecimento recíproco entre seus *membros*. É essa estrutura intersubjetiva da socialização de pessoas individuais que guia Hegel em sua explicação lógica do conceito de “universal concreto” ou de “totalidade”.

Com *genus, species e ens singularis*, a lógica aristotélica forneceu uma classificação conceitual que localiza o “particular”, como uma especificação de gêneros, num nível de abstração entre o “universal” e o “individual”. O particular poderia em alguns contextos assumir também o significado de típico. Mas, antes de Hegel, a expressão lógica de “indivíduo” não estava carregada com o forte significado de um ser humano totalmente individualizado. Hegel é o primeiro a correlacionar os conceitos da lógica tradicional com os três aspectos nos quais os indivíduos socializados se reconhecem reciprocamente: a saber, como pessoas em *geral*, que se igualam a todas as outras pessoas em aspectos essenciais; como membros *particulares*, que compartilham peculiaridades de sua comunidade de origem; e como *indivíduos*, que se distinguem de todos os demais indivíduos. Portanto, nessa infra-estrutura da socialização, as relações particularistas dos membros de determinada coletividade se entrecruzam com as relações universalistas entre pessoas individuais que, em dois aspectos, devem umas às outras um igual respeito: tanto no aspecto da natureza comum humana como no da absoluta diferença de cada qual em relação a todos²¹.

III

(1) O pano de fundo cultural e acadêmico do período de Jena permite compreender que são os aspectos do espírito *objetivo* que, de modo geral, definem a concepção hegeliana de Espírito. Como um *medium* que abarca e une, o espírito sempre ultrapassa a consciência dos sujeitos individuais. Entre 1803 e 1805, essa concepção fornece a chave para responder à questão epistemológica sobre como o “espírito” cria e estrutura re-

21. L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main, 1993, pp. 179ss.

lações entre sujeito e objeto. Nas preleções de Jena, que constituem a transição para a *Fenomenologia do espírito*, Hegel explica esse papel do espírito lançando mão das funções mediadoras da linguagem, do trabalho e da interação.

Esses meios garantem, como elementos “terceiros” ou “médios”, o entrecruzamento original do “ser consciente” com o objeto “do qual ele está consciente”, ao passo que a interação entre ambas as partes contribui, por sua vez, para a conservação dos meios. Juntamente com o sujeito e o objeto, eles formam um processo circular: “... por isso, sua unidade aparece como um meio-termo entre eles, como a obra de ambos, como o terceiro ao qual se referem, no qual são um, mas também (como) aquilo em que se diferenciam”²². De modo geral, uma consciência só passa a existir por meio da linguagem e do trabalho: “A primeira existência relacional da consciência enquanto meio-termo é ser enquanto linguagem, enquanto utensílio...”²³. Hegel persegue a formação da consciência na confrontação com a natureza externa, antes de abordar a família, a sociedade burguesa e o Estado, ou seja, de modo geral a constituição essencialmente intersubjetiva do espírito. No *medium* da linguagem e do trabalho, desenvolvem-se (a) a consciência teórica e (b) a consciência prática dos sujeitos individuais. Daí derivam tanto descrições da natureza como utensílios para seu domínio. No entanto, o que os sujeitos individuais produzem só pode ganhar existência duradoura (c) na moldura de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, ao se tornar parte integrante seja da cultura de uma comunidade, seja da base material de uma sociedade com divisão de trabalho.

(a) De modo geral, o papel dos “meios” pode ser ilustrado no exemplo da linguagem, “a primeira força criadora que o espírito exerce”²⁴. Hegel começa por analisar a linguagem do ponto de vista semântico, em conexão com a função cognitiva da representação. Nas formas gramaticais da linguagem, as sensações são processadas como percepções, lembranças e juízos conceitualmente estruturados: “Na linguagem, a consciência (organiza-se) como totalidade do ideal”²⁵. Pelo *medium* da linguagem, o es-

22. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, p. 191.

23. Idem, *Ibidem*, 193.

24. Idem, *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg, 1987, p. 175.

25. Idem, *Jenaer Systementwürfe I*, p. 208.

pírito subjetivo é *internamente* ligado com todo o exterior. A oposição entre sujeito que representa e objeto representado é suprimida na medida em que as operações do sujeito consomem a energia “nomeadora” e conceitual da linguagem. O objeto representado é, por assim dizer, chamado pelo nome e destacado em meio aos outros objetos. Não há, para o sujeito cognoscente, uma base de estímulos sensoriais que seja nua, independente de todas as mediações simbólicas. Pois ele se move desde o princípio no horizonte de experiências possíveis aberto pela linguagem.

Hegel destrói o mito do dado mediante uma análise das implicações materiais de palavras e frases. O conteúdo de uma percepção concreta, digamos “algo de azul”, aponta implicitamente para o conceito geral de cor e encontra seu lugar em algum ponto da escala de cores. Sei que o objeto azul que vejo lá do outro lado é uma coisa colorida — nem verde, nem vermelha, nem amarela — e que é mais claro que violeta e mais escuro que laranja²⁶. Visto que meu saber lingüístico pré-estrutura minhas percepções efetivas, não posso perceber coisa alguma sem antes integrá-la a uma rede conceitual. Por essa razão, Hegel conecta a função cognitiva da linguagem à “memória” de modo semelhante ao que conecta a função prática do trabalho ao “utensílio”. Uma vez que o fluxo animal de imagens é transformado na ordem fixa de nomes, o espírito humano é o primeiro que deve aprender a guardar nomes: “O exercício da memória é o primeiro trabalho do espírito desperto”²⁷. No entanto, logo veremos por que apenas a memória coletiva de um povo pode conservar e difundir o saber e a visão de mundo dos indivíduos na forma de tradições *partilhadas*.

(b) O que a linguagem, em sua função cognitiva, realiza para o sujeito cognoscente é o que o trabalho significa para o agente. Hegel concebe o trabalho como uma intervenção no mundo dirigida a um fim, por meio da qual o agente realiza objetivos e satisfaz necessidades. A consciência prática manifesta-se no e ganha existência pelo trabalho. Como no caso da linguagem, a “mediação” pelo trabalho deve afastar a falsa representação de um abismo a ser transposto. Um sujeito que executa um trabalho não fixa o olhar primeiramente no objeto para então estabelecer um contato. O agente que deseja vencer uma realidade recalcitrante, chegar a bom

termo numa situação, assume uma atitude performativa. Em face desse caráter performativo dos atos do trabalho, o problema de saber como o agente estabelece contato com a realidade — digamos o problema da referência — não pode sequer aparecer. O trabalho é um processo complexo, em que a realidade não se depara frontalmente aos envolvidos, mas paralelamente. Enquanto uma práxis usual funciona, a realidade joga junto; tão logo a práxis falha, a realidade resistente “contradiz” as expectativas tacitamente embutidas nessa práxis, e isso exatamente nas condições estabelecidas pelo engajamento dos participantes. Assim, o agente está “sempre já” junto a “seu outro”.

O que o trabalhador aprende da natureza, em sua confrontação com ela, é um saber que se solidifica em utensílios. O utensílio, com o qual ele dilata seu controle da natureza, sobrevive aos momentos fugazes da intervenção e da satisfação: “O utensílio é o meio-termo racional existente... É aquilo em que o trabalho tem sua permanência, a única coisa que resta do trabalhador e do trabalhado e onde sua contingência se perpetua”²⁸. Já o conteúdo semântico das palavras e frases goza de uma peculiar independência das ocorrências lingüísticas dos falantes individuais. Essa objetividade da significação lingüística tem sua contraparte na objetividade da técnica em que se sedimentam o saber acumulado e a experiência de gerações passadas. Pensando no tear, Hegel já antecipa a automatização do trabalho: “Aqui a pulsão se retira por completo do trabalho; ela deixa a natureza se gastar, assiste placidamente e se limita a reger o todo sem maior esforço — ardil”²⁹.

(c) As funções de mediação próprias da linguagem e do trabalho solapam a representação mentalista das relações sujeito-objeto. Mas enquanto a investigação permanece estacionada na consciência teórica e prática do sujeito individual, que se põe defronte da natureza, o sentido de “objetividade” — o *status* transsubjetivo da linguagem, do trabalho e do utensílio — ainda pede explicação. A linguagem pode assegurar uma função comunicativa ou a transmissão do saber apenas no contexto de uma

26. Idem ibidem, pp. 202s.

27. Hegel, *Systementwürfe* III, p. 178.

28. Idem, *Systementwürfe* I, p. 211. Hegel permanecerá fiel a essa idéia por toda a vida; cf. *Wissenschaft der Logik* II, Leipzig, 1951, p. 398: “Nesse sentido o meio é uma coisa superior aos fins finais...; o arado é mais honrado do que imediatamente os prazeres... O utensílio mantém-se, ao passo que os prazeres imediatos fenecem e são esquecidos”.

29. Idem, *Systementwürfe* III, 190.

comunidade lingüística. Mesmo a técnica só pode preencher suas funções econômicas nas condições da *divisão* social de trabalho. É apenas graças às suas contribuições para a interpretação de mundo cultural e para a reprodução material da forma de vida comum que a linguagem e a técnica se tornam componentes daquilo que Hegel chama “espírito do povo”. O espírito corporificado numa comunidade é “objetivo” na medida em que é “intersubjetivamente” partilhado por seus membros, que se nutrem das mesmas tradições e participam das mesmas práticas. Esse sentido de “caráter comum” precisa ser esclarecido. O que significa dizer que os membros de uma coletividade *partilham* uma visão de mundo ou uma forma de vida, exercem uma práxis *comum*, propagam a *mesma* tradição.

Hegel refere-se primordialmente às formas do reconhecimento mútuo. Desde o começo, a relação de amor simétrica — amar alguém que retribui o amor — é para ele a chave para analisar uma moralidade cuja forma classicamente aristotélica precisa ser reconstruída sob as condições de vida modernas. Em tal relação, o “caráter” ou a “individualidade natural” da pessoa inteira, sexualmente atraente, é objeto de reconhecimento. A paixão, ela mesma, é descrita por Hegel como “ser para o outro”, “ser fora de si”; o amor dá ao amante a satisfação “de ter sua essência no outro”³⁰. Inicialmente, parece que cada um se perde no outro, renuncia à sua independência. Mas, de fato, ambas as pessoas atingem um novo nível de independência justamente por aprender a ver a si mesmas, no espelho do outro, como um caráter determinado. Cada um se reconhece como o caráter que o outro reconhece nele; no mútuo “reconhecimento dos caracteres”, ambas as partes ganham uma primeira consciência de si mesmas — a primeira forma da autoconsciência. Pelo fato de a íntima troca refletir, para eles, o aspecto que oferecem ao outro, eles se certificam de sua própria individualidade.

Hegel extrai do exemplo do amor romântico a estrutura geral do reconhecimento recíproco. Ambos os amantes encontram-se a um só tempo como iguais e diferentes. Eles se atraem apenas enquanto diferentes, mas como amantes eles se igualam: “Cada um é igual ao outro naquilo em que se opõe ao outro. Seu distinguir-se do outro é, por conseguinte, um pôr-se-igual a ele”³¹. Eles se reconhecem como caracteres diferentes, mas

30. Idem, *ibidem*, p. 193.

31. Idem, *ibidem*, p. 192.

também como pessoas iguais, cada uma equipada com sua vontade própria. Além desses aspectos da individualidade e da universalidade, falta ainda o da particularidade. A fugidia relação dos amantes se estabiliza apenas na moldura familiar de expectativas de comportamento normativas mútuas. Por este prisma, os parceiros se reconhecem ao mesmo tempo como membros de uma comunidade particular — como membros de uma família, em que direitos e deveres se cristalizam em torno das funções de socialização (“educação do filho”) e da reprodução material (“patrimônio familiar”).

As relações de reconhecimento, constitutivas da intersubjetividade das visões de mundo e formas de vida compartilhadas, distinguem-se de acordo com as três dimensões do particular, do universal e do individual. Estas existem entre os membros da mesma comunidade, que se reconhecem como membros e ao mesmo tempo como pessoas que se igualam em aspectos essenciais e se diferenciam absolutamente umas das outras.

Ao lado do amor, consolidado no matrimônio e na família, Hegel analisa outros dois modelos de reconhecimento mútuo simétrico. Deixo de lado os pormenores das relações de reconhecimento que Hegel toma emprestadas da relação contratual entre pessoas do direito privado e da autolegislação de cidadãos de uma monarquia constitucional³². As dimensões do reconhecimento mútuo permanecem as mesmas, mas varia o sentido de liberdade e autoconsciência que as partes adquirem por meio de suas atribuições e confirmações recíprocas. No sistema de direito privado, as pessoas reconhecem suas liberdades de ação construídas pelo direito, enquanto os cidadãos de um Estado constitucional se compreendem como autores e membros de uma comunidade política autodeterminante. Na forma da solidariedade cívica, eles realizam ao mesmo tempo o “espírito de um povo”. O “espírito do povo” realizado no Estado racional significa para Hegel “a universalidade na liberdade e na autonomia perfeitas do indivíduo”³³.

(2) Entendemos agora por que a estrutura do reconhecimento mútuo se nos oferece quando queremos explicar o que significa “partilhar”

32. Para “amor”, “direito” e “solidariedade” como fases do reconhecimento mútuo nos escritos de Hegel durante a estada em Jena, cf. A. Honneth (1992).

33. Hegel, *Systementwürfe* III, p. 232.

uma visão de mundo, ou “participar” de uma práxis comum. Uma análise dos traços básicos da intersubjetividade do entendimento mútuo entre sujeitos que falam e agem ajuda também a esclarecer a moldura pragmática do uso lingüístico comunicativo e do agir social. Mas ainda não está claro o que a estrutura de reconhecimento recíproco significa para a revisão do mentalismo. Do que dissemos até aqui podem-se tirar diferentes conclusões epistemológicas.

Um lado poderia argumentar da seguinte maneira. A “linguagem” e o “trabalho” são manifestações do “espírito”. É a ele que os meios devem sua força unificadora. A estrutura das relações de reconhecimento permite pegar pela raiz as operações sintéticas do espírito. Por isso, cabe seguir o modelo do “partilhar” tradições e da “participação” em práticas comuns a fim de compreender a maneira como a linguagem e o trabalho fazem o papel de intermediário entre sujeito e objeto. A “objetividade” do espírito anterior a todas as oposições sujeito-objeto seria então explicada nos termos da “intersubjetividade” de um mundo da vida social comum. O problema da superação dos dualismos mentalistas resolve-se mediante uma assimilação das relações sujeito-objeto às relações intersubjetivas. O engaste contextualizante ou a familiaridade performativa de um “ser junto ao outro”, que se antecipa a todo distanciamento objetivador em relação à natureza por parte do sujeito que fala ou age instrumentalmente, são apenas uma variação do tipo de ligação e intimidade que caracterizam o “ser junto ao outro” literal em relações inter-humanas simétricas.

O outro lado poderia, porque lhe parece exagerada essa assimilação entre referência ao mundo e relação *ego-alter*, preferir uma interpretação mais fraca (também privilegiada por mim). Compreendemos o que significa a “síntese” operada pela “linguagem” e pelo “trabalho” quando imediatamente levamos em conta o pano de fundo a que Hegel renuncia provisoriamente enquanto se concentra na consciência individual confrontada com a natureza. Com efeito, Hegel conta inicialmente apenas com a consciência teórica e prática de um sujeito individual, sem antes considerar que esse sujeito já deve ter sido socializado nas práticas comunicativas e cooperativas de uma comunidade. É apenas graças a esse contexto implicitamente permanente que toda percepção efetiva de uma coisa qualquer (“o azul ali”) já está engastada na rede categorial de um mundo intersubjetivamente aberto para a comunidade lingüística. O universal

não pode formar oposição com o particular, e o individual com o múltiplo, senão nesse espaço conceitual tornado acessível pela linguagem. Por esse motivo, contrariamente ao que supõe a filosofia reflexiva, esses opostos não apontam, cada vez por um de seus membros, para além da esfera do conceitual. De forma semelhante, o trabalhador, que numa práxis rotineira depara com uma realidade resistente, aproveita-se do contato previamente estabelecido com a realidade. Dessa forma, espontaneidade e receptividade, forma e matéria se imbricam, não formando nenhum dualismo que precise de explicação; durante o exercício de uma práxis, à qual a realidade não-tematizada já está integrada como componente, esses aspectos não podem sobressair como oposições.

No entanto, essa leitura só convence sob a premissa de que a estrutura do reconhecimento mútuo desempenha um determinado papel epistêmico. Para que os membros de uma coletividade possam se comunicar uns com os outros em sua linguagem (a respeito de alguma coisa no mundo) e exercer uma práxis comum (no mundo), é preciso que suas referências ao mundo sejam coordenadas. Como membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, eles precisam supor — e atribuir essa suposição uns aos outros — que há um mundo *idêntico* de objetos *existindo de forma independente*, sobre o qual se pode falar algo e com o qual se pode fazer algo. Uma opinião não poderia se ligar à pretensão normativa de ser “partilhada” por todos se supostamente não exprimisse uma visão de ou sobre alguma coisa no mundo *objetivo*. Tampouco poderia uma práxis ser exercida em comum se não se deixasse realizar nesse mundo *idêntico* para todos os participantes. Por isso, a estrutura do reconhecimento recíproco, constitutiva das tradições partilhadas e das formas de vida comuns, deve ao mesmo tempo formar o fundamento intersubjetivo da suposição formal de um mundo objetivo.

IV

A produção intersubjetiva da objetividade de tudo o que podemos conhecer ou tratar coloca em outra base o problema que Husserl em vão tentara resolver em sua “5ª meditação cartesiana”. Interessava a Husserl nessa época a constituição de uma subjetividade alheia, a partir da visão

do mundo monadológico do proto-Eu transcendental, pois a ampliação do mundo primordial para o mundo objetivo requer um entrelaçamento intersubjetivo das perspectivas de diferentes sujeitos. Em vez da subjetividade transcendental, Hegel parte da pura intersubjetividade de uma relação de reconhecimento. Na análise da relação de amor como primeiro modelo do reconhecimento mútuo, ele ainda não precisou se preocupar com a constituição intersubjetiva de uma referência comum ao mundo. O amor é uma paixão sem mundo, a qual se afunda no ser-junto-ao-outro. Tampouco é tematizada a pergunta de saber por que o mundo, que cada um percebe e avalia de uma perspectiva diferente, é entretanto o mesmo mundo objetivo para ambos os parceiros. No entanto, tão logo os agentes alcançaram a autoconsciência e a independência para então se voltar uns contra os outros — como representantes de suas respectivas famílias —, a questão da objetividade do mundo se impõe aos sujeitos conflitantes.

Nas preleções de Jena sobre a filosofia do espírito, Hegel introduziu a “luta pelo reconhecimento” como um equivalente do estado de natureza de Hobbes. Na *Fenomenologia do Espírito*, a mesma luta pelo reconhecimento aparece em outro lugar do sistema. Aqui, ela marca a transição do nível da “consciência” para a constituição intersubjetiva da “autoconsciência”. A seção sobre “O senhor e o escravo” começa com a frase: “A consciência-de-si é em e para si, na medida em que e porque é em si e para si para uma outra; isto é, só é como algo reconhecido”³⁴. O fim antecipado é claro: os sujeitos autoconscientes precisam aprender que não podem se afirmar egocentricamente como sujeitos com juízos e planos próprios, mas devem se reconhecer reciprocamente como fontes de pretensões normativas: “Eles se reconhecem como se reconhecendo mutuamente”³⁵.

O tema explícito do célebre capítulo é a luta por um novo nível de “autonomia”, luta deflagrada pela confrontação de uma autoconsciência com outra. Inicialmente, a autoconsciência havia se desenvolvido na consonante relação entre amantes. Mas, quando os sujeitos tornados cons-

34. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 141. [ed. br.: *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2002].

35. Idem, *ibidem*, p. 143.

cientes de si mesmos saem do círculo da família protetora e se encontram uns aos outros como independentes, eles notam a dissonância de suas opiniões e de seus projetos. O surpreendente fato de uma pluralidade de pontos de vista, a partir dos quais cada um dos sujeitos percebe o mundo de modo diferente — ou vê um outro mundo — e percebe projetos diferentes, torna-se um desafio. Cada parte se dá conta da constituição monadológica de sua própria, doravante relativizada, visão de mundo e sente a necessidade de ampliar a perspectiva própria, de modo que ambas as partes compreendam por que os oponentes perseguem seus planos partindo de pontos de vista diferentes. A luta pelo reconhecimento, que inicialmente parece ser um problema de ordem prática e surgir do conflito da auto-afirmação contra uma vontade alheia, ganha com isso um significado epistêmico.

Cada lado luta também pela confirmação e pelo reconhecimento *intersubjetivo* de seus respectivos padrões à luz dos quais os atores autoconscientes consideram verdadeiras suas opiniões e racionais seus projetos ou criticam os outros por fazerem exatamente isso pelas razões erradas. Terry Pinkard acerta na mosca: “The activities of making knowledge-claims is part of our overall practice of dealing with the world so as to satisfy the system of desires that make up our various projects; and we know things by integrating our conceptions of what counts as an authoritative reason for believing or acting into these overall projects and desires. Since two points of view can clash, there will be problems of conciliating one individual’s claims with the conflicting claims of others. But a genuine conciliation could come about only if the parties could assume an objective, impersonal point of view... that is, only if they could judge their own claims not completely internally to their own point of view and experience but could judge them in terms of something that would transcend that subjective experience... Since the objective, impersonal point of view cannot be discovered... the agents themselves must construct a social point of view”³⁶. A luta por reconhecimento não

36. T. Pinkard, *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1994, p. 57: “A atividade de exprimir pretensões de conhecimento faz parte de nossa prática geral de lidar com o mundo de modo a satisfazer o sistema de desejos que configuram nossos vários projetos; e sabemos coisas pela integração de nossas concepções do que conta como razão autoritativa para crer ou agir sobre esses de-

é tanto uma luta de vida ou morte, pois a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que à construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade, o qual possibilite as referências objetivas ao mundo e juízos que tenham força de obrigação intersubjetiva.

A coordenação dos diferentes olhares sobre o único mundo objetivo é uma condição cognitiva necessária para a constituição social de uma autoconsciência verdadeiramente independente. O escravo arrebenta as correntes de sua dependência graças à independência cognitiva adquirida na obediência às ordens de seu senhor, ao se esfalçar junto à realidade e, nisto, aprender com a natureza como dominá-la. O senhor satisfaz seus desejos apenas de maneira indireta, ao forçar o escravo a trabalhar em seu lugar. “The slave, however, comes to see his own point of view embodied in the artifacts of his work”³⁷. Embora o escravo inicialmente se aproprie por completo da visão de mundo do senhor, este, no curso de sua interação com o escravo, não pode evitar reconhecer as explicações e ampliações da perspectiva doravante comum que resultam inevitavelmente da confrontação inteligente do escravo com o mundo.

A íntima relação de senhor e escravo fundamenta uma interdependência entre eles. Enquanto um ordena e o outro obedece, o “fazer de um é o fazer do outro”. Esse entrelaçamento é decisivo para a inversão dialética das perspectivas: “The master must now learn to coordinate his own view with those of the slave and understand that his mastery over the slave is only a contingency and not... a mirror of some metaphysical truth ‘out there’... The dialectic of master and slave was initiated by each identifying his own projects as authoritative for what counts as good reasons for belief and action, but each has now found that he cannot identify what is his own

sejos e projetos gerais. E, dado que dois pontos de vista podem se chocar, haverá problemas em conciliar as pretensões de um indivíduo com as pretensões conflitantes de outro. Mas uma genuína conciliação só poderia advir se as partes assumissem um ponto de vista impessoal, objetivo... ou seja, só se pudessem julgar suas próprias pretensões de modo não completamente internalizado a seu próprio ponto de vista, a sua própria experiência, mas pudessem julgá-las como algo que transcendesse a experiência subjetiva... Visto que um ponto de vista impessoal e objetivo não pode ser descoberto... os próprios agentes devem construir um ponto de vista social”.

37. Idem, *ibidem*, p. 61: “O escravo, contudo, vem a ver seu próprio ponto de vista incorporado nos artefatos de seu trabalho”.

without reference to the other’s point of view — that is, reference to the sociality common to both”³⁸. A dependência social explica por que o mundo é idêntico para ambos os lados; o efeito de aprendizado do trabalho sobre uma natureza resistente explica por que o mundo idêntico para ambos os lados também revela ser o mundo objetivo.

(2) Por certo, o capítulo que leva o título de “Independência e dependência da autoconsciência” não conduz totalmente à meta declarada de uma coordenação simétrica e de uma suprassunção de ambas as perspectivas subjetivas para desembocar no ponto de vista imparcial. Mas a constituição intersubjetiva de uma autoconsciência independente mostra a ambas as partes que a objetividade da experiência e do saber é de natureza social. O sujeito não pode obter uma verdadeira autoconsciência sem se dar conta do caráter social de seu processo de formação. O que conta “para nós” como saber não se mede pelos “meus” ou “teus” critérios, mas por padrões que merecem reconhecimento de todas as partes. Sem padrões intersubjetivamente obrigatórios, falta o ponto de vista imparcial, que nos autoriza a esperar uns dos outros que formemos as mesmas opiniões sobre alguma coisa no mundo objetivo.

Esse resultado tem três implicações importantes. A primeira é discutida por Hegel sob o título de “consciência infeliz”. Tão logo nos damos conta da gênese social da objetividade, o ceticismo se apossa da autoconsciência ingenuamente egocêntrica e introvertida. O ceticismo põe em movimento uma espiral da auto-reflexão, que se vê dilacerada entre a procura permanente pela possibilidade do saber objetivo e a dúvida a respeito de tal possibilidade. Embora a inquietude permaneça um aguilhão na compreensão que a modernidade tem de si mesma, o desespero da dúvida cede lugar primeiramente à premissa de uma razão humana comum. A mentalidade do Iluminismo julga que a razão inata é capaz tanto de uma ciência objetivante da natureza como da organização racional da sociedade.

38. Idem, *ibidem*, p. 62: “O senhor tem agora de aprender a coordenar sua própria visão com a do escravo e entender que seu domínio sobre o escravo é apenas uma contingência e não... um espelho de alguma verdade metafísica ‘exterior’... A dialética do senhor e do escravo iniciou-se com a identificação, de parte de cada um deles, de seus próprios projetos como autoritativos do que importa como boas razões para a crença e a ação, mas cada um deles descobriu não poder se identificar com o que é seu sem referência ao ponto de vista do outro – ou seja, referência à socialidade comum a ambos”.

Sob o título “razão observadora”, Hegel discute, em segundo lugar, os métodos e os limites da ciência empírica nomológica. A essência do espírito humano historicamente formado subtrai-se à imagem científica do homem — àquilo, portanto, que Sellars chamará “the scientific image of man”. A ciência moderna é, ela mesma, o projeto de um determinado estágio histórico, de modo que devemos compreender o tipo de racionalidade corporificado na ciência e no esclarecimento político como componente de uma forma *específica* do espírito. Mas com isso se põe, em terceiro lugar, o problema da justificação desses nossos próprios critérios. Com efeito, a crítica de Hegel precisa, por seu turno, repousar numa compreensão legítima do homem e do mundo.

Hegel se exprime do posto de observação de uma cultura intelectual que pensa poder fundamentar-se a si mesma. Para que essa posição atual não seja, por sua vez, uma posição ao lado de outros pontos historicamente relativizáveis, a gênese de “nossos” critérios deve deixar-se representar como um processo de aprendizado por ora concluído. Esse intento, que Hegel leva a cabo na *Fenomenologia do Espírito*, sinaliza uma tripla rejeição: do historicismo, do naturalismo e da filosofia transcendental. Hegel deseja escapar a um trilema. A “razão” não é um objeto de uma ciência baseada exclusivamente na observação. Ela não se compõe de uma matéria que se deixe explicar de maneira naturalista. Tampouco pode ser equiparada à auto-reflexão de uma subjetividade supostamente invariável, subtraída ao tempo e ao espaço. As corporificações e manifestações da razão, das quais a análise transcendental abstrai, pertencem à razão mesma. Mas a razão situada no presente e que deseja compreender sua própria história genética tampouco se encaixa numa exposição narrativa simples.

Para entender a estratégia analista que Hegel segue na *Fenomenologia do Espírito*, é preciso uma idéia clara do tipo de auto-reflexão que ele ali pratica: Ele (a) faz uso do tipo aristotélico de auto-reflexão que podemos chamar “autoclarificação ética”. Ela é tão independente da moldura conceitual mentalista quanto o são a reconstrução racional dos pressupostos necessários às operações epistêmicas, a crítica das hipóteses inconscientes ou a descentração das perspectivas próprias. Hegel (b) enfrenta o perigo de uma auto-relativização histórica recorrendo a uma gênese da razão que representa a história genética da autocompreensão moderna como processo final de aprendizado. Mas, nessa via, ele (c) é

forçado a dar ao sujeito do inteiro processo de formação uma armação conceitual pela qual acaba pagando o preço de uma recaída nas figuras de pensamento mentalistas.

(a) Em suas preleções de Jena, Hegel elucidara a natureza prática da razão teórica de uma nova maneira. A inteligência abre caminho para fora do estojo transcendental não só por meio da linguagem e do trabalho. O espírito humano também revela sua natureza prática ao se “tornar objetivo” e manifestar-se “publicamente” num espaço social aberto pelo reconhecimento mútuo. O espírito sente-se em casa nas visões e práticas de um mundo da vida comum, portanto naquilo que os membros “partilham” intersubjetivamente. Destarte, o espírito também se espelha nas mentalidades e tradições, nas formações históricas da consciência, que Hegel analisa sob os títulos de estoicismo, ceticismo e iluminismo. Graças a suas formas simbólicas de expressão, o espírito é essencialmente espírito objetivo. O espírito subjetivo deve, por exemplo, aprender a se discernir como abstração de um espírito do povo. Na primeira parte da *Fenomenologia*, Hegel recapitula o caminho da auto-reflexão da consciência individual. No papel de um biógrafo, ele descreve para seus leitores as viradas e conversões da consciência, as quais o sujeito descrito experiencia e sofre mais uma vez, tão logo se deixa enredar numa auto-reflexão autobiográfica. O autor deseja que, pela análise das lembranças dessa cobaia exemplar, seus leitores reconheçam como seu *alter ego* se convence, passo a passo, da validade dos padrões mesmos que acabam por determinar sua madura compreensão de si e do mundo. Dessa forma, os leitores compreendem a história genética dos padrões de racionalidade que, ao termo do processo do Iluminismo, têm valor de obrigação para eles próprios.

Com a compreensão expressivista de um espírito³⁹ que se objetiva em exteriorizações simbólicas, as formas de vida, mentalidades e tradições intersubjetivamente partilhadas são introduzidas por Hegel como objetos de uma auto-reflexão que lembra a “autoclarificação ética” de indivíduos e comunidades. Esse tipo de autocertificação do processo de formação próprio (na primeira pessoa do singular ou do plural) permite esclarecer questões de identidade. Certificarmo-nos da identidade pró-

39. Ch. Taylor, *Hegel*, Frankfurt am Main, 1983, capítulo I.

pria significa lembrarmos, de maneira autocrítica, como chegamos a nos aceitar exatamente como a pessoa ou a comunidade que gostaríamos que os outros reconhecessem em nós. O processo da autoclarificação liga passos descritivos a passos avaliativos. Investigado primeiramente por Aristóteles como *phronesis*, esse tipo de auto-reflexão é hoje conceitualizada da forma mais convincente pela filosofia hermenêutica⁴⁰.

No entanto, a apropriação hermenêutica de tradições clássicas em que nós mesmos nos reconhecemos não fornece um modelo satisfatório para uma pretenciosa justificação genética dos padrões de racionalidade vigentes. Pois no lugar do “Si-mesmo” da autoclarificação ética entra agora algo tão impessoal quanto a razão. A auto-reflexão “fenomenológica” significa uma complexa, inteiramente singular forma de análise, que liga a reconstrução racional das condições necessárias do conhecimento objetivo e a dissolução crítica de auto-imagens ilusórias a um iluminismo hermenêutico da identidade moderna, portanto a uma certificação dos padrões que subjazem à autofundamentação de nossa cultura após o término do Iluminismo (histórico).

(b) De um ponto de vista retrospectivo, Hegel representa o processo de aprendizado que nos levou a desenvolver os padrões de racionalidade hoje vigentes e ver neles força de obrigação. Essa tendência à destrascendentalização da razão é, contudo, profundamente ambivalente. Se partimos, com Hegel, da idéia de que não há uma consciência transcendental que possa se dar conta, pelo auto-reflexão, de suas próprias operações e desvelar, com isso, estruturas racionais invariáveis, é forçoso lidar com um fato perturbador. Mesmo nossos próprios padrões, pelos quais não aceitamos como válido nada que não possamos discernir, à luz de razões plausíveis, como verdadeiro ou obrigatório, eficaz ou precioso, são nitidamente parte integral de determinada forma de vida moderna, hoje amplamente difundida. Mas, se tais padrões são vinculados internamente a essa forma de vida especial, nada diz que possam reivindicar uma validade universal, para além desse contexto. Essa suspeita não pode ser destruída nem pela explicação genética de como as pessoas de nossa socialização aprenderam a reconhecer os padrões dominantes, nem por alguma certificação hermenêutica das formas modernas de identidade.

40. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960 [ed. br.: *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 2001].

Por isso, Hegel deve entender por reflexão fenomenológica algo diverso da autoclarificação ética de uma coletividade a respeito de sua forma de vida preferida. Ele deve mostrar que nossos padrões de racionalidade — juntamente com a forma de vida moderna da qual fazem parte — nascem de um processo *geral* de aprendizado que *cada um* pode reconstituir. O caminho sobre o qual “nós” aprendemos a tornar nossos os padrões hoje vigentes e as categorias consideradas corretas, Hegel o reconstrói como um currículo de uma mutação da consciência que o espírito *em geral* teve de percorrer. A necessidade é de tipo lógico, pois a consciência que se esclarece a respeito de si mesma segue um esquema determinado. Ela dissolve as dissonâncias cognitivas que irrompem a cada nova etapa, ao explicitar os pressupostos de uma concepção de mundo tornada problemática, os quais no início gozavam de um saber apenas implícito, e ao assumir com isso uma atitude mental libertadora, que elimina conflitos e contradições existentes.

Até mesmo os que estão dispostos a seguir as reflexões sistemáticas de Hegel até aqui dividem-se em hegelianos e pós-hegelianos no que tange à próxima questão. Trata-se de saber quem é este “nós” que percorre aquele currículo e experiencia em si mesmo o processo fenomenológico de aprendizado. De quem é o espírito cuja história genética os leitores deveriam reconstituir? Somos “nós” os membros da cultura ocidental — incluindo todos os que são inseridos em nossos discursos ou pelo menos participam do discurso intercultural sobre nossos padrões de racionalidade tornados soberanos em escala mundial? Tal interpretação pelo menos combina com a abordagem rigorosamente intersubjetiva, até agora favorecida, que reconhece o espírito da modernidade nas características procedurais das práticas reflexivas. Ou não deveríamos atribuir à mutação da consciência como sujeito, operada no nível da história universal, um espírito *transcendente* que ultrapassa os limites das formas de pensamento e vida modernas? Semelhante espírito não se limitaria à tarefa de *possibilitar* procedimentos do discurso e práticas justificativas; de algum modo, ele não seria *nosso* espírito. Filhos e filhas da modernidade, teríamos então de nos compreender como grandezas variáveis num processo mais abrangente.

A mera perspectiva de que nós, que ainda perseveramos em *nossa* práxis do “dar e exigir razões” (Brandt), poderíamos cair no sorvedou-

ro de uma *adicional* conversão da consciência já encetaria uma metamorfose do espírito moderno. Pois, desse ponto de vista antecipado, a cultura moderna do esclarecimento autocrítico apareceria como fase de transição para um processo *mais amplo*, cujo sujeito transcendente sabe mais e até mesmo dispõe de um saber de *tipo diferente* daquele acessível à capacidade de reflexão das gerações atuais. Mas Hegel não é Heidegger, ele não é um aficionado pelo totalmente outro. Ele concede perfeitamente aos filósofos e a todos “a quem apareceu um dia a exigência de compreender” a capacidade de transcender o horizonte do espírito limitado, intersubjetivamente formado, que precisa se pôr à prova no sim e no não de nossos iguais — também a capacidade de “situar a liberdade subjetiva, não num particular e casual, mas no que existe em si mesmo”⁴¹.

(c) Entre os especialistas contemporâneos de Hegel nos Estados Unidos, prevalece a tendência de deflacionar esse conceito metafísico do “espírito absoluto”. Ele deve ser compatível com a descoberta pós-metafísica “that it is only the community’s linguistic and cultural practices and the socially instituted structures of mutual recognition that provide the grounds for determining who one is”⁴². O espírito absoluto, supõe-se, não se distingue do espírito objetivo pela constituição intersubjetiva de discursos religiosos e filosóficos conduzidos em todo o mundo, mas apenas pela derrubada dos limites sociais — ou seja, pela inclusão completa de tudo o que tem um semblante humano. Segundo essa visão, o espírito absoluto é algo como a fonte de inspiração para uma religiosidade comunitária ampliada e secularizada: “Religion is a form of institutionalized social practice in which a community reflects on what it takes to be the ‘ground’ of everything else that is basic to its beliefs and practices; it is the communal reflection on what for a community on Hegel’s terms counts as ‘existing in and for itself’”⁴³. Depois que a etapa do espírito absoluto

41. Hegel, *Rechtsphilosophie*, prefácio, p. 16 [ed. br.: *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2000].

42. Pinkard (1994), p. 252: “... de que apenas as práticas culturais e lingüísticas da comunidade e as estruturas socialmente instituídas de reconhecimento mútuo provêem a base para determinar quem o é”.

43. *Ibidem*, p. 222: “A religião é uma forma de prática social institucionalizada na qual uma comunidade reflete sobre o que ela considera a ‘base’ de tudo o mais que é fundamental para suas crenças e práticas; é a reflexão comum sobre o que é considerado por uma comunidade, concebida em termos hegelianos, como ‘existente em e por si mesmo’”.

foi, quanto à forma, assimilada ao espírito objetivo de uma forma de vida comum e, quanto ao conteúdo, fixada ao papel epistêmico da justificação de opiniões e modos de agir, não é difícil remover da idéia absoluta todo o aspecto de exaltação. Ela então significa apenas “that the human community comes to an awareness that it is in working out the internal requirements of its own reason-giving activity that it sets for itself what is to count for it as its absolute principles”⁴⁴.

Essa pode ser uma boa estratégia para extrair da substância do pensamento de Hegel todo o conteúdo sistemático que ainda possa ser apreciado pelos habitantes de um mundo desencantado. Desse modo, também é possível ligar à filosofia de Hegel as correntes pós-hegelianas do pragmatismo e da hermenêutica, da filosofia lingüística e da antropologia filosófica. No entanto, sob as premissas de Hegel, a interpretação intersubjetivista do espírito absoluto é falha em dois aspectos. Em primeiro lugar, mesmo partindo da perspectiva de uma comunidade totalmente inclusiva, subsiste uma diferença *não mediatizada* entre o mundo social, que partilhamos intersubjetivamente, e o mundo objetivo com o qual nos confrontamos e devemos chegar a bom termo. Em segundo, a tensão entre o que é válido “para nós” e o que é válido “em e por si” também não pode ser eliminada. O que segundo nossas concepções é racionalmente aceitável não coincide necessariamente com o objetivamente verdadeiro. Preso a seu presente e passado, o espírito finito permanece, mesmo quando se guia pela idéia do incondicionalmente válido, provinciano em relação ao saber futuro melhor.

A diferença estrutural entre intersubjetividade e objetividade atua nas duas direções e separa o pensamento pós-metafísico do idealismo objetivo. De um lado, não há por que nós, herdeiros de um processo irresistível de secularização, devamos nos sentir autorizados à expectativa de, em face da natureza exterior, superar o objetivismo da razão observadora e compreender as contingências da natureza por assim dizer “a partir de dentro”, isto é, não *explicar* os eventos observáveis da natureza com o auxílio de leis hipotéticas, mas *compreendê-los* de maneira não-nominalista. De outro, tampouco podemos fugir do horizonte de nossa lingua-

44. *Ibidem*, p. 254: “... a comunidade humana chega à consciência de que é exercitando as exigências internas de sua própria atividade doadora de razão que ela estabelece para si mesma o que lhe importa como princípio absoluto”.

gem e de nossas práticas discursivas, a fim de substituir a imparcialidade falível e a perspectiva do “nós” descentrada, própria de uma comunidade argumentativa suscetível de expansão, pelo ponto de vista de um saber absoluto, totalizante e conclusivo, que lança um olhar retrospectivo a partir do fim do processo. Por certo, podemos empurrar sempre mais as fronteiras de nossos contextos epistêmicos a partir de dentro; mas não há um contexto de todos os contextos que pudéssemos abranger com um só olhar. Nada nos autoriza à expectativa de ter a última palavra.



(1) Até mesmo o espírito coletivo de uma comunidade idealmente ampliada, que abrangesse absolutamente todos os sujeitos, seria sempre caracterizado pelos traços finitos de uma constituição intersubjetiva. Não se pode conciliar Hegel com essa leitura deflacionista do espírito absoluto. É certo que, também segundo a versão do idealismo objetivo, a evolução da consciência se dá em sujeitos individuais; são os indivíduos socializados que experienciam em si o processo de aprendizado fenomenologicamente descrito. Mas ele se apresenta *como* um processo de *aprendizado* apenas aos membros autocríticos de uma cultura esclarecida moderna, que se fundamenta a si mesma. No entanto, Hegel, o autor, reserva uma outra conclusão justamente para esse círculo de leitores: com uma nova mudança de perspectiva, os contemporâneos esclarecidos deverão ir do “para ele” ao “em si”, passando pelo “para nós”, dando o passo decisivo para além do estágio moderno de consciência. Aqueles a quem a exposição de Hegel se dirige não deverão apenas lançar um olhar retrospectivo sobre as conversões de sua consciência, que se encontram *atrás* deles; eles próprios devem se converter no conhecimento de um poder do espírito que subjuga tudo de meramente subjetivo e que, de maneira destinal, atravessa a esfera dos espíritos dos povos, ou seja, a história das formas de vida intersubjetivas. Essa alta pretensão marca o limiar que separa o espírito objetivo e o absoluto, limiar que uma interpretação deflacionista procura nivelar. Ao transpô-lo, Hegel espanta do conceito de espírito os vestígios que denunciam sua origem nas formas intersubjetivas do espírito objetivo. No sistema maduro, o

espírito se determina primordialmente por seu primado sobre a natureza, ou seja, ontologicamente: “O espírito tem *para nós* a natureza por seu pressuposto, da qual ele é a verdade e, com isso, o que é nela *absolutamente primeiro*”⁴⁵.

Seguimos Hegel através do período de Jena e salientamos os traços antimentalistas pelos quais ele inicialmente se afastou da filosofia reflexiva. A recusa de uma subjetividade explorada pela introspecção não exclui que Hegel tenha contado com outras formas de auto-reflexão. A reconstrução racional das condições necessárias para as operações cognitivas, a crítica de hipóteses inconscientes e de imagens falsas de si mesmo, a descentração de perspectivas auto-referenciais, o certificar-se da identidade própria — todas essas operações são totalmente independentes da auto-reflexão no sentido da representação das representações próprias, constitutiva do conceito mentalista de autoconsciência. Mas, no fim do período de Jena, apenas esse “si mesmo” de uma obscura autoconsciência está à disposição de Hegel como modelo de um sujeito de nível superior, ao qual ele pode atribuir um saber superior — um saber que, categorialmente, está acima de todo saber que possa nascer da busca cooperativa da verdade entre participantes dos discursos racionais de uma cultura que se fundamenta a si mesma.

Atravessando os processos da evolução natural e da história universal, o espírito absoluto corporifica e perpetua a “atividade originária” (*Tathandlung*) fichtiana do Eu que se põe a si mesmo. Os eventos que se processam na natureza e na história, Hegel os compreende como auto-reflexão em grande escala cuja meta é um “saber que se compreende a si mesmo” e que *se absorve* por inteiro na tarefa de lembrar todas as estações pelas quais o espírito, que se extrusa a si mesmo, se realiza como espírito absoluto. Quanto a “essa última figura do espírito”, diz-se que “ele, a seu conteúdo perfeito e verdadeiro, dá ao mesmo tempo a forma do Si-mesmo”⁴⁶. Hegel pensa o retorno-a-si do espírito, “da substância ao sujeito”, por meio do conceito de subjetividade que ele próprio criticara de maneira tão convincente. Todavia, ele não pode lançar mão desse modelo sem considerar os resultados de sua crítica anterior ao mentalismo.

45. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio*, vol III: *A filosofia do Espírito*, São Paulo, Edições Loyola, 1995.

46. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 556 [ed. br.: cit.].

Ele havia, em sua época, chegado à conclusão de que as relações entre sujeito e objeto não partem do próprio sujeito que conhece e age, mas nascem nas estruturas prévias da linguagem, do trabalho e da interação. O interior e a subjetividade perdem o primado sobre o exterior e a objetividade. O ser-junto-a-si é “sempre já” mediatizado pelo ser-junto-ao-outro. A autoconsciência se forma nas relações de reconhecimento recíproco entre sujeitos, cada um dos quais se reconhece a si mesmo apenas no outro. Os processos de formação dos quais os sujeitos surgem não têm, eles próprios, nenhum sujeito. Os meios pelos quais a história da destrascendentalização do sujeito cognoscente se desenvolve são, originalmente, sujeitos desprovidos de sujeito — não são ainda manifestações de um macrosujeito.

Mas antes do término de *Fenomenologia do Espírito* já fica claro que, apesar de tudo, Hegel supõe tal sujeito como base da história da consciência. Esse sujeito é pensado como o um e o todo, como totalidade que “não pode ter nada fora de si”. Por isso, o espírito absoluto precisa interiorizar como história de sua própria geração os processos de formação até então anonimamente guiados, restabelecendo com isso o primado da subjetividade. Ele não pode mais tolerar *fora de si* “o Outro de si mesmo” como um contraposto limitante da realidade resistente ou de um *alter ego*, seu igual; pode tão-somente suportá-lo *em si* — despotencializado como material de sua própria história de formação. Arranca-se do “ser-junto-ao-outro” o agulhão da alteridade e suprime-se a tensão mantida de uma distância, ao mesmo tempo transposta, com relação ao alheio. O Outro é agora o Próprio em e por si, que encontramos na forma rememorada de auto-exteriorizações passadas. Hegel identifica esse “Outro” aos eventos no tempo, em que se realiza o movimento do conceito, ao passo que compreende o Si-mesmo absoluto como o conceito que devora o tempo e de certo modo o consome. Com isso a historicidade da razão perde seu caráter desafiador. Em todo o caso, ela é debilitada quando mais uma vez a lógica, de forma tradicional, triunfa sobre a história: “O tempo é o conceito que está aí...; por isso, o espírito aparece necessariamente no tempo, (mas) ele aparece no tempo (apenas) na medida em que não apreende seu conceito puro, isto é, não *elimina* o tempo”⁴⁷. Enquanto elemento platônico

que, no eterno vir-a-ser e perecer, permanece idêntico a si mesmo, o espírito que se extrusa no tempo triunfa apesar de tudo sobre o tempo.

Os meios da linguagem, do trabalho e do reconhecimento recíproco, que outrora testemunharam a virada antimentalista, ou desaparecem por completo no sistema desenvolvido ou ocupam um lugar bem discreto. A *linguagem* é assimilada ao modelo expressivista do corpo, que exprime movimentos da alma⁴⁸. Pois o corpo como *medium* da expressão em que se manifesta um interior se encaixa na representação mentalista de uma subjetividade que se extrusa de si mesma antes de se reconhecer nessas exteriorizações alienadas. O *trabalho* e o *utensílio* desaparecem por completo de uma “Fenomenologia do Espírito” atrofiada como subseção do capítulo sobre o espírito subjetivo (*Enciclopédia*, §§ 413-439). Servem agora tão-somente para explicar a atividade teleológica como uma categoria lógica⁴⁹. Sem dúvida, a *luta pelo reconhecimento* encontra seu lugar numa passagem equivalente da *Enciclopédia*. Mas a estrutura intersubjetiva do reconhecimento mútuo já não é relevante para a concepção mentalista do Si-mesmo e da auto-reflexão, pois na *Lógica* Hegel desenvolveu o conceito segundo o modelo do Eu ou da autoconsciência pura⁵⁰. Sem deixar vestígio na representação da idéia absoluta, a intersubjetividade é desalojada pela subjetividade.

(2) Não há nenhuma explicação óbvia para essa troca de papéis. Uma conceitualidade pós-mentalista em que a “objetividade” do espírito, concebida de maneira intersubjetiva, substituiu o papel — importante para a estratégia teórica — da subjetividade, não pode honrar a grande pretensão que Hegel tinha em mente desde o início com sua “filosofia da unificação”⁵¹. Hegel sempre exigiu da filosofia a tarefa de conciliar o homem moderno tanto com a natureza interna reificada como com a externa subjugada e de superar a alienação entre indivíduo e sociedade. De uma maneira (segundo seus critérios) realista, sem detrimento das imperdíveis conquistas da liberdade subjetiva, Hegel quis reconduzir a moralidade dividida da modernidade à unidade e espontaneidade de um fluxo da vida

48. *Enciclopédia*, § 411 e §§ 458 ss.

49. Hegel, *Logik* II, Leipzig 1934, “Teleologie”, em especial pp. 396ss.

50. Idem *ibidem*, p. 220.

51. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1971.

47. Idem, *ibidem*, p. 559.

desimpedido e intacto. Charles Taylor está certo ao atribuir essa intenção a Hegel⁵². Essa explicação convencional não inquietará ninguém que tenha se resignado à constelação do pensamento pós-metafísico. Mesmo após a metafísica, o interesse especulativo mantém sua dignidade. Mais inquietante seria se Hegel tivesse descoberto alguma dificuldade na própria abordagem intersubjetiva. Será que houve uma razão *interna* que o levou no fim a desviar-se da via intersubjetivista tomada no período de Jena? O olhar retrospectivo sobre a Revolução Francesa forneceu pelo menos uma razão espetacular para o desejo de evitar uma certa consequência da destrascendentalização.

Sem levar em conta outras motivações, o ceticismo em relação às formas modernas de uma “práxis revolucionária” (Marx) pode explicar por que Hegel faz a subjetividade dos indivíduos socializados remontar não só à mobilidade reflexiva de formas de consciência intersubjetivamente criadas, mas também às formas mais sólidas de um espírito objetivo cuja substância racional só pode ser avaliada do ponto de vista do espírito absoluto (a). Mas, se essa solução pouco convincente do problema repousa sobre um diagnóstico que merece sempre ser levado a sério, precisamos pôr de outra maneira a questão que pelo menos ajudou a motivar a subordinação do espírito objetivo ao absoluto. Trata-se da questão que até hoje perturba o hegelianismo de direita: os sujeitos não estariam estruturalmente sobrecarregados pelas exigências de uma cultura que se fundamenta a si mesma? (b)

(a) Hegel está convencido de que a cultura do Iluminismo alcança, na teoria de Kant, o nível supremo de consciência moral. Embora para ele o conceito da autonomia continue a ser o critério imperdível da liberdade subjetiva, Hegel sempre considerou a “visão de mundo moral” uma fonte de desestabilização das relações morais⁵³. Nos parágrafos da *Filosofia do direito* que abordam essa questão (§§ 105-156), ele mostra que uma ética universalista do dever, que se deixa guiar apenas do ponto de vista moral da universalizabilidade das máximas, fica de certo modo suspensa no ar. Por certo, Hegel não se esforça exatamente por uma interpretação equânime de Kant, muito menos por uma leitura intersubjetivista do princí-

pio de universalização, a qual até deveria ter se insinuado depois da destrascendentalização do Eu numenal⁵⁴. Mas há três objeções que ele faz às abstrações exigidas pelo formalismo ético que sempre merecem atenção. Este abstrai, *em primeiro lugar*, dos motivos ou inclinações efetivos das pessoas que agem moralmente. Os mandamentos morais não se conciliam, sem mais, com as preferências dadas ou as necessidades e orientações axiológicas mais duradouras desenvolvidas pelos agentes no curso de sua socialização. *Em segundo*, Kant tampouco leva em conta o problema da previsibilidade de seqüências de ação complexas que cabem aos atores em determinadas circunstâncias. Em situações pouco transparentes, boas intenções às vezes acarretam consequências desastrosas. *Em terceiro*, falta uma solução para o problema da aplicação de normas universais a casos concretos, sobretudo quando as normas que à primeira vista parecem ser igualmente apropriadas colidem⁵⁵.

Compreende-se pelo argumentos de Hegel que a moral abstrata exige do indivíduo um enorme esforço motivacional e cognitivo. Esses déficits demandam uma quitação no nível institucional. O que o espírito subjetivo não pode realizar deve ser compensado pelo objetivo. À moralidade tornada objetiva Hegel atribui “uma existência acima das opiniões e preferências subjetivas”⁵⁶. Ele reconhece nas grandes instituições sociais uma razão que existe e transcende os horizontes limitados do espírito subjetivo. Pois elas coordenam idéias a interesses e funções. Harmonizam as idéias justificadoras dos poderes morais tanto com os *interesses* dos membros como com os *imperativos funcionais* de uma sociedade diferenciada. Ao estipular e impor deveres concretos, as instituições desoneram a boa vontade e a inteligência dos indivíduos sobrecarregados de tais exigências. Por outro lado, os indivíduos não podem aceitar nada que não percebam como justificado. O Estado moderno tem “a força e a profundidade prodigiosas de permitir ao princípio da subjetividade completar-se como extremo autônomo da singularidade pessoal e de reconduzi-lo ao mesmo tempo à unidade substancial”⁵⁷. Por esse motivo, Hegel subordina o espí-

54. J. Habermas, “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, in idem, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991, pp. 9-30.

55. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main, 1988.

56. Hegel, *Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1953, § 144 [ed. br.: cit.].

57. Idem, *ibidem*, § 260.

52. Ch. Taylor (1983).

53. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 424ss [ed. br.: cit.].

rito subjetivo à moralidade objetiva apenas sob a reserva de que as instituições adquiram uma forma racional — em conformidade com a realização das liberdades iguais para todos.

Hegel preconiza um institucionalismo forte sob a condição de que o Estado corresponda mais ou menos a seu conceito filosoficamente desenvolvido. Mas, contemporâneo da Revolução Francesa, ele está a par do problema que resulta de semelhante reserva. Como se define uma práxis que ainda não pode se efetuar nos calmos trilhos de um Estado constitucional existente, mas deve vencer a tarefa de criar instituições racionais? Numa situação em que ainda faltam as instituições liberais de uma comunidade republicana, os procedimentos e práticas inclusivos e eficazes devem pela primeira vez ser estabelecidos, a fim de justificar as leis, torná-las positivas e aplicá-las. Entretanto, segundo Hegel, *tal exigência é excessiva para os sujeitos da ação política, tanto como indivíduos quanto como coletividade, e isso exatamente pelas mesmas razões que resultam da crítica à teoria moral de Kant.*

Pois, sem o apoio das instituições racionais, espíritos como Robespierre ou Fries, os porta-vozes de uma revolução ou de um movimento popular, recairão no nível da moral abstrata. Nisto, eles se enredam nas aporias de uma inteligente tomada de partido a favor da *criação* de relações, unicamente sob as quais se poderia exigir uma ação moral de cada um. Em virtude desse objetivo moral superior, eles se crêem no direito de agir estrategicamente e, se necessário, de se conformar com a infração de mandamentos morais. O cerne, mais que correto, de tal argumento é que toda política desse tipo ameaça se converter em repressão, em violação dos interesses alheios, porque ela, numa antecipação *subjetiva* do que se presume ser o bem, se julga suspensa da ausente (inalcançável nas circunstâncias dadas) aprovação *intersubjetiva* — única garantia da liberdade igual para todos. Com suas observações sobre “a virtude e o curso do mundo”, Hegel antecipa o debate sobre aquilo que mais tarde se chamaria “ética revolucionária”. Que uma práxis ambiciosa, que visa à moral em geral, pode se converter no terror da virtude é o que tragicamente se confirmou nos regimes totalitários do século XX.

Eis, portanto, o problema de Hegel. Se, já na simples ação moral, as pessoas necessitam ser desoneradas de exigências excessivas, isso se aplica mais fortemente ainda à ação moralmente auto-referencial erigida em

política. O problema das exigências que sobrecarregam as pessoas que se autodeterminam assume aqui uma forma mais aguda: o das exigências excessivas que se faz a si própria uma cultura que deseja criar, por meio da revolução do Estado e da sociedade, novos fundamentos morais. Hegel o enfrenta com a certeza de que a história *como um todo* está subordinada à razão. Os cidadãos que agem politicamente não podem se desonerar do fardo de criar, eles mesmos, as instituições do Estado constitucional (as quais, por seu turno, os desoneram moralmente) senão por meio de uma razão que se realiza historicamente *sem o conhecimento deles*. Mas isso requer a construção de uma passagem do espírito objetivo ao saber absoluto. Essa construção deve sustentar a confiança, fundada na filosofia da história, de que a realidade moral do mundo moderno está prestes a se tornar racional mesmo sem nossa intervenção. O desatrelamento do espírito absoluto do objetivo desprende ao mesmo tempo a teoria da práxis. Desse modo o julgamento de se e até que ponto as instituições existentes são racionais pode permanecer reservado à consideração especulativa da filosofia, que, para ensinar ao mundo como ele deve ser, vem sempre muito tarde.

(b) Nas condições do pensamento pós-metafísico, não podemos mais apoiar nosso julgamento sobre uma autoridade desse tipo. Não obstante, nossos hegelianos atuais parecem ter razão quando se consideram os felizes herdeiros de um processo histórico que fez valer quase no mundo inteiro as instituições e os procedimentos liberais de regimes democráticos. Pelo menos a maioria dos cidadãos do mundo ocidental pode se ver confirmada no fato de ter desenvolvido, ao menos em suas regiões historicamente favorecidas, uma realidade constitucional que faz das gerações presentes beneficiárias incontestáveis das instituições e dos procedimentos *existentes*. Os cidadãos desses regimes democráticos já estão libertos das aventuras moralmente ambíguas do vanguardismo revolucionário só pelo fato de as sociedades terem, nesse meio tempo, se tornado demasiado complexas para ainda poderem ser “revolucionadas”. Por outro lado, o problema de Hegel é amenizado porque as instituições do Estado constitucional, tornadas procedurais, tornaram permanente o *processo de realização* dos direitos civis, recorrendo a uma práxis de autodeterminação democrática que segundo o próprio Hegel nem poderia ter existido⁵⁸.

58. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992.

O Estado constitucional tornado reflexivo institucionaliza a constituição como um *projeto*. Pelo *medium* do direito, ele interioriza a tensão entre a consciência subjetiva dos cidadãos e o espírito objetivo das instituições, tensão que Hegel acreditou que devia se dissolver pela subordinação de ambos ao espírito absoluto. A práxis de autodeterminação democrática não dissolve de modo algum essa tensão, mas apenas a transforma na dinâmica da comunicação pública — dinâmica criada pelo direito constitucional. Hegel precisou imputar à subjetividade limitada do indivíduo sobrecarregado de exigências a culpa pelas diferenças percebidas entre o “conceito” e a “realidade presente” do Estado — como “grilhões de uma abstração, que não pode ser liberta e transformada em conceito”⁵⁹. Hoje, no espaço público político, as mesmas dissonâncias convertem-se em força motora dos conflitos de opinião institucionalizados e da formação da vontade ou em impulso para movimentos sociais. Na medida em que uma sociedade se torna capaz de ação política e pode atuar sobre si mesma, uma constituição democrática *autoriza* os cidadãos à progressiva institucionalização de direitos civis iguais. Por certo, mesmo quando eficazmente institucionalizados num ambiente favorável, os procedimentos do Estado constitucional democrático podem, na melhor das hipóteses, oferecer uma boa probabilidade de sucesso, sem assumir sua garantia. Todavia dão uma resposta pós-metafísica à questão hegeliana da sobrecarga de exigências estruturais impostas ao sujeito moderno. Eles tornam possível o reformismo radical de uma autotransformação — esperada normativamente pela constituição existente — da sociedade.

Está visto que para tanto a condição da capacidade de ação política deve ser cumprida. E isso levanta dúvida a respeito dessa resposta também. Nas condições econômicas e sociais privilegiadas do pós-guerra, é possível que os cidadãos das sociedades da Organização para a Cooperação Econômica e o Desenvolvimento (OECD) tenham, de fato, tido e aproveitado a chance de poder, *em harmonia* com os princípios de sua ordem constitucional *existente*, engajar-se no projeto do Estado social de realizar o valor de uso, igual para todos, dos direitos iguais. Mas o problema de Hegel retorna de outra maneira, quando consideramos aquelas sociedades em que o teor imaculado do texto constitucional não é mais

59. Hegel, *Rechtsphilosophie*, prefácio, 16 [ed. br.: cit.].

do que a fachada simbólica de uma ordem jurídica imposta de forma altamente seletiva⁶⁰. Nesses países, a realidade social desmente a validade das normas, para cuja implementação faltam as condições efetivas e a vontade política. Uma semelhante tendência à “brasilização” poderia até mesmo se apossar das democracias estabelecidas do Ocidente. Pois também aí a substância normativa das ordens constitucionais é esvaziada quando não se consegue criar um novo equilíbrio entre os mercados globalizados e uma política que precisaria ser estendida para além das fronteiras do Estado nacional e, não obstante, conservar uma legitimação democrática⁶¹.

A precipitada expressão “criar” faz lembrar o problema hegeliano da exigibilidade, o qual se põe hoje novamente na forma de uma tarefa excessiva estruturalmente imposta ao Estado nacional de constituição democrática⁶². Uma solução só poderá vir de uma constelação em que os princípios institucionalizados do universalismo igualitário ganhem a força de impulso necessária ao se aliar, numa hora historicamente favorável, com a força de motivação dos movimentos sociais e da inteligência de sistemas capazes de aprender. Após Hegel, a razão tornada falível dos filósofos também não conhece uma resposta melhor. A rosa na cruz da época presente desbotou, mas ainda não está morta.

60. M. Neves, *Symbolische Konstitutionalisierung*, Berlim, 1998; L. F. Schwartz, *Die Hoffnung auf radikale Demokratie*, tese, Frankfurt am Main.

61. U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main, 1997 [ed. br.: *O que é globalização?*, São Paulo, Paz e Terra, 1999]. U. Beck (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt am Main, 1998.

62. J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998 [ed. br.: cit.].

III

**Verdade no discurso e
no mundo da vida**

5

Verdade e justificação

A VIRADA PRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY

Em *Wild Orchids and Trotsky*^{*}, Richard Rorty lança um romântico olhar retrospectivo sobre seu itinerário filosófico. Na forma de uma “narrative of maturation” [romance de educação], ele apresenta seu processo de formação como o progressivo abandono do sonho do adolescente que queria fundir numa única imagem a beleza extracotidiana de orquídeas selvagens com a libertação do sofrimento profano de uma sociedade oprimida — “to hold reality and justice in a single vision” (Yeats). O pano de fundo para o neopragmatismo de Rorty é constituído pela revolta contra as falsas promessas de uma filosofia que pretende poder satisfazer, simultaneamente, as necessidades teóricas, as estéticas e as morais. A metafísica quis outrora ensinar o exercício de uma purificadora contemplação do bem no belo. Mas o jovem Rorty, que se deixou empolgar por Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, teve a dolorosa experiência de que o contato prometido pela teoria, a um só tempo *arrebataador* e *conciliador*, com a realidade extracotidiana é talvez alcançável nas formas mais sólidas da oração, mas não por vias filosóficas. Lembra-se então do Dewey difamado por McKeon, Leo Strauss e Mortimer Adler, que na Chicago dos anos 1940 ainda não fora totalmente esquecido. A descoberta de que não se oculta por trás da realidade do cotidiano nenhuma realidade superior

^{*} M. Edmundson, *Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities*, New York, Penguin, 1993.

e de que a práxis não abre nenhum espaço para uma visão *redentora* cura o desiludido da doença platônica — sem, contudo, poder apagar por completo a lembrança do espetáculo exótico e o perfume inebriante das orquídeas selvagens nas montanhas de sua infância, no noroeste de New Jersey.

É mais ou menos assim que Rorty nos explica hoje os motivos biográficos para sua concepção da dupla soberania de Dewey e Heidegger desenvolvida em *Contingency, Irony and Solidarity*^{*}. É digno de nota que essa autodescrição não contenha nenhuma menção ao excepcional papel de Wittgenstein, o terceiro da aliança. Pois o relato sobre sua formação filosófica se interrompe com a leitura de Hegel, no momento em que os estudos em Yale chegam ao fim e se inicia o trabalho do filósofo profissional. Nenhuma palavra sobre o aprendizado na filosofia analítica com Winfried Sellars, o verdadeiro professor, sobre a fundamental convicção fisicalista ou sobre a bem-sucedida carreira do jovem filósofo analítico. Mas somente a ambivalência em relação a *essa* tradição, a única em cuja linguagem Rorty aprendeu a argumentar e até hoje desenvolve com brilhantismo suas apaixonantes teorias, pode explicar por que ele atribui à sua virada antiplatônica o significado de uma crítica à cultura que vai muito além da pessoa e da mudança privada de visões filosóficas.

Tratarei rapidamente desse motivo para um tipo de filosofar que gostaria de se demitir como tal, antes de me limitar à fundamentação da concepção neopragmática (I). Com a radicalização pragmática da virada lingüística da filosofia, Rorty ganha uma compreensão não-realista do conhecimento (II). Para examinar se ele radicaliza a virada lingüística de maneira correta, compararei o questionamento contextualista com a dúvida epistemológica do cético moderno (III) e lembrarei um problema que sempre esteve associado aos conceitos coerenciais da verdade — a saber, como distinguir a verdade da aceitabilidade racional (IV). Esse problema divide os espíritos. Enquanto Rorty assimila verdade a justificação sacrificando a intuição realista cotidiana, outros tentam levar em conta essa intuição mesmo no interior do paradigma lingüístico — quer com o auxílio de um deflacionamento da problemática da verdade, quer por uma idealização do próprio processo de justificação. De um lado, faço valer

^{*} *Contingência, ironia e solidariedade*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.

um ponto de vista pragmático, contra um deflacionismo que se apóia no conceito semântico de verdade (V); de outro, crítico desse ponto de vista uma espécie de epistemização do conceito de verdade, que eu mesmo defendi no passado (VI). Por esse caminho, apresento uma alternativa à liquidação das pretensões de verdade incondicional (VII) que acabou forçando Rorty a uma naturalização da razão tornada lingüística — uma naturalização problemática, e em todo caso carregada de problemas secundários (VIII).

I

Antiplatônico por impulso platônico

Richard Rorty é um dos mais eminentes pensadores analíticos cujas argumentações são sempre bem informadas e perspicazes. Mas o projeto de uma filosofia que deveria dar fim a toda filosofia provém mais da melancolia de um metafísico decepcionado, impelido pelo aguilhão nominalista, do que da autocrítica de um analítico esclarecido, que quis levar a virada lingüística até seu termo pragmático. Em 1967, quando a filosofia analítica (em ambas as suas versões) alcançara no mundo uma reputação semelhante à alcançada pelo neokantismo no período anterior à Primeira Guerra Mundial, Rorty publicou, sob o tão pretensioso quanto lacônico título *The Linguistic Turn*, um livro que, conforme se reconhece num olhar retrospectivo, representa uma cesura na história do pensamento analítico. Os textos aí reunidos deviam cumprir um duplo objetivo: ao resumir um desenvolvimento triunfal, eles ao mesmo tempo tinham de assinalar seu fim. Em todo caso, a distância metafilosófica da qual o editor comentou os textos traiu, ainda num gesto laudatório, a mensagem hegeliana segundo a qual toda figura do espírito, chegando ao amadurecimento, está dialeticamente condenada ao declínio. Rorty deu nessa época o pontapé para um discurso que entrementes recebeu o nome de “pós-analítico”. Na introdução, Rorty especula sobre um “futuro” da filosofia analítica, um futuro que a desloca para o tempo passado. Contra uma ortodoxia ainda intacta, Rorty aponta três abordagens unânimes em contradizer a suposição fundamental e geral “de que há verdades filosóficas por descobrir que podem ser fundamentadas com base em argumentos”.

Ele vincula essas abordagens antiplatônicas aos nomes de Heidegger, Wittgenstein e Waismann (cujo programa Rorty descreve, então, de forma semelhante à que usará para descrever mais tarde o pragmatismo de Dewey).

O olhar distanciado sobre a filosofia analítica não oculta de modo algum o grande respeito de um iniciado, que abandona aqui sua *própria* tradição: “Linguistic philosophy, over the last thirty years, has succeeded in putting the entire philosophical tradition, from Parmenides through Descartes and Hume to Bradley and Whitehead, on the defensive. It has done so by careful and thorough scrutiny of the ways in which traditional philosophers have used language in the formulation of their problems. This achievement is sufficient to place this period among the great ages of the history of philosophy”¹. Somente a irresistibilidade dos argumentos analíticos explicam a *verdadeira* dor de Rorty. Ela torna a despedida das promessas da metafísica tão irrevogável que, mesmo *após* a filosofia analítica, não poderá haver nenhuma alternativa para o pensamento pós-metafísico. No entanto, Rorty está sempre na busca de um pensamento que, como diz Adorno no final da *Dialética negativa*, “permanece solidário com a metafísica no momento de sua derrocada”². Na ironia forçada, que Rorty propaga nos dias de hoje, exprime de fato melancolia: “Rorty’s post-philosophical intellectual is ironic because he realizes that truth is not all he would like it to be. Irony depends essentially on a kind of *nostalgie de la vérité*”³. A romântica divisão de trabalho entre ironia e seriedade, entre Heidegger e Dewey, também não pode aplacar a dor. Como a

1. R. Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, Phoenix Edition 1970, p. 33: “Durante os últimos trinta anos, a filosofia linguística conseguiu pôr toda a tradição filosófica, de Parmênides, passando por Descartes e Hume, a Bradley e Whitehead, na defensiva. E o conseguiu pelo completo e cuidadoso escrutínio dos modos em que os filósofos tradicionais usaram a linguagem na formulação de seus problemas. Esse resultado é suficiente para pôr esse período entre as grandes eras da história da filosofia”.

2. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, vol. 6, Frankfurt am Main, 1973, p. 400.

3. M. Williams, *Unnatural Doubts*, Princeton University Press, Princeton, University Press, 1996, p. 365 (nota 51): “O intelectual pós-filosófico de Rorty é irônico porque compreende que a verdade não é tudo o que ele gostaria que ela fosse. A ironia depende essencialmente de um tipo de *nostalgie de la vérité*”; cf. também R. Rorty, “Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?”, *Contemporary Literature*, 1995, pp. 173-200.

metafísica não fala senão a linguagem do conhecimento, a estetização de sua pretensão de verdade acaba por anestesiá-la a tradição, tornando-a um bem cultural. A realidade das idéias, com a qual a teoria platônica prometeu nos pôr em contato, não é a mesma coisa que a sensação extracotidiana da experiência estética. O que outrora quis ser “verdadeiro” no sentido enfático não pode ser conservado no modo “edificante”. Juntamente com a obrigatoriedade de seus juízos, a metafísica perde também seu conteúdo⁴.

Quando se está diante desse dilema, compreende-se o movimento que Rorty finalmente faz para ainda hoje devolver à filosofia algo de uma “doutrina”, da inimitável combinação de orquídeas selvagens e Trotski — pelo menos imitar o gesto da visão excitante e rica de conseqüências práticas. Mas a necessidade metafísica de libertar a filosofia da esterilidade de um pensamento pós-metafísico em pequeno formato só pode ser satisfeita por vias pós-metafísicas. A despedida da filosofia analítica não pode reconduzir à metafísica depreciada. Por isso, resta apenas dramatizar a despedida da filosofia em geral. Apenas se o ato mesmo da despedida provocasse um choque e intervisse na vida, a filosofia poderia “no momento de sua derrocada” adquirir um significado mais do que apenas acadêmico. Mas como um abandono da filosofia analítica, realizado com meios analíticos, deveria alcançar um significado de tal modo que esse pensamento pudesse irradiar por uma última vez no brilho de sua grande tradição? Eis a pergunta a que Rorty — é assim que compreendo seu impulso à grande filosofia refratado pelo naturalismo — deseja fornecer uma resposta.

Rorty mostra inicialmente que a filosofia analítica compartilha uma premissa essencial com a tradição por ela depreciada: a convicção de que “ainda há verdades filosóficas por descobrir”. Em seguida, graças a uma idéia bastante alemã, que ele toma emprestada de Heidegger, Rorty atribui um peso dramático a esse *proton pseudos* da metafísica ocidental. Pois, de acordo com essa tese, os destinos profanos do Ocidente só podem ocorrer, a cada vez, no espaço aberto por uma compreensão do ser que é epocal e governada pela metafísica. Mas, diferentemente de Heidegger, Rorty já não pode, *depois* da filosofia analítica, estilizar um pensamento pós-metafísico como sagrada “memoração do Ser”; ele compreende a

4. Cf. a troca entre Th. McCarthy e Richard Rorty, in *Critical Inquiry* (16), 1990, pp. 355-370; pp. 633-641.

desconstrução da história da metafísica no sentido de Wittgenstein: como um diagnóstico deflacionante. O antiplatonismo retira um significado eminentemente prático tão-somente da gravidade da doença que ele deveria curar. O desmascaramento do platonismo tem em vista, para além da filosofia universitária, uma cultura platonicamente alienada de si mesma. Para que, por fim, o ato da despedida não se reduza a uma negação, Rorty precisa abrir a perspectiva para uma nova autocompreensão que possa entrar no lugar da velha, deflacionada. Por isso ele formula o hegelianismo de Dewey de tal maneira que o olhar se abre para uma práxis cotidiana não mais desfigurada por preconceitos platônicos. A exemplo de Hegel, os “últimos” filósofos mais uma vez apreendem sua época pelo pensamento.

Rorty sabe evidentemente que tais reflexões metafisológicas não podem, sozinhas, modificar a compreensão que a filosofia tem de si mesma⁵. Ele não pode sair da filosofia sem fazer valer seus pensamentos *no interior* da filosofia. E Rorty não seria o filósofo escrupuloso e sensível, produtivo e estimulante que é, se insistisse caprichosamente no papel retórico de reeducador. Mesmo esse diagnóstico de uma falsa autocompreensão continua a ser um empreendimento filosófico. Rorty precisa apresentar argumentos para convencer seus colegas de que a distinção “platônica” entre “convencer” e “persuadir” não tem sentido. Ele tem de *mostrar* que até mesmo a filosofia analítica permanece sob a ascendência da metafísica que ela entretanto combate.

II

A virada pragmática

Com sua importante investigação intitulada *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), Rorty persegue vários fins: ao levar a cabo a desconstrução da filosofia da consciência, ele deseja completar uma inacabada virada lingüística, de tal modo que a errônea autocompreensão platônica, arraigada em nossa cultura, se torne evidente. Minhas dúvidas dizem respeito ao segundo passo. A virada pragmática que Rorty, com toda razão, recla-

ma em face de abordagens semanticamente fixas leva necessariamente a uma compreensão anti-realista do conhecimento?

(1) De Peirce a Wittgenstein e a Heidegger, o quadro categorial da filosofia do sujeito foi submetida a uma crítica inflexível. Rorty emprega argumentos de seus contemporâneos (entre outros Sellars, Quine e Davidson) para desmascarar as suposições mentalistas básicas da teoria do conhecimento, numa intenção de criticar a razão. As idéias de “autoconsciência” e “subjetividade” significam que o sujeito cognoscente, quando não se volta diretamente para objetos, mas reflexivamente para suas próprias representações de objetos, pode abrir para si uma esfera privilegiada de vivências imediatamente acessíveis e absolutamente certas. É constitutiva da teoria clássica do conhecimento uma separação entre interior e exterior, ou seja, um dualismo de espírito e corpo, que invoca o acesso privilegiado que a primeira pessoa tem às suas próprias vivências. A autoridade epistêmica da primeira pessoa se nutre nas fontes de três suposições paradigmáticas:

- de que conhecemos nossos estados mentais melhor do que tudo o mais;
- de que o conhecimento se efetua essencialmente no modo da representação de objetos; e
- de que a verdade do juízos se apóia em evidências que garantem a certeza.

A análise da forma lingüística de nossas vivências e nossos pensamentos descobre nessas suposições um igual número de mitos — o mito do dado, o do pensamento representativo e o da verdade como certeza. Descobre-se que não podemos contornar a expressão lingüística como *medium* da representação e comunicação do saber. Não há experiências não-interpretadas, a que se tem um acesso apenas privado e que se esquivem à apreciação ou à correção públicas. O conhecimento de objetos não é um modelo suficiente para o saber de estados de coisas proposicionalmente articulados. Quanto à verdade, ela é uma propriedade inalienável de enunciados criticáveis; só pode ser justificada por meio de razões, mas não ser autenticada pela gênese das representações.

Rorty vincula essa crítica do mentalismo ao objetivo mais ambicioso de radicalizar a virada lingüística. Ele pretende mostrar “a que conduz a

5. R. Rorty, 1970, p. 39.

filosofia quando purificada das tentativas de imitar Kant e Hume⁶. Enquanto a relação sujeito-objeto for simplesmente projetada sobre a relação proposição-fato, as respostas semânticas permanecerão presas às indagações mentalistas. Enquanto a representação (*Darstellung*) de estados de coisas e a representação (*Vorstellung*) de objetos — no inglês, ambos os termos são designados por *representation* — forem compreendidas como uma relação de dois termos, a virada lingüística deixará intocado o “espelho da natureza” — como metáfora para o conhecimento do mundo.

A intenção de Rorty é *exaurir* o espaço conceitual aberto pela filosofia da linguagem. Com Peirce, ele substitui a relação de dois termos entre sujeito que representa e objeto representado por uma relação de três termos: a da expressão simbólica que faz valer um estado de coisas para uma comunidade de interpretação. O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entendem sobre algo no mundo. Os fatos comunicados não podem ser separados do processo de comunicação, assim como não se pode separar a *suposição* de um mundo objetivo do horizonte de interpretação intersubjetivamente compartilhado, no qual os participantes da comunicação desde sempre já se movem. O conhecimento não se reduz mais à correspondência entre proposições e fatos. É por isso que apenas a virada lingüística, coerentemente conduzida até o fim, pode superar de uma só vez o mentalismo e o modelo cognitivo do espelhamento da natureza.

(2) A mim interessa perguntar se Rorty procede de maneira correta à radicalização pragmática da virada lingüística. Quando não mais referimos os questionamentos epistemológicos à linguagem enquanto forma gramatical da representação, mas ao uso comunicativo da linguagem, abre-se a dimensão mais ampla da rede de interações e tradições comuns — o espaço público de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado pelos usuários da linguagem. A perspectiva ampliada torna visível o entrelaçamento das operações cognitivas e os processos de cooperação e entendimento mútuo dos indivíduos socializados: “Quando a conversação substitui a confrontação, a noção de espírito como espelho da natureza pode

6. Idem, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt am Main, 1981, p. 287.

ser abandonada⁷. O “modelo comunicacional” do conhecimento faz valer a idéia de que não temos nenhum acesso direto às entidades no mundo, um acesso independente de nossa práxis de entendimento mútuo e do contexto lingüisticamente constituído de nosso mundo da vida: “Elements of what we call ‘language’ or ‘mind’ penetrate so deeply into what we call ‘reality’ that the very project of representing ourselves as being ‘mappers’ of something ‘language-independent’ is fatally compromised from the start”.

Esta é uma formulação de Hilary Putnam, que Rorty aprova⁸. No entanto, Rorty pensa em algo distinto do “realismo interno”, o qual ressalta que as condições da objetividade do conhecimento só podem ser analisadas *em conexão* com as condições da intersubjetividade de um entendimento mútuo sobre o que se diz. Segundo Rorty, o “being in touch with reality [manter-se em contato com a realidade]” deve ser traduzido *em termos* de “being in touch with a human community [manter-se em contato com a comunidade humana]” de tal modo que desapareça por completo a intuição realista a que o mentalismo pretendeu fazer justiça mediante o espelhamento da natureza ou a correspondência entre representação e representado. Para Rorty, todo tipo de representação de algo no mundo objetivo é uma perigosa ilusão. Ora, certamente também é verdade que, com a virada pragmática, a autoridade epistêmica da primeira pessoa do singular, que inspeciona seu interior, é transferida para a primeira pessoa do plural, para o “nós” de uma comunidade lingüística, diante da qual cada um justifica suas concepções. Mas é apenas a interpretação empirista desse novo tipo de autoridade que leva Rorty a equiparar “saber” com o que a cada vez é aceito como “racional” segundo os critérios de *nossa* comunidade.

Assim como Locke e Hume haviam relacionado suas reflexões mentalistas com a consciência de pessoas empíricas, Kant relaciona as suas com a consciência de pessoas “em geral”. As reflexões lingüísticas também se deixam referir a comunidades de comunicação “em geral”. Mas

7. Idem (1981), p. 191.

* “Elementos do que chamamos ‘linguagem’ ou ‘mente’ penetram tão profundamente naquilo que chamamos ‘realidade’ que o próprio projeto de nos representar a nós mesmos como ‘cartógrafos’ de algo ‘independente da linguagem’ está desde o início fatalmente comprometido.”

8. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, p. 28; R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, *The Journal of Philosophy* (XC), setembro 1993, p. 443.

Rorty, o nominalista, inscreve-se na tradição empirista e relaciona a autoridade epistêmica à práxis social corrente da comunidade “que é a cada vez a nossa”. Ele considera sem sentido “ver em nossas práticas sociais de justificação mais do que simplesmente tais práticas”⁹. Rorty estabelece, ele mesmo, uma conexão entre a interpretação contextualista da virada pragmática e a compreensão anti-realista do conhecimento, de um lado, e o abandono de uma estratégia de análise kantiana, de outro¹⁰: “Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e prática social, não mais como uma tentativa de espelhar a natureza, não é provável que tenhamos em vista uma metaprática que seria a crítica de todas as formas possíveis de prática social”¹¹. Semelhante tentativa de pragmática formal seria, para Rorty, uma recaída no fundamentalismo. No século XVII, as categorias de subjetividade e autoconsciência asseguraram para uma filosofia que na época precisava encontrar um novo lugar *ao lado* da nova física um âmbito de objeto próprio, o mental, e um método próprio, a introspecção. Em consequência disso, ela pôde se compreender como disciplina fundamental, que controla e justifica os fundamentos de todas as outras ciências. Rorty pensa, contudo, que a mesma autocompreensão fundamentalista se apossa da filosofia da linguagem, tão logo ela hesita diante de uma compreensão contextualista do conhecimento e da justificação. Nessa suspeita caem as abordagens universalistas da filosofia da linguagem, como as que Rorty descobre, por exemplo, em Dummett ou em mim.



Contextualismo e ceticismo como problemas específicos de paradigmas particulares

Ao ver o contextualismo como consequência necessária de uma virada lingüística completa, Rorty tem razão em um aspecto: o contex-

9. R. Rorty (1981), p. 422.

10. Idem, ibidem, p. 200: a concepção contextualista “ameaça a concepção neokantiana da relação da filosofia com as ciências e a cultura. O anseio de dizer que não somente asserções e ações devem ser coerentes com outras asserções e ações, mas que além disso teriam de corresponder a algo que é independente do que as pessoas fazem e dizem pode com boa razão ser designado como a pulsão filosófica”.

11. Idem, ibidem, p. 191.

tualismo assinala um problema que só pode surgir quando contamos com uma razão corporificada na práxis lingüística. Mas está errado quando, ao mesmo tempo, compreende o contextualismo como solução para esse problema. Se estou correto, essa concepção tem raízes numa compreensão problemática dos paradigmas filosóficos.

A exemplo de Apel e Tugendhat, Rorty também considera a história da filosofia uma sucessão de três paradigmas. Ele fala de metafísica, teoria do conhecimento e filosofia da linguagem¹². No entanto, a filosofia da linguagem libertou-se apenas hesitantemente do mentalismo; Rorty acredita que a virada lingüística pode ser levada coerentemente até o fim apenas na forma de uma crítica da razão que conduza para fora da filosofia como tal. Afinal, o subtítulo de *Espelho da natureza* é “Uma crítica da filosofia”. Com o salto de um paradigma para outro, não mudam apenas os problemas, mas também o tipo de problematização: “A imagem da filosofia antiga e medieval como ocupada com coisas, a filosofia dos séculos XVII ao XIX com idéias e a iluminada cena filosófica com palavras tem considerável plausibilidade. Mas não se deve pensar que essa seqüência ofereça três opiniões contrárias sobre o que é primário ou o que tem caráter de fundamento. Não é que Aristóteles pensasse que a melhor forma de explicar as idéias e palavras era fazê-lo em termos das coisas, enquanto Descartes e Russell rearranjaram a ordem da explicação. Seria mais correto dizer que Aristóteles não tinha — não sentia a necessidade de — uma teoria do conhecimento e que Descartes e Locke não tinham uma teoria do significado. As observações de Aristóteles não oferecem respostas, boas ou más, às perguntas de Locke, assim como as observações de Locke sobre a linguagem não respondem às perguntas de Frege”¹³. Essa *descontinuidade* significa que as questões filosóficas não se resolvem por respostas corretas; elas, antes, caem em desuso tão logo perdem seu valor de mercado. Para Rorty, exatamente isso vale também para a questão da objetividade do conhecimento.

Segundo a concepção mentalista, a objetividade é assegurada quando o sujeito da representação se refere a seu objeto de forma correta. Ele controla a subjetividade de suas representações pelo mundo objetivo: “O

12. Cf., a esse respeito, H. Schnädelbach, artigo “Philosophie”, in E. Martens, H. Schnädelbach, *Grundkurs Philosophie*, Heidelberg, 1985, pp. 37-76.

13. R. Rorty (1981), p. 289

conceito 'subjetivo' contrasta com 'correspondente ao que há lá fora' e significa, portanto, algo como 'o produto unicamente do que há aqui dentro'¹⁴. De acordo com a concepção lingüística, a subjetividade das opiniões não é mais diretamente controlada pela confrontação com o mundo, mas por um acordo público, alcançado na comunidade de comunicação: "Uma consideração 'subjativa' é algo que... deveria ser posto de lado por interlocutores racionais"¹⁵. Com isso, a intersubjetividade do entendimento mútuo substitui a objetividade da experiência. A relação mundo-linguagem torna-se dependente da comunicação entre falantes e ouvintes. A referência vertical ao mundo, própria das representações *de* ou dos enunciados *sobre* algo, é, por assim dizer, curvada para a horizontalidade do *uns-com-os-outros* dos membros da comunicação. A intersubjetividade do mundo da vida, habitado em comum pelos sujeitos, *toma o lugar* da objetividade de um mundo ao qual se opõe um sujeito solitário: "Para os pragmatistas, o desejo de objetividade não é o desejo de escapar às limitações de sua própria comunidade, mas simplesmente o desejo de um acordo intersubjetivo o mais amplo possível"¹⁶. Rorty quer dizer que a mudança de paradigma muda de tal modo a perspectiva que questões epistemológicas como tais se tornam obsoletas.

A compreensão contextualista da virada lingüística, que gera esse anti-realismo, remonta a uma concepção de vaivém dos paradigmas, que exclui a continuidade de temas entre paradigmas, bem como processos de aprendizagem que se estendessem de um paradigma a outro. É um fato que os conceitos que empregamos para comparar os paradigmas espelham o ponto de partida hermenêutico — e, assim, o *nosso próprio* paradigma. Que Rorty escolha, para fazer isso, o sistema referencial formado por objetividade, subjetividade e intersubjetividade resulta da perspectiva categorial a partir da qual nos habituamos a descrever a virada lingüística do mentalismo. Por outro lado, essa descrição absolutamente não combina com a imagem de uma seqüência contingente de paradigmas incommensuráveis. O paradigma seguinte é, antes, a resposta a um problema que a desvalorização do paradigma anterior deixou para trás. Os para-

14. Idem, *ibidem*, p. 368.

15. Idem, *ibidem*

16. Idem, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 1988, pp. 14 s.

digmas não formam uma sucessão casual, como pensa Rorty, mas um encadeamento dialético.

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 a fundamentação na estrutura conceitual do próprio ente. A correspondência do espírito com a natureza não pôde mais ser compreendida como relação ontológica; tampouco as regras da lógica espelhavam as leis da realidade. *Pace* Rorty, o mentalismo respondeu a esse desafio com uma inversão da direção de explicação. Se o sujeito cognoscente não pode mais retirar da natureza destituída de qualidades os critérios do conhecimento, ele deve extraí-los da própria subjetividade explorada de modo reflexivo. A razão objetivamente corporificada nas ordens da natureza recolhe-se no espírito subjetivo. Com isso, o em-si do mundo transforma-se na objetividade de um mundo dado para nós, os sujeitos — um mundo de objetos representados, ou *que se manifestam*. Enquanto a estrutura do mundo em-si possibilitara, até então, uma correspondência dos pensamentos com a realidade — juízos verdadeiros —, a verdade dos juízos devia agora medir-se por sua gênese na certeza de vivências evidentes. O pensamento representativo leva a um conhecimento objetivo na medida em que apreende o mundo fenomênico.

O conceito de subjetividade introduziu um dualismo entre interior e exterior que pareceu colocar o espírito diante da precária tarefa de transpor um abismo. Com isso se abriram todas as portas para a forma moderna de ceticismo. O caráter privado das vivências que são cada vez as minhas, sobre o qual se apóia minha certeza absoluta, fornece ao mesmo tempo razão para duvidar se o mundo, tal como nos aparece, não é apenas ilusão. Esse ceticismo ancora-se nas categorias paradigmáticas do mentalismo. Ao mesmo tempo, ele invoca a lembrança da tranquilizadora intuição da qual vivera o paradigma ontológico: a verdade dos juízos é garantida por uma correspondência com a realidade fundamentada na própria realidade. Essa intuição por assim dizer "sobrepairante", que de modo nenhum perdera sua força de sugestão com a mudança de paradigmas, ligou-se com a nova questão cética de saber se, e se for o caso como, se deve fundamentar geneticamente a concordância entre representação e objeto a partir da evidência de nossas vivências.

Apenas essa questão deflagrou o conflito epistemológico entre o idealismo e o empirismo¹⁷. À luz dessa genealogia, vê-se entretanto (e este é o ponto que me interessa) que o contextualismo se integra às categorias do paradigma lingüístico do mesmo modo que o ceticismo se integra às do mentalismo. As intuições relativas à verdade, herdadas dos paradigmas precedentes ou gravadas na memória, ajudam mais uma vez a intensificar essa problemática.

Assim como a querela dos universais no fim da Idade Média contribuiu para a depreciação da razão objetiva, no fim do século XIX a crítica à introspecção e ao psicologismo contribuiu para abalar a razão subjetiva. Quando a razão é situada não mais na consciência do sujeito cognoscente, mas na linguagem como *medium* pelo qual os sujeitos agentes se comunicam, a direção de explicação se altera mais uma vez. A autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente, que extrai de si os critérios para a objetividade da experiência, para a práxis de justificação de uma comunidade lingüística. Até então, uma validade intersubjetiva de opiniões resultava de uma convergência posterior entre pensamentos ou representações. E o acordo interpessoal se explicava pela ancoragem ontológica dos juízos verdadeiros ou pelo equipamento psicológico ou transcendental comum aos sujeitos cognoscentes. Mas, após a virada lingüística, todas as explicações partem do primado de uma linguagem comum. Assim como a auto-representação das vivências subjetivas a que o sujeito tem acesso privilegiado, a descrição de estados e eventos no mundo objetivo também é dependente do uso interpretativo de uma linguagem comum. Por isso, a expressão “intersubjetivo” não se refere mais ao resultado de uma convergência *observada* de pensamentos ou representações de diferentes pessoas, mas à comunhão prévia — *pressuposta* da perspectiva dos próprios participantes — de uma pré-compreensão lingüística ou de um horizonte do mundo da vida no interior do qual os membros de uma comunidade lingüística se encontram antes mesmo de se entender sobre algo no mundo. Desse primado que a intersubjetividade de opiniões partilhadas tem sobre a confrontação com uma realidade (sempre já interpretada) resulta,

17. Apenas os empiristas estavam dispostos a chamar de “objetiva” a experiência que “corresponde ao que há lá fora” (Rorty), enquanto os idealistas transcendentais também ainda remetiam a objetividade da experiência às condições subjetivas necessárias de uma experiência possível.

por fim, o questionamento contextualista, que não pode ser confundido com a dúvida epistemológica do ceticismo.

A virada pragmática não deixa nenhum espaço para a dúvida sobre a existência de um mundo independente de nossas descrições. Pelo contrário, de Peirce a Wittgenstein, a dúvida cartesiana foi, enquanto se tornava vazia, rejeitada como autocontradição performativa: “Quem quisesse duvidar de tudo nem chegaria à dúvida. O próprio jogo do duvidar já pressupõe a certeza”¹⁸. Por outro lado, todo saber é falível e, no caso de uma problematização, depende de uma fundamentação. Tão logo o critério para a objetividade do conhecimento passa da certeza privada para a práxis pública da justificação, a “verdade” se torna um conceito de validade trimembre. A validade de enunciados fundamentalmente falíveis revela ser uma validade justificada para um público¹⁹. Ora, visto que, no paradigma lingüístico, as verdades são acessíveis apenas na forma do racionalmente aceitável, pergunta-se agora como a verdade de um enunciado pode ainda ser isolada do contexto de sua justificação. A inquietude devida a esse problema traz à baila velhas intuições relativas à verdade; ela desperta a lembrança da correspondência entre pensamento e realidade ou a certeza sensível do contato com ela. Essas imagens, retiradas de circulação mas sempre sugestivas, estão por trás da pergunta: como nossa impossibilidade de transcender o horizonte lingüístico das opiniões justificadas concilia-se com a intuição de que enunciados verdadeiros condizem com os fatos? Não por acaso, o debate atual sobre racionalidade gira em torno dos conceitos de verdade e referência²⁰. Assim como o ceticismo não assimila simplesmente o ser à aparência, mas exprime a inquietude suscitada pelo fato de que seríamos incapazes de fazer uma separação convincente entre ambos, o contextualismo corretamente compreendido tampouco equipara a verdade à assertibilidade justificada. Ele é, antes, a expressão do embaraço que surgiria se precisássemos assimilar uma

18. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 115.

19. H. Schnädelbach, “Thesen über Geltung und Wahrheit”, in idem, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt am Main, 1992, p. 104-115.

20. No contexto de uma crítica à abordagem de Rorty, posso, a seguir, limitar-me à problemática da verdade. Gostaria ao menos de mostrar que não podemos explicar a possibilidade de processos de aprendizado sem a capacidade de reconhecer as mesmas entidades sob diferentes descrições.

à outra. O contextualismo explicita um problema para o qual o relativismo cultural apresenta uma solução falsa, porque carrega uma autocontradição performativa.

IV

Verdade e justificação

Mesmo na compreensão de enunciados elementares sobre estados ou eventos no mundo, a linguagem e a realidade se interpenetram de uma maneira *indissolúvel* para nós. Não há nenhuma possibilidade natural de isolar as limitações da realidade que tornam um enunciado verdadeiro das regras semânticas que fixam essas condições de verdade. Só podemos explicar o que é um fato com o auxílio da verdade de um enunciado factual; e não podemos explicar o que é real senão nos termos do que é verdadeiro. O ser é, como diz Tugendhat, um ser veritativo²¹. E, como a verdade de opiniões ou sentenças só pode, por sua vez, ser explicada com o auxílio de outras opiniões e sentenças, não podemos fugir à ascendência de nossa linguagem. Esse fato sugere um conceito antifundamentalista de conhecimento e um conceito holístico de justificação. Como nossas sentenças não podem ser confrontadas com nada do que já não está impregnado pela linguagem, é impossível fazer sobressair enunciados de base que seriam de tal modo privilegiados que poderiam se legitimar *por si mesmos* e servir de fundamento a uma cadeia linear de justificação. Rorty tem razão ao salientar que “nada pode valer como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos” e concluir daí “que não podemos sair de nossa linguagem e de nossas crenças para encontrar algum teste que não seja a coerência”²².

Mas isso não significa que a coerência de nossas crenças baste para esclarecer o significado do conceito de verdade — que agora se tornou central. Por certo, no paradigma lingüístico, a verdade de um enunciado não pode mais ser compreendida como correspondência com algo no mundo, pois do contrário teríamos de “sair da linguagem” por meio da

21. E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976, pp. 60ss.

22. Rorty (1981), pp. 199 s.

linguagem. Evidentemente, não podemos comparar a expressão lingüística com uma peça da realidade não-interpretada ou “nua” — ou seja, com um referente que escape à nossa inspeção, sempre presa à linguagem²³. Mas o conceito de correspondência podia ao menos levar em conta um aspecto semântico essencial do predicado de verdade; e esse aspecto de validade incondicional desaparece quando a verdade de um enunciado é compreendida como coerência com outros enunciados ou como assertibilidade justificada de um sistema coerente de asserções. Enquanto asserções bem justificadas podem se revelar falsas, compreendemos a verdade como uma propriedade “inalienável” dos enunciados. A coerência depende de práticas de justificação que se deixam guiar ora por esses, ora por aqueles critérios. Por isso a pergunta: “Why does the fact that our beliefs hang together, supposing they do, give the least indication that they are true?”²⁴

O uso “acautelador” do predicado de verdade²⁵ mostra que associamos à verdade de enunciados uma pretensão incondicional, que ultrapassa todas as evidências disponíveis; por outro lado, as evidências que fazemos valer em nosso contexto de justificação devem bastar para nos *autorizar* a levantar pretensões de verdade. Embora a verdade não possa ser reduzida à coerência e à assertibilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. Do contrário, como se explicaria que uma justificação de “p”, bem-sucedida segundo nossos critérios, fala a favor da verdade de “p”, embora a verdade não seja um conceito de sucesso e não dependa de quão bem um enunciado se deixa justificar? Michael Williams descreve o problema como conflito entre duas idéias igualmente convincentes: “First, that if we are to have knowledge of an

23. Cf. M. Williams (1996), p. 232: “We need only ask whether or not the ‘direct grasping of facts on which such comparison depends is supposed to be a cognitive state with propositional content. If it isn’t, it can have no impact on verification. But if it is, all we have been given is another kind of belief’: “Precisamos só perguntar se a apreensão ‘direta’ dos fatos de que tal comparação depende é ou não tida como um estado cognitivo com conteúdo proposicional. Se não é, ela pode não ter impacto algum sobre a verificação. Mas se é, tudo o que nos foi dado é outro tipo de crença”

24. Idem *ibidem*, p. 267: “Por que o fato de que nossas crenças concordam, supondo que concordem, indica ao menos que elas são verdadeiras?”

25. R. Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Londres, 1986, p. 343.

objective world, the truth of what we believe about the world must be independent of our believing it; and second, that justification is inevitably a matter of supporting beliefs by other beliefs, hence in this minimal sense a matter of coherence”²⁶. Daí resulta a questão contextualista: “given only knowledge of what we believe about the world, and how our beliefs fit together, how can we show that those beliefs are likely to be true?”²⁷

Mas essa questão não pode ser compreendida num sentido *cético*. Pois a concepção segundo a qual nós, como indivíduos socializados, desde sempre nos encontramos no horizonte de nosso mundo da vida aberto pela linguagem implica um pano de fundo inquestionável de convicções intersubjetivamente partilhadas e praticamente comprovadas, que tornam absurdo duvidar da acessibilidade do mundo. A linguagem, da qual não podemos “sair”, não pode ser compreendida em analogia com a interioridade de um sujeito representativo, que está como que isolado do mundo externo de objetos representados. A relação entre justificabilidade e verdade, que deve ser elucidada, não assinala nenhum abismo entre interior e exterior, nenhum dualismo que deva ser *transposto* e possa invocar a questão cética de saber se nosso mundo como um todo é uma ilusão. A virada pragmática retira os alicerces *desse* ceticismo. Há para isso uma simples razão. Na práxis cotidiana não podemos usar a linguagem sem *agir*. A própria fala se realiza no modo de atos de fala que, por sua vez, estão engastados em contextos de interação e entrelaçados com ações instrumentais. Como atores, isto é, como sujeitos interagentes e interventores, já estamos em contato com as coisas sobre as quais podemos fazer enunciados. Os jogos de linguagem e as práticas estão *entretecidos* uns com os outros: “Em algum momento... temos de abandonar a esfera das proposições (e textos) e recorrer ao acordo na ação e na experiência (por exemplo, no uso de um predicado)”²⁸. Confirma-se aqui, do ponto de vista da filosofia da linguagem, a conclusão fenomenológica de Husserl

26. M. Williams (1996), p. 266: “Primeiro, que para termos conhecimento de um mundo objetivo, a verdade daquilo em que cremos acerca do mundo deve ser independente de nossa crença; segundo, que a justificação é inevitavelmente uma questão de apoiar crenças com outras crenças, portanto, em um sentido mínimo, uma questão de coerência”.

27. Idem, *ibidem*, p. 249: “Dado apenas o conhecimento daquilo em que acreditamos sobre o mundo, e como nossas crenças se compõem, como podemos mostrar que essas crenças podem ser verdadeiras?”

28. F. Kambartel, “Universalität, richtig verstanden”, *Dtsch. Z. Philos.* (44), 1996, p. 249.

de que “estamos desde sempre em contato com as coisas”. Por isso, a questão da conexão interna entre justificação e verdade — conexão que explica, à luz das evidências disponíveis, por que podemos levantar uma pretensão de verdade incondicional, além do justificado — não é uma questão epistemológica. Não está em jogo a representação correta da realidade, mas uma práxis, que não pode vir abaixo. O inquietamento contextualista trai a preocupação quanto a um funcionamento sem atritos dos jogos de linguagem e das práticas. O entendimento mútuo não pode funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo e estabilizem, com isso, o espaço público intersubjetivamente partilhado, do qual pode se descolar tudo de meramente subjetivo²⁹. A suposição de um mundo objetivo, independente de nossas descrições, preenche uma exigência funcional de nossos processos de cooperação e entendimento mútuo. Sem essa suposição, sairia dos eixos uma práxis que se apóia na distinção (de certo modo) platônica entre opinião e saber incondicional³⁰. Se devesse se revelar que não podemos proceder a essa distinção, a consequência seria mais um mal-entendido patológico a respeito de nós mesmos do que uma compreensão ilusória do mundo. Enquanto o ceticismo receia um erro epistemológico, o contextualismo suspeita de uma construção defeituosa em nossa maneira de viver.

O contextualismo suscita, pois, a questão de saber se e, se for o caso, como a intuição de que podemos, em princípio, distinguir ser verdadeiro de ter-por-verdadeiro pode ser recuperada no paradigma lingüístico. Essa intuição não é “realista” num sentido epistemológico. Mesmo no âmbito do pragmatismo, essa questão divide os espíritos. Uns são pragmáticos o suficiente para levar a sério a intuição realista cotidiana — e a relação interna entre coerência e verdade aí atestada. Outros consideram

29. Não foi por acaso que introduzi num contexto de teoria da ação o conceito pragmático-formal da suposição gramatical de um mundo objetivo; cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981, vol. I, pp. 114-151; como também vol. II, pp. 183ss.

30. Cf. M. Williams (1996), p. 238: “All that is involved in the idea of the objective world as ‘what is there anyway’ is that an objective proposition’s being true is one thing and our believing it to be true, or being justified in believing it to be true, something else again”: “Tudo o que está implicado na idéia do mundo objetivo como ‘o que está aí de todo modo’ é que uma proposição objetiva ser verdadeira é uma coisa e nossa crença de que ela é verdadeira ou de que temos razão em acreditá-la verdadeira é outra”.

inauspiciosa a tentativa de elucidar essa relação — e tratam o realismo cotidiano como uma ilusão. Rorty tem a intenção de combater retoricamente essa ilusão e defende uma *reeducação*. Devemos nos habituar a substituir o desejo de objetividade pelo de solidariedade e, a exemplo de William James, não compreender a “verdade” senão como aquilo em que, para “nós”, os membros liberais da cultura ocidental ou das sociedades ocidentais, é bom acreditar: “(pragmatists) should see themselves as working at the interface between the common sense of their community, a common sense much influenced by Greek metaphysics and by patriarchal monotheism... They should see themselves as involved in a long-term attempt to change the rhetoric, the common sense, and the self-image, of their community”³¹.

Antes de discutir essa sugestão, gostaria de examinar se as alternativas são tão inauspiciosas como supõe Rorty. Será que realmente não há uma explicação plausível para o fato de uma justificação bem-sucedida em nosso contexto falar a favor da verdade dos enunciados justificados, uma verdade independente do contexto? Interessam-me sobretudo duas tentativas de explicação — a deflacionista, que nega que a “verdade” em geral tenha uma natureza que possa ser explicitada, como também a epistêmica, que inflaciona o conceito da asserção justificada a ponto de a verdade se tornar o valor limite do processo de justificação. No entanto, o deflacionismo pode destematizar o conceito de verdade apenas até o ponto em que ainda consegue sustentar uma intuição realista, enquanto a concepção epistêmica pode idealizar as condições de justificação apenas até o ponto em que essa elevada argumentação ainda permaneça ao alcance de “nossa” práxis³².

31. R. Rorty, “Is Truth a Goal of Enquiry?, Davidson versus Wright”, *Philos. Quart.* (45), 1995, p. 281-300, aqui p. 300: “(Os pragmatistas) devem se ver a si mesmos como trabalhando na interface entre o senso comum de sua comunidade, um senso comum muito influenciado pela metafísica grega e pelo monoteísmo patriarcal... Eles devem se ver a si mesmos como empenhados numa tentativa de longo termo de mudar a retórica, o senso comum e a auto-imagem de sua comunidade”.

32. D. Davidson persegue uma terceira estratégia, que se poderia chamar teoreticista ou, como ele mesmo sugere, “metodológica”; cf. D. Davidson, “The Folly of Trying to Define Truth”, *The Journal Of Philosophy* (XCIII), 1996, p. 263-278. Davidson emprega o conceito semântico de verdade, compreendido de modo não-deflacionista, como categoria indefinida de uma teoria empírica da linguagem. Juntamente com essa teoria, que deve explicar a

V

O conceito semântico de verdade e a perspectiva pragmática

A convenção tarskiana relativa à verdade, segundo a qual “p’ é verdadeiro se e somente se p” apóia-se no uso descitacional do predicado de verdade, que pode ser ilustrado no exemplo da afirmação de enunciados de outras pessoas: “Tudo o que a testemunha disse ontem é verdadeiro”. Com isso, o falante se apropria de “tudo o que se disse” de modo tal que poderia repetir as afirmações correspondentes na atitude da primeira pessoa. Esse emprego do predicado de verdade é digno de nota em dois aspectos. De um lado, ele permite fazer referência generalizante a conteúdos mencionados, mas não explicitamente reproduzidos; Tarski aproveita essa propriedade para construir uma teoria da verdade que generaliza todos os empregos de “T”. De outro, no caso de um emprego desse tipo, o predicado de verdade produz uma relação de equivalência entre duas expressões lingüísticas; nisso reside a chave da estratégia explicativa de Tarski. Pois parece que, explorando a função descitacional, pode-se pro-

compreensão de expressões lingüísticas, o conceito de verdade nela empregado como termo teórico pode mostrar que resiste à prova. Por isso, a implícita “teoria de verdade” de Davidson só pode ser explicada no contexto de sua teoria como um todo. De modo geral, vejo nisso a seguinte dificuldade. De um lado, Davidson nega ao conceito de verdade um conteúdo capaz de explicação e, nesse sentido, dá continuidade à polêmica deflacionista contra toda tentativa de explicar o sentido de verdade; de outro, ele deve entretanto assegurar ao predicado de verdade, para além de sua função descitacional, um certo conteúdo relevante para a teoria da racionalidade, a fim de poder explicar em que as opiniões são passíveis de verdade (*the veridical nature of beliefs*). Nesse sentido, ele se liga a Putnam e Dummett, que observam criticamente que a convenção “V” não diz nada sobre o sentido efetivo de verdade. Situado entre as duas posições, Davidson se vê forçado a escrever instrutivos tratados sobre um conceito explicado como “indefinível”, em vez de apenas empregá-lo — tratados em que ele todavia circunscreve, de maneira metacrítica, a intuição realista associada à verdade. Cf. D. Davidson, “The Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy* (LXXXVII), 1990, p. 279-328. Davidson defende a idéia de que podemos saber algo de um mundo objetivo que nós mesmos não fizemos (“which is not of our own making”). Essa concepção o separa de Rorty, que tenta em vão atrair Davidson para sua própria compreensão abolicionista de verdade. Cf. D. Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1990, p. 120-139, como também R. Rorty (1996). Para uma comparação entre a teoria da linguagem de Davidson e a minha própria, cf. B. Fultner, *Radical Interpretation or Communicative Action*, tese, Northwestern University, Evanston, 1995.

jetar a inacessível “relação de correspondência” entre linguagem e mundo ou entre proposição e fato na relação semântica tangível entre linguagem objetual e metalinguagem. Não importa a idéia que se faça da função representativa de enunciados, seja como “satisfação” das condições de verdade, seja como “conformidade” dos fatos com as proposições, sempre se pensa em imagens de relação que ultrapassam a linguagem. No entanto, elas parecem se deixar elucidar por meio de conexões *intralingüísticas*. Essa idéia inicial explica por que conotações realistas fracas se associam ao conceito semântico de verdade — mesmo quando está claro que tal conceito não pode sustentar um realismo cognitivo à Popper³³.

No entanto, logo se observou que o conceito semântico de verdade não pode satisfazer a pretensão de explicar a significação³⁴. Isso se explica pelo fato de a função descitacional não ser suficientemente informativa, pois ela já pressupõe a função representativa. Compreende-se o sentido da convenção “T” quando se sabe o que *significa* o lado direito da bicondicional. O sentido do predicado na proposição “Tudo o que a testemunha disse ontem é verdadeiro” vive parasitariamente do modo assertórico das asserções feitas pela testemunha. Antes que possa ser citada, uma asserção precisa ser “feita”. Esse sentido assertórico pode ser analisado exemplarmente nas tomadas de posição por sim ou por não dos participantes de uma argumentação, que erguem ou rebatem objeções; como também no uso “acautelador” do predicado de verdade, que nos faz lembrar da experiência dos interlocutores segundo a qual até mesmo os enunciados convincentemente justificados podem se revelar falsos.

O predicado de verdade pertence — embora não exclusivamente — ao jogo de linguagem da argumentação; por isso seu significado pode ser elucidado — ao menos também — segundo os critérios de suas funções nesse jogo de linguagem, ou seja, na *dimensão pragmática* de determinado emprego do predicado. Quem se limita à dimensão semântica das proposições e ao comentário metalingüístico das proposições apreende apenas o reflexo de uma práxis lingüística prévia, que, como ainda mos-

traremos, alcança até mesmo a práxis cotidiana. No entanto, o trato deflacionista com o conceito de verdade consegue uma vantagem com o ofuscamento semântico do sentido pragmático de verdade: evitar as discussões sobre a “natureza” da verdade sem precisar abandonar a mínima orientação pela distinção entre saber e opinião, ser verdadeiro e ter-por-verdadeiro. A estratégia visa desatrelar essa distinção elementar da querela em torno de concepções substanciais da teoria do conhecimento. Se se pode mostrar que o conceito semântico de verdade basta para explicar os métodos usuais da pesquisa e da escolha de teorias e, portanto, também para explicar o que conta como “sucesso” ou “acréscimo do saber” no trabalho científico, podemos salvaguardar a suposição realista fraca de um mundo independente de nossas descrições, sem impor ao conceito de verdade a carga de um realismo cognitivo³⁵.

Por outro lado, a ciência não é o único âmbito, nem sequer o primário, em que o predicado de verdade encontra aplicação. Mesmo que um conceito deflacionado de verdade bastasse para esclarecer o fato da ciência, a fim de tornar transparente o funcionamento de nossa práxis de pesquisa, isso ainda não eliminaria a dúvida contextualista. Pois esta se estende não só à construção e à escolha de teorias, nem apenas à práxis argumentativa em geral. No que se refere à orientação pela verdade pré-teórica da práxis cotidiana, um conceito semântico de verdade ajudaria muito menos ainda.

O que importa ao mundo da vida é o papel pragmático de uma verdade bifronte, que serve de intermediária entre a certeza da ação e a assertibilidade discursivamente justificada. Na tessitura das práticas habitualizadas, as pretensões de verdade implicitamente erguidas, que são aceitas contra um vasto pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas, constituem por assim dizer os trilhos para as certezas que guiam a ação. Mas tão logo perdem seu suporte no corselete dessas evidências, as certezas afugentadas se transformam em igual quantidade de incertezas, que com isso se tornam temas. Na transição do agir para o discurso³⁶, o ter-por-verdadeiro inicialmente ingênuo se liberta do modo

33. K. R. Popper, “Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge”, in idem, *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963, pp. 215-250.

34. E. Tugendhat, “Tarskis semantische Definition der Wahrheit”, *Philos. Rundschau* (8), 1960, p. 131-159, reimpr. in idem, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1992, p. 179-213.

35. Quanto às posições de R. Horwich e A. Fine, cf. M. Williams, “Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth?”, *Philos. Topics* (XIV), 1986, p. 223-242.

36. Introduzi essa distinção nas *Christian Gauss Lectures* sobre a fundamentação da sociologia na teoria da linguagem, cf. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1983, pp. 1-126, em especial pp. 104ss.

da certeza da ação e toma a forma de um enunciado hipotético, cuja validade fica suspensa durante o discurso. A argumentação tem a forma de um concurso que visa aos melhores argumentos a favor de ou contra pretensões de validade controversas e serve à busca cooperativa da verdade³⁷.

No entanto, essa descrição de uma práxis da justificação orientada pela verdade volta a suscitar o problema de saber como a mobilização sistemática de boas razões, que na melhor das hipóteses conduz a opiniões justificadas, deve contudo bastar para discriminar as pretensões de verdade legítimas das que não o são. Primeiramente, gostaria de me ater apenas à imagem do processo circular que essa perspectiva ampliada pela teoria da ação nos propicia: no nível argumentativo, as certezas de ação abaladas se transformam em controversas pretensões de validade para enunciados hipotéticos; elas são testadas e, se for o caso, resgatadas discursivamente, de modo que as verdades aceitas possam retornar ao contexto da ação. Com isso, as certezas de ação (conforme o caso, diferentes), que se apóiam no que se tem sem problema por verdadeiro, podem ser restabelecidas. O que não deixa de exigir uma explicação é a força misteriosa do acordo obtido pelo discurso e que *autoriza* os participantes da argumentação, no papel de atores, a aceitar como verdades as asserções justificadas, sem levantar nenhuma reserva. Pois a descrição dada pela teoria da ação deixa claro que a argumentação só poderá preencher o papel de *restabelecimento* de certezas de ação tornadas problemáticas se for orientada pela verdade num sentido independente do contexto, incondicional.

Embora saibamos, em atitude reflexiva, que todo saber é falível, não podemos viver no cotidiano unicamente com hipóteses, ou seja, de modo totalmente falibilista. O falibilismo organizado da pesquisa pode consolidar o trato hipotético com pretensões de verdade controversas porque serve a uma obtenção do consenso *desvinculada* do agir. Esse não é nenhum modelo para o mundo da vida. Por certo, nele devemos tomar decisões com base em informações incompletas; e riscos existenciais como a perda do próximo, doença, velhice e morte são a marca da vida humana. Mas as rotinas do dia-a-dia repousam, a despeito dessas incertezas, na confiança irrestrita no saber tanto de leigos como de especialistas. Não pisaríamos em nenhuma ponte, não utilizaríamos nenhum carro, não nos

37. J. Habermas (1981), vol. I, p. 44-71.

submeteríamos a nenhuma cirurgia, nem sequer levaríamos à boca uma refeição de preparo sofisticado, se não considerássemos certos os conhecimentos empregados, se não tivéssemos por verdadeiras as suposições consumidas na produção ou na execução. Em todo caso, a necessidade performativa da certeza de ação exclui toda reserva de princípio quanto à verdade, embora saibamos que, tão logo as práticas ingênuas são interrompidas, as pretensões de verdade só podem ser resgatadas discursivamente, ou seja, no interior do respectivo contexto de justificação. A verdade não pode ser assimilada nem à certeza de ação, nem à assertibilidade garantida. É evidente que apenas conceitos fortes de saber e verdade, situados sob o veredicto do platonismo, podem fazer justiça à unidade do sentido ilocucionário das asserções, que assumem diferentes papéis nas ações e nos discursos. Enquanto na práxis as “verdades” escoram as certezas de ação, no discurso elas são o ponto de referência para pretensões de verdade.

VI

O conceito epistêmico de verdade do ponto de vista pragmático

O pertinaz problema da relação entre verdade e justificação permite compreender a tentativa de distinguir a “verdade” da “aceitabilidade racional” por meio de uma idealização das condições de justificação. De acordo com isso, um enunciado justificado segundo “nossos” critérios se distingue do enunciado verdadeiro do mesmo modo que o enunciado justificado em seu contexto poderia se distinguir daquele justificado em todos os contextos. É “verdadeiro” o enunciado que poderia ser justificado sob condições epistêmicas ideais (Putnam)³⁸ ou que, numa situação de fala ideal (Habermas)³⁹ ou numa comunidade de comunicação ideal (Apel)⁴⁰, poderia encontrar um acordo obtido pela argumentação. É verdadeiro aquilo que pode ser racionalmente aceito em circunstâncias ideais. Con-

38. H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge U. P., 1983, introdução.

39. J. Habermas, “Wahrheitstheorien” (1972), in idem (1983), pp. 127-186.

40. K.-O. Apel, “Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, in Forum f. Philosophie (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main, 1987, pp. 116-211.

tra essa sugestão, que remete a Peirce, foram levantadas convincentes objeções. Elas em parte se voltam contra as dificuldades conceituais do suposto estado ideal, em parte mostram que uma idealização das condições de justificação não pode cumprir seu objetivo pois distancia em demasia a verdade, ou não a distancia o suficiente, da assertibilidade justificada.

O primeiro tipo de objeção aponta a natureza paradoxal de um saber “completo” ou “definitivo”, visto como valor limite, e que, privado de sua necessidade de complementação e de sua falibilidade, não seria mais um saber (humano)⁴¹. É também paradoxal a idéia de um consenso último ou de uma linguagem definitiva, que poria fim a toda outra comunicação ou a toda outra interpretação — “de modo que o que *pretende* ser a situação de entendimento mútuo ideal revela ser uma situação além da necessidade (e do problema) do entendimento mútuo lingüístico”⁴². Essa objeção não diz respeito apenas a uma idealização que hipostasia estados finais como estados *alcançáveis* no mundo. Mesmo que os pontos de referência ideais não possam em princípio ser compreendidos como fins alcançáveis, ou o possam apenas aproximativamente, permanece “o paradoxo de que estaríamos comprometidos a aspirar à realização de um ideal cuja realização significaria o fim da história humana”⁴³. O sentido crítico próprio da orientação pela verdade como uma idéia reguladora se torna nítido apenas quando são idealizadas as características formais ou processuais da argumentação, não seus fins.

As objeções de segundo tipo levam à mesma conclusão. Elas não se voltam contra os resultados incoerentes da idealização de estados finais, mas contra a própria operação da idealização. Não importa quanto o valor das condições epistêmicas é realçado mediante idealizações — ou elas satisfazem o caráter incondicional das pretensões de verdade mediante exigências que cortam a ligação às práticas de justificação por nós conhecidas, ou mantêm o vínculo com uma práxis conhecida por nós, ao preço de

41. C. Lafont, “Spannungen im Wahrheitsbegriff”, *Dtsch. Z. Philos.* (42), 1994, 1007-1023; Williams (1996), pp. 233ss.

42. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986, p. 91.

43. Idem, “Wahrheit, Kontingenz, Moderne”, in *Endspiele*, Frankfurt am Main, 1993, p. 162.

a aceitabilidade racional não poder excluir a possibilidade de erro mesmo nessas condições ideais, ou seja, ao preço de ela não simular nenhuma propriedade “que não pode ser perdida”: “It would be apparent either that those conditions allow the possibility of error or that they are so ideal as to make no use of the intended connection with human abilities”⁴⁴.

No debate comigo e com Putnam, Rorty recorre a essa objeção, não para desacreditar a epistemização da verdade, mas para radicalizá-la. Ele compartilha com seus oponentes a concepção de que os critérios para a aceitabilidade racional de enunciados se modificam, por certo, historicamente, mas não arbitrariamente em cada caso; os padrões de racionalidade são — ao menos da perspectiva dos envolvidos — acessíveis à crítica e podem ser “reformados”, ou seja, melhorados por boas razões. No entanto, diferentemente de Putnam, Rorty se recusa a levar em conta o fato da capacidade de aprendizado, pois teria de admitir que a práxis da justificação se orienta por uma idéia da verdade que ultrapassa o contexto de justificação a cada vez dado. Ele rejeita conceitos-limite idealizantes em geral e interpreta a distinção entre justificação e verdade de modo tal que o proponente está, a cada vez, preparado para defender seus pontos de vista não só aqui e agora, mas *também ainda* perante outro público. Quem se orienta nesse sentido pela verdade está disposto a “justificar suas convicções perante um público competente” ou “estender a dimensão e a diversidade da comunidade de conversação”⁴⁵. Segundo a concepção de Rorty, toda idealização mais expandida fracassará porque, nas idealizações, precisamos sempre partir de algo conhecido, em geral de “nós mesmos”, isto é, da comunidade de comunicação, tal como a conhecemos: “I cannot see what ‘idealized rational acceptability’ can mean except ‘acceptability to an ideal community’. Nor can I see, given that no such community is going to have a God’s eye view, this ideal community can be anything more than us as we should

44. D. Davidson, *The Structure and Content of Truth* (1990), p. 307: “Seria evidente ou que essas condições excluem a possibilidade de erro ou que elas são a tal ponto ideais que não fazem uso algum do pretensível vínculo com as habilidades humanas”.

45. R. Rorty, “Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?”, *Dtsch. Z. Philos.* (42), 1994, pp. 982s.

like to be. Nor can I see what 'us' can mean here except: us educated, sophisticated, tolerant, wet liberals, the people who are always willing to hear the other side, to think out all their implications, etc.”⁴⁶

A isso se pode objetar que uma idealização das condições de justificação absolutamente não precisa partir das propriedades “densas” da cultura que é cada vez a nossa, mas pode começar nas propriedades formais e processuais de práticas de justificação em geral, difundidas em *todas* as culturas — embora nem sempre numa forma institucionalizada. Essa idéia é favorecida pelo fato de que a práxis da argumentação força os próprios envolvidos a emitir suposições pragmáticas de conteúdo contrafactual. Quem sempre entra numa discussão com a séria intenção de se *convencer* de algo na conversa com outra pessoa deve supor performativamente que os envolvidos deixam seus “sim” e “não” ser definidos unicamente pela coerção do melhor argumento. Mas com isso eles supõem, normalmente de maneira contrafactual, uma situação de conversação que preenche condições improváveis: publicidade e inclusão, participação com direitos iguais para todos, imunização contra coerções internas e externas, como também a orientação dos participantes pelo entendimento mútuo (ou seja, por proferimentos sinceros)⁴⁷. Nesses pressupostos de argumentação *incontornáveis*, exprime-se a intuição de que enunciados verdadeiros são resistentes a tentativas de refutação que transcendem fronteiras espaciais, sociais e temporais. O que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, a todo momento e contra quem quer que seja. A teoria discursiva da verdade se inspira nisso; desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação⁴⁸.

46. R. Rorty, Putnam (1993), pp. 451s: “Não vejo o que ‘aceitabilidade racional idealizada’ possa significar, exceto ‘aceitabilidade para uma comunidade ideal’. Tampouco vejo, dado que tal comunidade terá a visão do olho de Deus, como essa comunidade ideal pode ser algo mais que nós mesmos, tal como gostaríamos de ser. Nem vejo o que ‘nós’ pode significar aqui, exceto um nós liberais educados, sofisticados, tolerantes, permissivos, pessoas que estão sempre querendo ouvir o outro lado, imaginar todas as suas implicações etc.”

47. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991, pp. 131ss. e 164s.

48. L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main, 1993, p. 277.

Isso não quer dizer que *só esse motivo* basta para torná-lo verdadeiro. Uma pretensão de verdade que se faz valer para “p” significa que as condições de verdade para “p” são preenchidas. Não podemos constatar se é esse o caso senão por meio da argumentação, porque nos está vedado um acesso direto a condições de verdade não interpretadas. Mas o fato de condições de verdade serem preenchidas não se torna, ele mesmo, um fato epistêmico apenas porque resgatar discursivamente a pretensão de verdade é o único meio pelo qual podemos *verificar* se essas condições, que devemos já *interpretar* à luz do tipo de razões apropriadas a cada vez, são preenchidas.

Uma leitura coerentemente epistêmica da explicação dada pela teoria do discurso fracassa já pelo fato de nem todas as propriedades processuais mencionadas assegurarem uma “ligação com as capacidades humanas”. Quanto às pressuposições da argumentação — a inclusão geral, a participação com direitos iguais para todos, a ausência de repressão e a orientação pelo entendimento mútuo —, *no presente* podemos pelo menos imaginar um cumprimento aproximativo ideal. Isso não se aplica à antecipação do futuro, de um pôr-à-prova futuro. Por certo, essa orientação também tem *essencialmente* o sentido crítico de nos lembrar a limitação etnocêntrica e a falibilidade de um acordo a cada vez alcançado, seja qual for sua motivação racional — ou seja, de nos lembrar uma descentração mais expandida da perspectiva de nossa comunidade de justificação. Mas o tempo é uma limitação de tipo ontológico. Visto que todos os discursos reais, que se desenrolam no tempo, são provincianos em relação ao futuro, não podemos saber se os enunciados que *hoje*, mesmo em condições aproximativamente ideais, são racionalmente aceitáveis se afirmarão também no futuro contra tentativas de refutação. Por outro lado, esse mesmo provincianismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como *uma prova suficiente da verdade*: “Sempre que levantamos pretensões de verdade na base de bons argumentos e evidências convincentes, então *supomos...* que no futuro não aparecerão novos argumentos ou evidências que poriam em questão nossa pretensão de verdade”⁴⁹.

49. A. Wellmer (1993), p. 163; quanto à *superassertibility*, cf. as reflexões análogas de C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1992.

O motivo pelo qual os participantes da argumentação, como sujeitos capazes de falar e agir, *precisam* se comportar desse modo não é algo tão difícil de entender quando se faz uma descrição pragmática de seus discursos, tais como são engastados no mundo da vida. Na práxis, como vimos, os indivíduos socializados dependem de certezas de ação, que permanecem certezas na medida em que se nutrem do saber aceito sem reservas. A isso corresponde o fato gramatical de que, ao fazer a asserção “p” numa atitude performativa, devemos pensar que “p” é incondicionalmente verdadeiro, embora numa atitude reflexiva não possamos excluir a possibilidade de, amanhã ou alhures, outras razões e evidências refutarem “p”. Isso, no entanto, não explica por que *temos o direito* de considerar que a pretensão de verdade levantada para “p” é honrada, tão logo o enunciado seja racionalmente aceito sob condições discursivas. O que significa dizer que as pretensões de verdade podem ser “resgatadas” discursivamente?

VII

O conceito pragmático de verdade

Ainda não está claro *o que* nos *autoriza* a ter por verdadeiro um enunciado suposto como idealmente justificado — nos limites de um espírito finito. Nesse contexto, Wellmer fala de um “excedente” que reside na “antecipação de um pôr-à-prova futuro”. Talvez fosse melhor dizer que os participantes da argumentação, que querem se convencer da legitimidade de uma pretensão de validade controversa, chegaram a um ponto em que a força não-coercitiva do melhor argumento os leva a *mudar de perspectiva*. Quando, no decorrer de um processo de argumentação, os envolvidos se convencem de que, dispondo de todas as informações pertinentes e depois de pesar todas as razões relevantes, esgotaram o potencial de objeções possíveis contra “p”, não há motivos para continuar a argumentação. Em todo caso, não existe mais um motivo racional para *manter* uma atitude hipotética em relação à pretensão de verdade levantada para “p”, mas que foi temporariamente suspensa. Do ponto de vista dos atores, que haviam provisoriamente assumido uma atitude reflexiva a fim de restabelecer uma compreensão de fundo parcialmente abalada, a despro-

blematização da pretensão de verdade controversa significa a licença para retornar à atitude de agentes que estão enredados numa relação mais ingênua com o mundo. Tão logo se dissipem as divergências entre “nós” e “os outros” a respeito do que é o caso, o “nosso” mundo pode se fundir com “o” mundo.

Nesse ponto de virada nós, que como participantes da argumentação aceitamos como legítima a pretensão de verdade levantada para “p”, restituímos ao estado de coisas até então problemático “que p” os direitos de uma asserção “Mp” suscetível de ser feita da perspectiva da primeira pessoa. Uma asserção *desproblematizada* desse modo pela argumentação e reintegrada ao contexto de ação encontra seu lugar num mundo da vida intersubjetivamente compartilhado, a partir de cujo horizonte nós, os atores, nos referimos a alguma coisa no mundo objetivo. Trata-se aqui de uma suposição formal, que não pré-julga nenhum conteúdo determinado — como tampouco nos inculca a meta que consiste numa “imagem correta da natureza das coisas”, que Rorty sempre associa a uma intuição realista. Visto que os atores precisam chegar a bom termo com “o” mundo, eles não podem evitar ser realistas no contexto de seu mundo da vida. E eles têm o direito de sê-lo, pois seus jogos de linguagem e práticas, enquanto funcionam imunes a decepções, “resistem à prova” na própria execução.

Interpretada realisticamente com auxílio da suposição de um mundo objetivo, essa instância pragmática da certificação é suspensa no nível reflexivo dos discursos, livres do peso da ação, e nos quais apenas os argumentos importam. Aqui, o olhar se desvia, por assim dizer, do mundo objetivo — e das decepções que sofremos no trato direto com ele — e volta-se exclusivamente para nossas interpretações conflitantes do mundo. Nessa dimensão intersubjetiva de interpretações controversas, uma asserção “resiste à prova” apenas à luz de razões, ou seja, na instância de refutações possíveis, não de decepções experienciadas na prática. Aqui, no entanto, a consciência falibilista de que podemos errar mesmo no caso de opiniões bem fundamentadas depende de uma orientação pela verdade cujas raízes alcançam o realismo do cotidiano — realismo que é revogado no âmbito do discurso. A orientação pela verdade incondicional, que força os interlocutores à suposição de condições ideais de justificação e a uma descentração cada vez mais expandida da comunidade de justifi-

cação, é um reflexo dessa outra distinção — indispensável no mundo da vida — que separa a opinião do saber e se apóia na suposição de um único mundo objetivo, suposição ancorada no uso comunicativo da linguagem⁵⁰. Desse modo, o mundo da vida, com seus fortes conceitos de verdade e saber circunscritos à ação, penetra no discurso e fornece o ponto de referência que transcende justificações e mantém desperta entre os interlocutores a consciência da falibilidade de nossas interpretações. Inversamente, essa consciência falibilista refluí sobre a práxis, sem com isso destruir o dogmatismo do mundo da vida. Pois os atores, que como interlocutores tiveram a experiência de que nenhuma convicção está a salvo de crítica, também desenvolvem no mundo da vida uma atitude antes não-dogmática em relação às suas convicções tornadas problemáticas.

A percepção estereoscópica dos processos da cooperação e do entendimento mútuo, *estratificados* segundo os discursos e contextos de ação, permite reconhecer o *engaste* dos discursos no mundo da vida. As convicções têm um papel diferente na ação e no discurso, e também “resistem à prova” de maneiras distintas em ambos os contextos. Na práxis, o pré-reflexivo “chegar a bom termo com o mundo” decide se as convicções “funcionam” ou se caem no sorvedouro da problematização, enquanto na argumentação são apenas as razões que revelam se pretensões de validade controversas merecem ou não um reconhecimento racionalmente motivado. Por certo, é apenas nesse nível reflexivo que se põe a questão acerca da conexão interna entre justificação e verdade; mas uma resposta a isso só é permitida pela interação entre ações e discursos. A dúvida contextualista não será eliminada enquanto persistirmos no nível da argumentação e negligenciarmos tanto a transformação (por assim dizer, assegurada pela identidade de pessoas) do saber dos agentes em saber dos participantes da argumentação como a transferência do saber na direção inversa. Apenas o entrelaçamento dos dois diferentes papéis pragmáticos que o conceito de verdade bifronte desempenha em contextos de ação e discursos pode explicar por que uma justificação bem-sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira indepen-

50. Cf. C. Lafont (1994), 1021: “Só o pressuposto de um único mundo objetivo... (nos) permite vincular a incondicionalidade do valor da verdade com a compreensão falível de nosso saber”.

dentemente do contexto. Tal como, de um lado, o conceito de verdade permite traduzir as abaladas certezas de ação em enunciados problematizados, assim também manter a orientação pela verdade permite, de outro, *retraduzir* asserções discursivamente justificadas em certezas de ação restabelecidas.

Para essa explicação, precisamos apenas reunir da maneira correta os enunciados parciais formulados até aqui. No mundo da vida, os agentes dependem das certezas de ação. Aqui eles têm de chegar a bom termo com um mundo suposto como objetivo e, por isso, operar com a distinção entre crença e saber⁵¹. Há a necessidade *prática* de confiar intuitivamente no tido-por-verdadeiro de maneira incondicional. No nível discursivo, essa modalidade do ter-por-verdadeiro se reflete nas conotações de pretensões de verdade que apontam para além do contexto de justificação, dado a cada vez e levam à suposição de condições ideais de justificação — com a conseqüente descentração da comunidade de justificação. Por esse motivo, o processo de justificação pode se orientar por uma verdade que, *por certo, transcende a justificação, mas é sempre já operativamente eficaz na ação*. A função da validade dos enunciados na práxis cotidiana explica por que o fato de resgatar discursivamente pretensões de validade pode ao mesmo tempo ser inter-

51. Não posso abordar aqui as pretensões de validade morais ou de outro tipo normativo, que também devem ser resgatadas pelo discurso. Falta a elas a transcendência da justificação, que as pretensões de verdade obtêm da suposição de um único mundo objetivo, fundada no uso comunicativo da linguagem. As pretensões de validade normativa são levantadas para relações interpessoais de um mundo social, que não é independente de “nossa intervenção” da mesma maneira que o mundo objetivo o é. O tratamento discursivo é, porém, “análogo à verdade”, na medida em que os envolvidos se orientam no discurso prático buscando uma “única resposta correta” — exigida, permitida ou proibida. O mundo social é intrinsecamente histórico, ou seja, tem uma constituição ontológica diferente da do mundo objetivo. Por isso, uma idealização das condições de justificação não pode incluir aí uma “antecipação do pôr-à-prova futuro”, no sentido de uma invalidação antecipada de objeções futuras (Wingert), mas apenas ser compreendida no sentido crítico de uma reserva aproximativa, isto é, de uma reserva em relação ao estado atualmente atingido de descentração da comunidade de justificação. Resgatar discursivamente uma pretensão de verdade significa que as condições de verdade, interpretadas como condições de assertibilidade, são cumpridas. No caso de uma pretensão de validade normativa, o acordo alcançado pelo discurso justifica o fato de a norma correspondente merecer reconhecimento — e nesse sentido contribui para o preenchimento de suas condições de validade. A aceitabilidade racional apenas indica a verdade de um enunciado, ao passo que, no caso da validade das normas, ela dá uma contribuição construtiva. Cf. infra p. 267ss.

pretado como a satisfação de uma necessidade pragmática de justificação. Todavia, essa necessidade de justificação, que põe em andamento a transformação de certezas de ação abaladas em pretensões de validade problematizadas, só pode ser satisfeita por uma retradução de opiniões discursivamente justificadas em verdades que orientam a ação.

Como, em última análise, é essa interação que desfaz a dúvida contextualista a respeito da intuição realista cotidiana, assoma a objeção de que a descrição tendenciosa dos discursos engastados no mundo da vida pré-julga toda controvérsia. Por certo, Rorty não negaria a conexão entre discurso e ação, como também concordaria que estabelecemos uma ligação entre ambas as perspectivas — a dos interlocutores que procuram se convencer mutuamente de suas interpretações e a dos atores enredados em seus jogos de linguagem e práticas. Mas Rorty não distinguiria essas perspectivas de modo tal que elas se relativizassem uma à luz da outra. Para sua descrição, ele toma emprestado da perspectiva dos participantes da argumentação aquele estar-presos a diálogos que nos impede de escapar dos contextos de justificação; ao mesmo tempo ele toma emprestado da perspectiva dos atores o modo do chegar a bom termo com o mundo. É desse amálgama das duas perspectivas contrárias que se forma então a certeza etnocêntrica que levou Rorty a perguntar por que deveríamos, de modo geral, tentar conciliar a descoberta contextualista adquirida nas experiências de argumentação com o realismo cotidiano atribuído ao mundo da vida. Se os atores, no mundo da vida, não podem — temporariamente — evitar ser realistas, muito pior para eles. Então cabe aos filósofos reformar o enganoso conceito de verdade do senso comum.

Para tal fim, ainda é muito forte um deflacionismo que, como o de Michael Williams, opera com o conceito semântico de verdade. Em vez disso, Rorty prefere levar a cabo uma epistemização completa do conceito de verdade. Como há apenas justificação e como da assertibilidade justificada de um enunciado não se deduz nada para sua verdade, o conceito de verdade é *supérfluo*: “... the difference between justification and truth is one which makes no difference except for the reminder that justification to one audience is not justification to another”⁵². Mesmo o

52. R. Rorty, *Is Truth a Goal to Enquiry?* (1996), p. 300: “A diferença entre justificação e verdade é daquelas que são sem efeito, exceto por lembrar que o que é justificação para um público não o é para outro”.

uso “acautelador” do predicado de verdade, o único que não é redundante, precisa de uma reinterpretação. Trata-se da descoberta e da imposição de um novo vocabulário, que prescinde do conceito de verdade e suprime intuições realistas (como a suposição de um mundo objetivo, o discurso sobre a representação de fatos etc.): “We simply refuse to talk in a certain way, the Platonic way... Our efforts at persuasion must take the form of gradual incalculations of new ways of speaking, rather than of straightforward argumentation with old ways of speaking”⁵³.

VIII

A naturalização da razão tornada lingüística

O programa de reeducação de Rorty provocou questões e objeções⁵⁴. Em primeiro lugar, cabe a Rorty o ônus da prova por não querer aceitar a linguagem do senso comum. Em geral, os pragmatistas se orgulham bastante do fato de suas concepções se harmonizarem com o *common sense*. Curiosamente, os neopragmatistas se vangloriam do papel de “ateus numa cultura majoritariamente religiosa”. Sua terapia deveria, passando pelos jogos de linguagem patológicos dos filósofos, incidir sobre as deformações provocadas pelo platonismo até mesmo na vida cotidiana. Para tornar plausível o poder idealista desse platonismo, Rorty tem de aceitar o diagnóstico de uma história da decadência da metafísica ocidental. Mas o que, por exemplo, Heidegger ou Derrida, à sua maneira relativamente metafísica, dizem para criticar a metafísica pertence antes, segundo a apreciação de Rorty, à literatura “edificante”, que deve permanecer reservada ao aperfeiçoamento privado e que, em todo caso, não pode servir à crítica pública das condições de vida alienadas⁵⁵. No entanto, mais importante que a motivação é a exequibilidade do empreendimento. A esse

53. R. Rorty, *Relativism: Finding and Making* (manuscrito, 1995, p. 5): “Simplesmente nos recusamos a falar de certo modo, o modo platônico... Nossos esforços de persuasão devem tomar a forma de uma inculcação progressiva de novos modos de falar, mais que de uma argumentação direta por meio de velhos modos de falar”.

54. Th. McCarthy, “Philosophie und gesellschaftliche Praxis. Richard Rortys neuer Pragmatismus”, in idem, *Ideale und Illusionen*, Frankfurt am Main, 1993, pp. 19-51.

55. R. Rorty, “Habermas, Derrida and the Function of Philosophy”, *Rev. Internationale de Philos.* (49), 1995, pp. 437-460, e minha resposta, *ibidem*, pp. 553-556.

respeito, faço, para concluir, duas perguntas: (1) Pode-se conciliar a prevista revisão de nossa autocompreensão com o fato de uma capacidade de aprendizado que não é já *a priori* cercada? (2) O que é feito do caráter normativo da razão e quão contra-intuitiva é a autodescrição neodarwinista dos seres racionais?

(1) O programa de uma revisão racional de preconceitos platônicos profundamente arraigados exige de nós um processo de aprendizado que não só pode ocorrer no âmbito de um vocabulário dado e segundo os critérios existentes no contexto dado, mas se apossa do próprio vocabulário e dos critérios. Já por essa razão, Rorty deve fornecer um equivalente apropriado de uma orientação para a verdade que transcende o contexto de justificação dado a cada vez. Mas, se a distinção entre “verdadeiro” e “justificado” se reduz ao fato de o proponente estar pronto a defender “p” mesmo perante *outro* público, falta o ponto de referência para semelhante antecipação. Rorty rebate essa objeção com a admissão de uma cuidadosa idealização das condições de justificação. O que tradicionalmente se chamou “busca da verdade” poderia ser tão bem descrito como “pursuit of intersubjective, unforced agreement among larger and larger groups of interlocuters”: “We hope to justify our belief to as many and as large audiences as possible”⁵⁶. Por certo, Rorty não deseja que se compreenda isso como orientação por um “fim que recua cada vez mais”, ou seja, como uma idéia reguladora. Mesmo o público ampliado e o contexto transcendente deveriam ser apenas outro público e outro contexto. Não obstante, Rorty acrescenta a essa descrição as qualificações mencionadas de expansão e diversidade cada vez maiores, isto é, condições que — em certos aspectos não totalmente contingentes — dificultam o possível sucesso da argumentação.

Rorty não consegue explicar essa dificuldade, desnecessária do ponto de vista pragmático. Com a orientação por audiências “cada vez mais numerosas”, “cada vez maiores” e “cada vez mais diversificadas”, Rorty põe em jogo uma idealização fraca, que não está subentendida. Tão logo o

* “Busca de um acordo intersubjetivo, não forçado, entre grupos de interlocutores cada vez mais amplos.”

56. R. Rorty, “Is Truth a Goal of Enquiry?” (1996), p. 298: “Esperamos justificar nossa crença a públicos cada vez maiores, cada vez mais amplos”.

conceito de verdade é eliminado em benefício de uma validade-para-nós epistêmica e dependente do contexto, falta o ponto de referência normativo que explicaria por que um proponente deveria se esforçar por obter um assentimento a “p” *para além das fronteiras de seu próprio grupo*. A resposta de que o assentimento de um público cada vez maior nos faz temer cada vez menos ser refutados pressupõe justamente o interesse que precisaria ser fundamentado — o “desejo de um consenso intersubjetivo o mais amplo possível”. Quando o que é “verdadeiro” é o que “nós” reconhecemos como justificado porque é bom “para nós”, não há nenhum motivo racional para alargar o círculo de membros. Não há nenhuma razão para uma expansão descentrada da comunidade de justificação, especialmente quando, como o faz Rorty, se define a etnia própria como o grupo perante o qual me sinto obrigado a prestar contas. Para uma contínua orientação pelo assentimento de “estrangeiros” não há nenhuma justificação normativa, mas tão-somente a referência explicativa às propriedades contingentes de “uma cultura ocidental liberal”, em que “nós intelectuais” assumimos uma atitude mais ou menos não-dogmática. Mas até mesmo a nós Rorty assegura “que na práxis devemos preferir nosso próprio grupo, embora não possa haver para esse comportamento uma justificação que não seja circular”⁵⁷.

(2) Juntamente com a idéia reguladora de verdade, a práxis da justificação perde o ponto de orientação pelo qual os padrões de justificação se distinguem das normas “habituais”. A sociologização da práxis da justificação significa uma naturalização da razão. Em geral, as normas sociais podem não apenas ser descritas do ponto de vista de um observador sociológico, mas também ser justificadas da perspectiva dos participantes, à luz de seus padrões considerados válidos. Mas, sem sua referência à verdade ou à razão, os padrões não mais teriam, eles mesmos, possibilidade de autocorreção e, em virtude disso, perderiam o *status* de normas suscetíveis de justificação. Desse ponto de vista, elas não seriam mais normas habituais. Elas são então *nada mais que* fatos sociais, embora sempre reivindicuem validade “para nós”, a comunidade de justificação relevante. Para que, apesar disso, a práxis da justificação não desmorone e o predicado

57. Idem, “Solidarität oder Objektivität?” (1988), p. 26.

“racional” não perca seu caráter normativo, para que ambos portanto permaneçam funcionais, os padrões de racionalidade válidos para nós devem ser, se não justificados, pelo menos explicados.

Para tanto, Rorty recorre à descrição naturalista dos homens como seres vivos que desenvolvem instrumentos a fim de se adaptar da melhor forma a seu ambiente no intuito de satisfazer suas necessidades. A linguagem também é um desses instrumentos, e não, por exemplo, um meio para a representação da realidade: “No matter the tool is a hammer or a gun or a belief or a statement, tool-using is part of interaction of the organism with its environment”⁵⁸. O que nos parece normativo no espírito humano estruturado pela linguagem apenas exprime o fato de que as operações inteligentes são funcionais para a conservação de uma espécie que, pela ação, deve “chegar a bom termo” com a realidade. Essa autodescrição neodarwinista exige um preço irônico. Pois, ao substituir a “descrição correta dos fatos” pela “adaptação bem-sucedida ao ambiente”, Rorty apenas troca um objetivismo por outro — o objetivismo da realidade “representada” pelo da instrumentalmente “dominada”. Por certo, isso modifica a direção de ajuste da interação entre homem e mundo, mas não altera o ponto de referência do mundo objetivo como a totalidade de tudo aquilo que podemos seja “representar”, seja “tratar”.

A virada pragmática deveria substituir o modelo representacional do conhecimento por um comunicacional, que põe o entendimento mútuo intersubjetivo bem-sucedido no lugar de uma objetividade quimérica da experiência. É justamente essa dimensão intersubjetiva que se fecha, mais uma vez, sob a descrição objetivadora de processos de cooperação e entendimento mútuo, que se deixam compreender como tais apenas da perspectiva dos participantes. Rorty utiliza um jargão que não tolera as diferenciações entre a perspectiva dos participantes e a do observador. As relações interpessoais, tributárias da posse intersubjetiva de uma linguagem comum, são assimiladas ao modelo do comportamento adaptativo (ou do agir instrumental). Uma correspondente renúncia à distinção entre o uso estratégico e o não-estratégico da linguagem, entre o agir orientado

58. Idem, *Finding and Making* (1995), p. 11 s: “Não vem ao caso se o instrumento é um martelo, ou uma arma, ou uma crença, ou uma afirmação; usar instrumentos faz parte da interação do organismo com seu ambiente”.

para o sucesso e o orientado para o entendimento mútuo, priva Rorty dos meios conceituais que permitem fazer justiça às diferenças intuitivas entre convencer e persuadir, entre a motivação por razões e a influência causal, entre aprendizado e doutrinação. Como desagradável consequência dessa mistura contra-intuitiva de uma coisa com a outra, perdemos os critérios críticos que funcionam no dia-a-dia. A estratégia naturalista de Rorty conduz a uma nivelção categorial do tipo que torna nossas descrições insensíveis a certas diferenças que, na práxis, fazem uma diferença⁵⁹.

59. O mesmo objetivismo e o mesmo tipo de insensibilidade poderiam ser demonstrados na descrição egocêntrica e etnocêntrica que Rorty faz de processos de interpretação, por exemplo de certos casos difíceis de entendimento mútuo intercultural. Diferentemente de Gadamer, Rorty não recorre às condições simétricas de uma adoção de perspectivas que o falante e o ouvinte aprendem ao empregar o sistema dos pronomes pessoais e que possibilita uma aproximação recíproca dos horizontes interpretativos inicialmente divergentes. Em vez disso, ele parte de uma relação assimétrica entre “nós” e “eles”, de modo que devemos julgar os proferimentos deles segundo nossos padrões e assimilar os padrões deles aos nossos. (Cf. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988, p. 175ss.) Esse modelo assimilativo da compreensão tem pontos de contato com o modelo de interpretação de Davidson. Mas o que em Davidson é consequência da decisão metodológica de conceber a interpretação de expressões linguísticas como aplicação de hipóteses de uma teoria empirista da verdade resulta, em Rorty, da decisão (importante para sua estratégia teórica) por um vocabulário descritivo naturalista.

6

Correção *versus* verdade

O SENTIDO DA VALIDADE DEONTOLÓGICA DE JUÍZOS E NORMAS MORAIS

“There is an essential connection between freedom and truth, and any misconception of truth is, at the same time, a misconception of freedom.”

Herbert Marcuse (1939, escrito póstumo)

Desde os primórdios platônicos, o idealismo filosófico está convencido de que podemos “conhecer” o bem. Quase tão antiga quanto isso é a querela sobre o tipo desse conhecimento. As respostas que Platão, Aristóteles e Kant deram a essa questão dependem de como definimos a esfera do bom e do mau (ou do bem e do mal): o bem se irmana com o ente como um todo? Ele se refere apenas à vida boa de seres racionais? Ou nasce apenas da boa vontade dos que agem na consciência do dever? O bem se exprime no cosmo, corporifica-se no *ethos* de uma comunidade ou consiste na disposição moral de um eu inteligível? As respostas também dependerão do que entendemos por conhecer e saber. Se as etapas de fundamentação empírica servem essencialmente à preparação discursiva de uma intuição intelectual, a apreensão intuitiva do bem se recomenda como forma suprema de conhecimento. Se todo conhecimento tem uma constituição discursiva, a reflexão inteligente sobre a vida boa perde, em

* “Há uma conexão essencial entre liberdade e verdade, e toda falsa opinião da verdade é, ao mesmo tempo, uma falsa opinião da liberdade.”

comparação com o conhecimento estrito, dedutivamente fundamentado, seu caráter coercivo. Se a razão é compreendida como uma faculdade produtiva que retira sua certeza suprema do ser-junto-a-si reflexivo, a moral pode ser fundamentada a partir de uma autolegislação racional.

Kant segue Aristóteles na medida em que desvincula a razão prática de uma razão teórica que permanece reservada à possibilidade do conhecimento objetivo; mas ao mesmo tempo ele se atém, como Platão, à unidade entre razão especulativa e razão prática pura, chegando a conferir primazia aos princípios *a priori* da faculdade de desejar. Pois, em seu uso prático, a razão se afirma como a faculdade de idéias constitutivas que *determinam* a vontade, enquanto no uso teórico ela demonstra ser uma faculdade de idéias reguladoras que apenas *instrui* o conhecimento ligado ao entendimento. Desde que Aristóteles distinguiu filosofia teórica de filosofia prática, a querela sobre a definição do “saber” moral é associada à discussão acerca da relação entre razão teórica e razão prática. Enquanto Fichte deriva a razão teórica do Eu prático que se põe a si mesmo e Hegel garante o primado a uma razão especulativa que se reconstrói a si mesma, Kant persevera na diferença entre uso prático e uso teórico da razão, sem rebaixar, a exemplo de Aristóteles, a razão prática enquanto faculdade de julgar ao nível de uma faculdade de conhecer inferior. Essa mudança de via leva em conta duas intuições que me parece difícil rejeitar.

De um lado, as expectativas de comportamento moral se distinguem de outras normas sociais, como os costumes e as convenções, pelo fato de permitirem julgar uma ação, não só como conforme às regras ou desviante, mas como “correta” ou “falsa” em relação à própria regra: o sentido prescritivo de “ordenado” ou “proibido” vincula-se ao sentido epistêmico de “justificado” e “injustificado”. As normas que possibilitam, em cada caso individual, semelhante apreciação cognitiva das ações precisam, elas mesmas, reivindicar validade num sentido cognitivamente relevante. Por esse motivo, as normas morais eram regularmente incrustadas no contexto de uma “doutrina” mais vasta que explicava por que elas mereciam reconhecimento. Todas as culturas evoluídas são marcadas por doutrinas desse tipo, por religiões universais. Quando estas perderam na modernidade seu caráter obrigatório universal e sua credibilidade pública, surgiu uma necessidade de fundamentação que só podia ser satisfeita, se é que podia sê-lo, pela “razão”, isto é, por razões universal ou publicamente inteligí-

veis. Quando se parte dessa genealogia, impõe-se uma compreensão do saber moral por analogia com o conhecimento¹. A analogia, que é sugerida desse modo, é ainda mais estreita que a existente entre *phrónesis* e *episteme*. Pois Aristóteles associa o saber prudencial, resultante da faculdade prática de julgar, à probabilidade pura e simples, de modo que o caráter obrigatório dos deveres morais não pode, por essa via, ser traduzido em termos de validade categórica de juízos morais. Só uma concepção da moral que estabelece uma analogia com o conhecimento parece permitir uma interpretação cognitivista da validade deontológica de normas obrigatórias, que leva em conta o irrecusável sentimento do “respeito à lei” como um “fato da razão”.

Por outro lado, mal se pode falar de um “saber” moral, pois, *prima facie*, não se pode pensar aqui num saber factual. Não se permite uma assimilação indiferenciada de convicções morais a opiniões de conteúdo empírico, pois há uma diferença flagrante entre seus sentidos de validade. As asserções dizem o que é o caso, enquanto prescrições ou proibições dizem qual deve ou não ser o caso. Saber como as coisas se encadeiam “efetivamente” é diferente de exigir o que deve ser feito — ou saber como nossas ações “têm de” se engrenar para que seja possível uma convivência correta ou justa. O saber moral se distingue do empírico já por sua referência à ação. Ele diz como as pessoas devem se comportar, e não o que se passa com as coisas. A “verdade” de proposições descritivas significa que os estados de coisas enunciados “existem”, enquanto a “correção” das proposições normativas refletem o caráter obrigatório dos modos de agir prescritos (ou proibidos). Kant pretende fazer justiça a essa diferença entre saber epistêmico e saber prático distinguindo, relativamente à faculdade de conhecer e desejar, uso teórico de um uso prático da razão. Embora a razão teórica seja produtiva no sentido transcendental, a razão prática tem uma força “legisladora” num outro sentido, num sentido construtivo, como podemos dizer com Rawls. A pressuposta unidade de um mundo, espontaneamente gerado, de objetos da experiência possível unifica a multiplicidade de conhecimentos empíricos, enquanto o “reino dos fins” projetado pela razão prática indica a maneira como os sujeitos agentes

1. J. Habermas, “Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral”, in idem, *A inclusão do outro — Estudos de teoria política*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, pp. 11-60.

devem, pela autodeterminação inteligente de sua vontade, gerar ou construir um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas — uma “república universal segundo as leis da virtude”.

A definição kantiana da relação entre razão prática e razão teórica, na qual não posso me aprofundar aqui², depende sobretudo das premissas de fundo que sustentam a arquitetura do idealismo transcendental como um todo. Ela não oferece nenhuma base diretamente convincente para a discussão em voga na teoria moral. Enquanto a instável relação entre filosofia teórica e filosofia prática iniciou, por volta de 1800, o movimento de pensamento de Kant a Schelling e Hegel passando por Fichte, ela hoje mal é tematizada. A filosofia da linguagem se atém à problemática herdada da filosofia teórica mesmo onde tem de fazer empréstimos do vocabulário normativo e das categorias fundamentais da filosofia prática³. A isso corresponde a reserva complementar das disciplinas práticas. A concepção de justiça “independente” de toda suposição epistemológica ou ontológica é programática, não apenas resultado de uma especialização progressiva⁴. Então, quando mais uma vez se põe explicitamente a pergunta sobre como a justificação e a validade de normas morais se relaciona com a fundamentação e a validade de enunciados descritivos, ela é decidida previamente por escolhas mais ou menos dogmáticas. Assim, Tugendhat, por exemplo, permite um conceito pragmático de fundamentação (de alguma coisa para alguém) apenas para o uso prático da razão, enquanto reserva um conceito semântico de fundamentação para os enunciados passíveis de verdade⁵.

Em oposição a isso, gostaria primeiramente de mostrar por que o *status* e o sentido do saber moral ainda merecem atenção filosófica (I), para então desenvolver, a partir de uma pertinente discussão psicológica, o ponto de vista a partir do qual pretendo retomar o questionamento clássico (II).

2. Cf. o ensaio sempre instrutivo de D. Henrich, “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”, in *FS. Gadamer*, Tübingen, 1960, pp. 77-115, reimpr. in G. Prauss (ed.), *Kant*, Köln, 1973, pp. 221-254.

3. R. B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., 1994, em especial caps. 1 e 4.

4. J. Rawls, *Liberalismo político*, São Paulo, Ática, 2000, § 2.

5. E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1983, pp. 83ss.

I

A pergunta pela relação entre razão teórica e razão prática só pode ser posta para abordagens que, de um lado, concedem de maneira geral um conteúdo cognitivo à moral e, de outro, não reduzem a razão prática à racionalidade de considerações sobre a relação meios-fins. As conhecidas abordagens não-cognitivistas pretendem reportar o conteúdo dos juízos morais diretamente a sentimentos, disposições ou decisões de sujeitos que tomam uma posição⁶. Essas versões de um subjetivismo ético fazem, é verdade, clara distinção entre juízos factuais e axiológicos, mas só lhes resta recorrer a uma “teoria de erros” para explicar por que proposições normativas e avaliativas comportam-se, do ponto de vista gramatical, de modo diferente de proposições na primeira pessoa. Às expressões de sentimentos, preferências e decisões falta essa pretensão de fundamentação mais ambiciosa que associamos a avaliações “fortes” (no sentido de C. Taylor) e ainda mais a juízos morais. A descrição não-cognitivistica do jogo de linguagem moral é revisionista na medida em que os próprios participantes partem, sim, da idéia de que conflitos morais práticos, considerados à luz de expectativas de comportamento normativo reconhecidas intersubjetivamente, podem ser resolvidos mediante razões. Numa descrição não-cognitivistica, essas razões, por meio das quais as partes conflitantes procuram alcançar um acordo, transformam-se em igual número de erros.

O contratualismo não precisa ir tão longe. Na medida em que remete a validade das normas morais ao ajuste entre egoístas racionais, isto é, a uma feliz harmonia de seus respectivos interesses, ele conserva um conteúdo cognitivo em confrontações morais. Mas a soma das motivações racionais que levaram cada indivíduo a dar seu assentimento à luz de suas próprias preferências ainda não explica o caráter especificamente obrigatório das normas ajustadas — ou seja, a obrigatoriedade deontica, pela qual esperamos, como membros de uma comunidade moral, um determinado comportamento uns dos outros. Kant propôs uma tradução racional para o sentido categórico da validade normativa, que se reflete no fenômeno do “respeito à lei”. Na descrição revisionista do contratualismo

6. H. Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung*, Tübingen, 1993.

desaparece essa pretensão de validade incondicional das máximas que podem ser justificadas do ponto de vista de sua universalização⁷.

À primeira vista, o fato de os sentimentos desempenharem um papel constitutivo para as confrontações morais parece ser inconciliável com uma posição cognitivista. O jogo de linguagem moral consiste essencialmente em três proferimentos, gramaticalmente inter-relacionados: juízos sobre como devemos (ou podemos ou não podemos) nos comportar; reações de assentimento ou rejeição; e sobretudo razões pelas quais as partes conflitantes podem justificar sua postura de assentimento ou rejeição. Mas aqui as tomadas de posição positivas e negativas comportam uma face dupla. De um lado, elas exprimem um “sim” ou um “não” racionalmente motivados para enunciados que podem ser — em algum senti-

7. A teoria mais complexa de Tugendhat também não consegue explicar adequadamente esse fenômeno; cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main, 1993. Sua abordagem neocontratualista separa dois níveis de fundamentação. Em primeiro lugar, um sistema normativo é fundamentado em relação aos destinatários potenciais com a demonstração de que cada um deles pode ter um interesse igual numa práxis comum constituída desse modo. Essa operação também pode ser compreendida como a aplicação de um princípio de universalização: “Aqui as normas são fundamentadas de modo a se mostrar que todos têm interesse igual em exigí-las de todos” (E. Tugendhat, *Dialog in Leticia*, Frankfurt am Main, 1997, p. 54). Da perspectiva interna de uma fundamentação dirigida aos membros de uma comunidade moral, contam apenas as razões independentes dos atores, as quais, por certo, se referem aos interesses que são a cada vez de um indivíduo, seja ele qual for, mas que devem poder convencer a todos como razões epistêmicas: “Não são mais então razões no sentido de motivações, mas razões para enunciados” (ibidem, p. 48). Contudo, num nível seguinte, intercalado, esse sistema normativo fundamentado, por assim dizer, de modo kantiano é mais uma vez destituído de seu sentido cognitivo. Pois nesse nível fundamental entra em jogo a suposição contratualista básica segundo a qual as ações (e os modos de agir normativamente regulados) só podem ser fundamentadas, em última análise, a partir da perspectiva da primeira pessoa de um ator. Mesmo com relação ao pacote de uma práxis comum bem fundamentada do ponto de vista interno, cada indivíduo deve, em última análise, decidir, segundo suas preferências, se ele tem um motivo racional — se é “bom para ele” — para “filiar-se” a tal comunidade moral. Mas se cada um pode, a qualquer momento e a partir de sua perspectiva egocêntrica, julgar se vale a pena para ele se envolver com a moral, os movimentos possíveis no seio do jogo da linguagem moral perdem seu caráter de obrigação categórica. Juízos e normais morais perdem seu sentido ilocucionário pelo fato de poderem reivindicar validade apenas relativamente ao resultado de uma deliberação instrumental. Cf. minha crítica: “Uma visão genealógica do ter cognitivo da moral”, in idem, *A inclusão do outro — Estudos de teoria política*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, pp. 32-36, cf. também L. Wingert, “Gott naturalisieren? Anscombes Problem und Tugendhats Lösung”, *Dtsch. Z. Phil.* (45) 4, 1997, p. 501-528.

do análogo à verdade — corretos ou falsos; de outro, elas têm ao mesmo tempo a forma de reações afetivas perante um comportamento avaliado como correto ou falso. Com efeito, em infrações às normas, o rancor das vítimas ofendidas e ultrajadas, a dor das humilhadas e desonradas entram em jogo assim como a pertinácia e os sentimentos de vergonha, culpa e remorso dos perpetradores, ou a indignação, até mesmo a revolta dos familiares, que reagem com “insulto e opróbrio”. Nos casos de um comportamento de impressionante integridade ou de um apoio corajoso, reagimos com sentimentos de agradecimento, admiração ou profundo respeito.

Como esses sentimentos têm um conteúdo proposicional que anda de mãos dadas com a apreciação moral do comportamento em questão, nós podemos compreendê-los — como fazemos com as percepções — como juízos implícitos. Os sentimentos negativos, em especial, têm um conteúdo cognitivo que se deixa explicitar na forma de juízos de valor, assim como as percepções se deixam explicitar na forma de enunciados observacionais. Explicitados dessa forma em termos lingüísticos, os sentimentos também podem assumir o papel de razões, que entram nos discursos práticos como as observações nos empíricos. Sentimentos de ofensa, culpa e indignação são evidências de que uma ação perturba a pressuposta ordem moral de reconhecimento recíproco. Como sinais de advertência, eles constituem uma base empírica intuitiva pela qual controlamos nossas fundamentações refletidas das ações e os modos de agir regulados por normas⁸.

Tal compreensão da moral contradiz a concepção de que os sentimentos morais são apenas prêmios ou punições que uma comunidade promete para a observância de um acordo normativo prévio ou para a reprodução de uma forma de vida cultural existente. Essa interpretação deriva de uma compreensão empirista da validade normativa. Segundo essa versão, as normas definem de maneira compulsória o que os membros de uma comunidade podem exigir uns dos outros, e de tal maneira que o sentido prescritivo das normas consiste em seu caráter coercivo. As normas estão “em vigor” na medida em que podem ser impostas com o auxílio da ameaça de sanções externas ou internas. No entanto, essa con-

8. L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main, 1993, pp. 72ss.

cepção não condiz nem com a validade intrínseca, nem com a necessidade de fundamentação das normas *morais*. Uma descrição empírica não pode sequer apreender o complexo modo de validade das normas jurídicas que lhe servem tacitamente de modelo. Pois uma das condições de legitimidade do direito moderno — positivo e munido de sanções — é que ele deve *poder* ser seguido por “respeito à lei”⁹.

O dado psicológico de que as intuições morais nos comprometem a “(fazer) o que é correto, simplesmente porque é correto”¹⁰, também fala a favor da idéia de interpretar por analogia com a verdade a pretensão de validade associada às normas morais. As pesquisas psicológicas mostram que as crianças aprendem desde cedo a distinguir proibições morais absolutas de outras regras sociais e meras convenções¹¹. Kant compreendera a “vontade livre” como a capacidade de subordinar o livre-arbítrio próprio a normas que podem ser aceitas em virtude de um discernimento moral. É interessante notar que, no estudo das motivações, é justamente essa concepção que oferece uma alternativa atual para os modelos tradicionais de explicação¹². Ao que parece, à faculdade de distinguir juízos verdadeiros dos tidos por verdadeiros corresponde a faculdade de distinguir juízos morais válidos dos que estão meramente de fato em vigor.

II

A psicologia cognitivista do desenvolvimento, que estende o conceito epistêmico do aprendizado ao desenvolvimento da consciência moral, também opera com essa concepção dos juízos morais corretos calcada numa analogia com a verdade. Retorna aqui, numa versão deflacionada,

9. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992, pp. 45ss.

10. G. Nunner, “Zur moralischen Sozialisation”, *Kölner Z. f. Soz. Un. Soz. psych.* (44), 1992, pp. 252-272, aqui p. 266.

11. E. Turiel, *The Development of Social Knowledge. Morality and Convention*, Cambridge, Mass., 1983.

12. G. Nunner (1992, p. 266) desenvolve daí um “modelo de autodeterminação” que “permite desvincular a estrutura motivacional formal e a formação do juízo concreto”, para “manter teoricamente o elemento específico da moral, a saber, que os indivíduos compreendam seu comportamento moral não como padrão de reação condicionado, mas como a tradução consciente de juízos morais fundamentados e suscetíveis de justificação”.

o venerável problema da relação entre razão teórica e razão prática, cuja dinâmica se desenvolveu outrora no idealismo alemão. Uma pessoa “aprendeu” algo quando pode justificar retrospectivamente a nova descoberta, à luz da retificação de uma convicção mais antiga, vista agora como erro. Se essa fenomenologia do aprendizado também se aplica à aquisição de convicções morais, devemos partir da idéia de que os juízos morais podem ser verdadeiros ou falsos — ou de que pelo menos comportam uma pretensão de validade semelhante, codificada de forma binária. Por outro lado, é questionável que haja “fatos” com os quais os enunciados morais “condizem” ou aos quais eles “correspondem” da mesma forma que os enunciados descritivos.

Lawrence Kohlberg fala de um “isomorfismo” das formas “lógica” e “moral” do juízo. Ele considera o domínio sobre operações cognitivas uma condição importante do aprendizado de níveis correspondentes do juízo moral. Mas isso não significa “that moral judgment is simply an application of a level of intelligence to moral problems. I believe moral development is its own sequential process rather than the reflection of cognitive development in a slightly different content area”¹³. Não obstante a unidade da razão, que assegura a analogia entre conhecimento e intuição moral, Kohlberg se atém a uma diferença entre razão teórica e razão prática. Mas ainda não está claro em que ambas se distinguem.

Piaget salienta sobretudo os pontos comuns que saltam aos olhos quando se explica o desenvolvimento das faculdades cognitivas com auxílio dos mesmos mecanismos de aprendizagem. No que tange ao desenvolvimento de categorias do entendimento e de regras lógicas, de um lado, e de categorias e normas do direito e da moral, de outro, ele fala de um “paralelismo”. Piaget descobrira que, assim como o desenvolvimento cognitivo em geral, os processos de aprendizado moral não remetem a *conteúdos* que o adolescente recebe na escola ou no cotidiano: “Quando a criança nesse estágio seleciona certos elementos e os assimila numa certa ordem a seu entendimento, ela não sofre passivamente a pressão da ‘vida

13. L. Kohlberg, “From ‘Is’ to ‘Ought’”, in idem, *Essays in Moral Development*, Vol. I, São Francisco, 1981, pp. 137s: “... que o juízo moral é simplesmente uma aplicação de um nível de inteligência aos problemas morais. Creio que o desenvolvimento moral é seu próprio processo seqüencial e não um reflexo do desenvolvimento cognitivo numa área de conteúdo ligeiramente diferente”.

social', assim como não sofre a da 'realidade física', mas separa ativamente o que se lhe oferece do que ela reconstrói a seu modo"¹⁴. Por conseguinte, para Piaget, o mundo social desempenha para o desenvolvimento da consciência moral um papel semelhante ao que desempenha o mundo objetivo para as operações do pensamento em geral. Na confrontação prática com seu entorno físico, a criança desenvolve pela abstração reflexionante as categorias e operações apropriadas à apreensão do mundo objetivo. Do mesmo modo, ela adquire no trato com seu entorno social as categorias e perspectivas necessárias para uma apreciação moral adequada de conflitos relativos à ação.

Assim sendo, a teoria genética do conhecimento retém um cerne realista, apesar de sua abordagem construtivista. Pois na universalidade das formas maduras de conhecimento refletem-se as invariáveis *limitações* que um mundo objetivo suposto como independente impõe ao nosso entendimento ativo nas tentativas práticas de dominar a realidade. Do mesmo modo, os traços invariáveis do mundo social repercutem nas formas maduras do discernimento moral e explicam a validade universal dos juízos morais. Essa compreensão fundada na analogia com o conhecimento tem certamente a vantagem de levar em conta a validade intrínseca dos juízos morais e a diferença entre o que, nas normas morais, merece reconhecimento e o que é apenas factualmente reconhecido. Apenas se o mundo social desempenhar para o desenvolvimento da consciência moral um papel semelhante ao que desempenha o mundo objetivo para o desenvolvimento cognitivo em geral, impõe-se a questão de saber se podemos então escapar a um realismo moral, seja qual for a versão adotada¹⁵. Intuitivamente, pode-se também formular a dúvida da seguinte maneira: um mundo social, que não pressupomos da mesma forma como "dado de maneira independente", pode impor à nossa cognição sociomoral o mesmo grau de limitações que o mundo objetivo impõe ao conhecimento dos fatos? Como o mundo simbolicamente estruturado de relações interpessoais, que de certa maneira nós mesmos produzimos, pode decidir se os juízos morais são válidos ou não?

14. J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens*, vol. III, Stuttgart, 1973, p. 179.

15. Cf. abaixo, na seção VII, minha discussão com a versão realista da ética discursiva, que C. Lafont sugere.

Evidentemente, o saber moral não é afetado pela história e pela constituição histórica do mundo social da mesma maneira que o saber empírico. É essa aliás a razão pela qual a justificação das ações se dá peculiarmente em dois níveis. Refiro-me aqui ao conhecido fato de que normas morais bem fundamentadas só podem reivindicar validade *prima facie*. Pois *ex ante* não se levam em conta senão conseqüências e efeitos secundários de casos *típicos* que podemos prever no momento da fundamentação. As constelações não previstas de situações conflitantes que surgem mais tarde geram uma nova necessidade de interpretação, que deve ser satisfeita a partir da modificada perspectiva de um discurso sobre *aplicação*¹⁶. No processo de aplicação, seleciona-se, em meio às normas fundamentadas que apenas se candidatam para um caso dado, aquela que é cada vez "apropriada". Aqui se manifesta a descoberta hermenêutica de que a norma apropriada é concretizada à luz das características da situação dada e que, inversamente, o caso é descrito à luz das determinações normativas pertinentes. Em todo caso, o saber moral se diferencia do empírico pelo fato de estar *internamente* relacionado à solução de problemas de aplicação.

Essa notável assimetria entre a justificação de ações e a explicação de eventos não se deixa explicar pela reserva falibilista sob a qual está *tudo* saber. A reserva específica, segundo a qual só podemos considerar válidas as normas morais bem fundamentadas sob a condição de lhes conferir uma complementação, não se explica pelo provincialismo cognitivo geral do espírito finito em relação ao saber futuro melhor, mas por um provincialismo, por assim dizer existencial, em relação à variabilidade histórica dos próprios contextos de ação. Como um mundo simbolicamente estruturado de relações interpessoais e interações legitimamente reguladas apresenta uma constituição histórica de modo diferente do mundo objetivo de eventos e estados observáveis, as normas universais só podem definir as ações futuras na medida em que circunstâncias típicas, que provavelmente ocorrerão, podem ser antecipadas — o que, em outras palavras, é algo em princípio incompleto.

Por outro lado, tais diferenças entre saber moral e saber empírico vêm ao encontro de uma interpretação culturalista que põe em questão

16. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main, 1988, p. 23-100; cf. também J. Habermas, *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991, p. 137-142.

toda analogia entre verdade e correção. Desse modo, abordagens neoaristotélicas e pós-wittgensteinianas, por exemplo, explicam a forma gramatical dos juízos de valor — idêntica à das proposições passíveis de verdade — e o apelo cognitivo deles a partir de um consenso básico, enraizado em formas de vida intersubjetivas e jogos de linguagem comuns. À luz de seu vocabulário avaliativo, os membros da mesma comunidade lingüística não desenvolvem apenas representações normativas de si mesmos e da forma de vida com a qual se identificam; eles descobrem nas situações cotidianas aspectos atraentes e repugnantes que não conseguem compreender sem “saber” como reagir a eles. Como bem comum de uma forma de vida, as “descrições éticas densas” das coisas que podem ser “percebidas” como cruéis, amáveis ou desonrosas ganham objetividade com base na livre aceitação de jogos de linguagem correntes. No entanto, essa objetividade que o espírito objetivo do entorno social, no sentido de aceitação difundida, confere ao saber ético não pode ser confundida com a validade análoga à verdade, no sentido de uma aceitabilidade racional¹⁷.

Na antropologia cultural e no historicismo das ciências do espírito sempre imperou a concepção de que os juízos morais apenas refletem os padrões de valor e as interpretações de visões de mundo intersubjetivamente partilhadas, ou seja, as construções históricas *específicas à cultura*. Isso põe em jogo um empirismo de segundo nível, que não remete os valores a episódios mentais como sentimentos e atitudes, mas a contextos culturais. É desse ponto de vista relativista que R. A. Schweder, por exemplo, critica o universalismo moral de Kohlberg¹⁸. Mas o construtivismo cultural não recua diante de questões relativas à verdade; ele tende a um historicismo radical, segundo o qual são inerentes a diferentes tradições, formas de vida e culturas não só diferentes morais e critérios de valor, mas também padrões de racionalidade próprios a cada uma delas¹⁹. O contextualismo, hoje bastante influente, nega o sentido categórico tanto às pretensões de verdade como às pretensões de correção.

Em face desse estado de argumentação, não podemos pressupor como não-problemático nem mesmo o uso teórico da razão. Além disso, reco-

17. Cf. a contribuição de B. Williams, in B. Hooker (ed.), *Truth in Ethics*, Cambridge, 1996, pp. 19-34.

18. R. A. Schweder, *Thinking through Cultures*, Cambridge, Mass., 1991.

19. A. MacIntyre, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, São Paulo, Edições Loyola, 1991.

menda-se não atacar a questão da relação entre razão teórica e razão prática de um ponto de vista da epistemologia ou da teoria da fundamentação, ou seja, não cumpre abordá-la em toda a sua amplitude. A discussão das hipóteses de Piaget e Kohlberg mostra a relevância da questão da teoria da validade: até que ponto uma compreensão cognitivista dos juízos morais exige a assimilação do conceito de “correção” ao de “verdade”? Em alemão preferimos falar em “valor” (*Geltung*) a “validade” (*Gültigkeit*) dos juízos morais. Isso apaga a nítida diferença que há entre o “valor” de um juízo que é factualmente reconhecido e a “validade” de um juízo que *merece* reconhecimento intersubjetivo porque é verdadeiro. Esse uso da linguagem denuncia uma certa hesitação em estabelecer uma analogia irrestrita entre validade deontológica e validade ligada à verdade. Uma compreensão da validade moral fundada na analogia com a verdade pode se tornar tanto mais plausível, quanto mais fracas forem as conotações ontológicas do conceito de verdade invocado para comparação. Uma concepção que faça justiça à intuição realista de um mundo que existe independentemente de nós, mesmo sem a representação de uma *correspondência* entre proposições e fatos, favorece o projeto de explicar os aspectos nos quais a verdade e a correção ao mesmo tempo se assemelham e se distinguem²⁰.

A intuição que me guia pode se caracterizar da seguinte maneira. De um lado, a correção de juízos morais se estabelece da mesma forma que a verdade de enunciados descritivos — pela argumentação. Não temos um acesso direto, não filtrado por razões, às condições de verdade, assim como não temos semelhante acesso às condições sob as quais as normas morais merecem reconhecimento universal. Em ambos os casos, portanto, a validade dos enunciados não pode *resistir à prova* senão passando discursivamente pelo *medium* de razões disponíveis. De outro lado, falta às pretensões de validade moral a referência ao mundo, característica das pretensões de verdade. A “verdade” é um conceito que transcende toda justificação e também não pode ser identificado com o conceito de assertibilidade idealmente justificada²¹. Ele aponta antes para condições

20. É assim que também compreendo a estratégia de argumentação de C. Wright, “Truth in Ethics”, in Hooker (1996), pp. 1-18.

21. Aqui, minha posição difere da de Crispin Wright, que se contenta com um conceito epistêmico de verdade, além de falar de *superassertibility* quando um enunciado que, no contexto dado, pode ser justificadamente afirmado continua afirmável a despeito de informações e objeções futuras. Cf. C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., 1992.

de verdade que de certo modo devem ser preenchidas pela própria realidade. Em contrapartida, o sentido de “correção” reduz-se a uma aceitabilidade idealmente justificada. Pois, ao construir um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas, contribuimos, nós mesmos, para preencher as condições de validade dos juízos e normas morais. No entanto, essa construção está sujeita a limitações que não estão a nosso dispor; do contrário não se poderia falar de discernimento moral. A ausência de conotações ontológicas não pode prejudicar a pretensão de validade universal ou incondicional. Essa pretensão se mede por condições sociais e relações de reconhecimento recíproco, que merecem ser aceitas como justas por todos os envolvidos.

A seguir, após ter discutido a relação entre “justificação” e “verdade”, vou primeiramente introduzir um conceito discursivo de verdade (III). No entanto, antes de poder efetuar uma distinção entre verdade e correção normativa, é preciso dar uma interpretação pragmática a esse conceito epistêmico de verdade (IV). Veremos, contra esse pano de fundo, que, diferentemente do predicado de verdade, o predicado “correto” esgota seu sentido na “aceitabilidade idealmente justificada”. Enquanto falta à validade deontológica dos enunciados morais as conotações ontológicas da validade veritativa, entra no lugar da referência ao mundo objetivo, a qual transcende toda justificação, a idéia regulativa da inclusão recíproca de pessoas estranhas umas às outras num mundo inclusivo — e nesse sentido universal — de relações interpessoais bem-ordenadas (V). Esse projeto de um único mundo moral se enraíza nos pressupostos de comunicação de discursos racionais; pois, nas condições do moderno pluralismo de visão de mundo, a idéia de justiça se sublimou como conceito de imparcialidade próprio a um acordo alcançado pelo discurso (VI). Em confrontação com uma versão realista da ética discursiva, gostaria de mostrar por que, apesar de ela ser imanente à justificação, podemos compreender “correção” por analogia com a “verdade” enquanto validade absoluta. As exigentes condições de comunicação que esperam dos participantes de discursos práticos que produzam uma perspectiva comum de imparcialidade autocrítica fornecem a chave apropriada para essa explicação (VII). Provar a possibilidade de uma compreensão cognitivista da moral não basta, contudo, para explicar por que temos de nos ater ao conceito de saber moral, mesmo nas condições do pluralismo de visões de mundo. O

sentido categórico de validade moral parece comportar um aspecto convencional na medida em que nós, com a concepção calcada na analogia com a verdade, de certo modo impomos à dimensão do bem uma esquematização binária e, apenas assim, separamos o justo do bom. Mas essa “decisão pela liberdade” não está à nossa mercê, pois de outro modo não se pode manter intacto o jogo de linguagem moral inscrito na forma de vida comunicativa (VIII).

III

As dúvidas contextualistas a respeito da intuição realista e universalista, associada a conceitos como verdade, saber e razão, são a consequência de uma virada lingüística que situa o critério da objetividade do conhecimento não mais na certeza privada de um sujeito da experiência, mas na práxis pública da justificação de uma comunidade de comunicação²². Há hoje um amplo consenso sobre o fato de que a linguagem e a realidade se interpenetram de uma maneira indissolúvel para nós. Só podemos explicar o que é um fato recorrendo a um enunciado factual, e o que é real apenas recorrendo ao que é verdadeiro. Visto que a verdade de opiniões e proposições pode, por sua vez, ser fundamentada ou refutada apenas com auxílio de outras opiniões e proposições, nós — como sujeitos que refletem — não podemos escapar à ascendência da linguagem. Essa circunstância faz supor um conceito antifundamentalista de conhecimento e um conceito holista de fundamentação; e apenas um conceito coerencial de verdade parece ser compatível com ambos. Desse modo, recomenda-se primeiro indagar se o próprio conceito de verdade pode conservar um sentido de validade independente do contexto, antes de podermos retornar ao problema da distinção adequada entre “verdade” e “correção”²³.

Não podemos confrontar nossas proposições diretamente com uma realidade que já não seja, ela mesma, impregnada pela linguagem; por

22. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979.

23. Refiro-me, em seguida, aos debates entre R. Rorty e H. Putnam, dos quais não dou aqui a referência bibliográfica; cf., no entanto, o cap. 5 deste volume: “Verdade e justificação”.

isso é impossível distinguir uma classe de enunciados de base que se legitimariam “por si próprios” e portanto serviriam de começo e fim de uma cadeia linear de fundamentação. Mas, se o conceito semântico-dedutivo de fundamentação não é eficaz, a validade dos enunciados falíveis só pode se revelar como fundamentada para um público. Por isso se impõe a tentativa de explicar a verdade como conceito de validade epistêmico, portanto de três termos. As verdades parecem ser acessíveis apenas na forma do racionalmente aceitável. Isso obriga a perguntar se, epistemizada desse modo, a verdade de um enunciado em geral ainda possui um “valor” independente de seu contexto de justificação²⁴. Em todo caso, no interior do paradigma lingüístico, a verdade de enunciados não pode mais ser compreendida como “correspondência” com algo no mundo. Do contrário, seria preciso sair da linguagem por meio da linguagem. Com efeito, nem sequer podemos comparar uma expressão lingüística de evidências pretensamente “últimas” a um fragmento da realidade não interpretada ou “nua” — a um referente, portanto, que se subtrai à nossa inspeção, sempre presa à linguagem. A verdade de um enunciado parece poder ser assegurada apenas pela coerência com outros enunciados.

A condição de “coerência” entre uma opinião verdadeira e outras já aceitas é, no entanto, insuficiente. Uma coerência estabelecida apenas por meio de cadeias de fundamentação não é capaz de explicar por que até mesmo asserções brilhantemente justificadas podem se revelar falsas. Evidentemente, consideramos a “verdade” uma propriedade “inalienável” dos enunciados. Por exemplo, o uso “acautelador” do predicado “verdadeiro” lembra a circunstância de que as melhores razões podem ser invalidadas à luz de evidências ulteriores. Por isso não podemos evitar a incômoda pergunta: “Why does the fact that our beliefs hang together, supposing they do, give the least indication that they are true?”²⁵ Deparamos com o dilema de não dispor de nada senão de razões justificadoras para nos convencer da verdade de um enunciado, embora empreguemos o predicado de verdade num sentido absoluto, que transcende todas as justificações possíveis. Enquanto nossas práticas de justificação mudam

24. Cf. R. Rorty, “Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?”, in *Dtsch. Z. Philos.*, fasc. 6, 1994.

25. M. Williams, *Unnatural Doubts*, Princeton, 1996, p. 232: “Por que o fato de nossas crenças serem coerentes, supondo que o sejam, indica ao menos que elas são verdadeiras?”

de acordo com os critérios de turno em vigor, a “verdade” vincula-se a uma pretensão que *ultrapassa* todas as evidências potencialmente disponíveis. Esse aguilhão realista nos impede de adotar um idealismo lingüístico que reduz a “verdade” à “assertibilidade justificada”.

Não obstante, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. Embora a verdade não seja um conceito de sucesso, partimos da idéia de que uma justificação de “p” bem-sucedida segundo nossos critérios fala a favor da verdade de “p”. Daí a pergunta: “Given only knowledge of what we believe about the world, and how our beliefs fit together, how can we show that those beliefs are likely to be true?”²⁶ Uma alternativa, plausível à primeira vista, consiste em diferenciar a “verdade” da aceitabilidade pura e simples partindo de condições ideais de justificação: verdadeiro é o que seria aceito como justificado em condições epistêmicas ideais (Putnam), ou numa comunidade de comunicação ideal (Apel), ou numa situação de fala ideal (Habermas). O aspecto incondicional que intuitivamente associamos às pretensões de verdade é interpretado aqui no sentido de uma transcendência de todos os contextos locais. Um enunciado justificado segundo nossos critérios distingue-se de um enunciado verdadeiro da mesma maneira que um enunciado justificado no contexto cada vez dado se distingue daquele que poderia ser justificado em todos os contextos possíveis.

As versões dessa sugestão, que remontam a Peirce e operam com *estados* ideais hipotéticos²⁷, esbarram contudo em dificuldades. Essas construções teleológicas não atingem seu alvo porque a definição de “verdade” se distancia muito, ou não se distancia o suficiente, da assertibilidade justificada. Um conceito discursivo de verdade escapa a essas objeções por idealizar as propriedades formais e processuais da argumentação, e não seus fins. De acordo com essa versão, a práxis da argumentação, que é introduzida como instância do pôr-à-prova, deve *em seu desdobramento* satisfazer a exigências ideais. Para que todas as contribuições relevantes para os temas corretos possam se exprimir e os melhores argumentos possam ser determinantes, a *forma* da comunicação deveria assegurar a

26. M. Williams (1996), p. 249: “Dado apenas o conhecimento do que cremos sobre o mundo, e de como nossas crenças se compõem, como podemos mostrar que essas crenças tendem a ser verdadeiras?”

27. K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt am Main, 1975.

inclusão completa, assim como uma participação de todos os envolvidos, participação que comportasse direitos iguais para todos, fosse isenta de coação e orientada ao entendimento mútuo. De acordo com isso, um enunciado é verdadeiro se e somente se resiste a todas as tentativas de invalidação, mesmo nas exigentes condições de comunicação dos discursos racionais²⁸.

Essa sugestão também encontra uma objeção pertinente: é contra-intuitivo que um enunciado testado desse modo deve ser verdadeiro *com base em*, ou em consequência de, sua capacidade de sobrevivência discursiva. Por certo, os conceitos epistêmicos de verdade levam em conta a descoberta lingüística de que, em face das pretensões controversas de verdade, dependemos exclusivamente das melhores razões, por não dispor de um acesso direto a condições de verdade não interpretadas. Mas a verdade de um enunciado não se torna, ela mesma, um fato epistemicamente mediado apenas pelo fato de que é unicamente pela justificação — ou seja, pelo resgate discursivo da pretensão de verdade correspondente — que podemos verificar se as condições de verdade (que cumpre interpretar à luz dos tipos de razões apropriados a cada vez) são preenchidas. A fenda entre verdade e justificação não é fechada por uma idealização das condições dos processos atuais de justificação. Uma vez que todos os discursos reais, que se desenrolam no tempo, permanecem provincianos em relação aos processos de aprendizagem futuros, não podemos saber se os enunciados que hoje nos parecem justificados mesmo em condições aproximativamente ideais poderão ser efetivamente afirmados contra tentativas de invalidação no futuro. No entanto, temos de nos contentar com a aceitabilidade racional nas condições mais ideais possíveis como uma prova suficiente de verdade. Por conseguinte, o conceito discursivo de verdade não é exatamente falso, mas insuficiente. Ele ainda não explica o que nos *autoriza a ter por verdadeiro* um enunciado suposto como idealmente justificado²⁹.

28. A isso corresponde o conceito de *superassertibility* de C. Wright; cf. nota 21 acima, p. 279.

29. Seguindo Durkheim, Piaget chega também a uma concepção social de verdade: “Resta apenas o acordo dos espíritos como critério de verdade (experimental ou formal), quando se recusa toda referência a um absoluto externo ou interno” (Piaget, 1973, III, p. 237). Ele também se vê diante do problema de como conciliar a pretensão de objetividade do conhecimento com um conceito epistêmico de verdade: “Do fato de que o verdadeiro repousa num acordo dos espíritos concluiu-se que todo acordo dos espíritos produz uma verdade, como se a história passada ou contemporânea não fosse pródiga em exemplos de

As teorias epistêmicas da verdade padecem em geral do fato de procurar a verdade dos enunciados no jogo de linguagem da argumentação, ou seja, onde as pretensões de verdade tornadas problemáticas são *explicitamente* tematizadas. Mas as pretensões de verdade só são elevadas a objeto hipotético de uma controvérsia depois de terem se soltado dos contextos funcionais cotidianos e sido de certo modo postas em suspenso. Em contrapartida, a concepção pragmática, que ao menos esboçarei em seguida, considera o funcionamento de pretensões de verdade *no interior* do mundo da vida. O conceito discursivo de verdade deve ser complementado nesse sentido, para que leve em conta as conotações ontológicas fracas que, mesmo após a virada lingüística, associamos à “apreensão dos fatos”. Com essa versão, salvamos o aspecto incondicional que ainda marca a compreensão de uma verdade que só nos é acessível por meio do resgate discursivo das pretensões de verdade. Esse passo me fornece uma base para proceder a uma comparação entre verdade e correção. Interpretada pragmaticamente, a “existência” de estados de coisa constitui o fundo contrastante sobre o qual se destaca o sentido deontológico do fato de normas morais “merecerem reconhecimento”.

IV

O pragmatismo nos torna cientes de que a práxis cotidiana exclui uma reserva de princípio para com a verdade. A rede de práticas habituais repousa em opiniões mais ou menos implícitas que temos por verdadeiras contra um amplo pano de fundo de convicções intersubje-

erros coletivos”. Por isso, à luz de sua teoria genética do conhecimento, Piaget explica a conexão interna entre aceitabilidade racional e verdade — aliás, à semelhança de Peirce com sua teoria da inferência sintética — com o auxílio de operações formais enraizadas num trato prático com a realidade fundado sobre uma mediação social: “O acordo dos espíritos que fundamenta a verdade não é, portanto, a unissonância estática de uma opinião comum: é a convergência dinâmica resultante da aplicação de instrumentos comuns do pensamento”. Piaget apóia-se aqui na hipótese pragmática de que todo progresso cognitivo está vinculado a um “progresso na socialização do pensamento”, a uma descentração progressiva dos pontos de vista do sujeito cognoscente: “A análise do desenvolvimento da razão mostra uma estreita correlação entre a formação das operações lógicas e a constituição de certas formas de colaboração” (ibidem, pp. 237s.).

tivamente partilhadas ou suficientemente sobrepostas. As rotinas cotidianas e as comunicações usuais correm sobre certezas que guiam a ação. Esse “saber” performativamente reivindicado tem a conotação platônica de que operamos com “verdades” — com proposições cujas condições de verdade são preenchidas. Tais certezas transformam-se em igual número de incertezas tão logo perdem seu suporte no corselete de obviedades do mundo da vida e são desentocadas de sua ingenuidade. Na passagem da ação para o discurso, o que é no início ingenuamente tido por verdadeiro perde seu *status* de certeza de ação e assume a forma de um enunciado hipotético cuja validade é suspensa até o resultado de uma prova argumentativa. Um olhar para além do nível da argumentação apreende o *papel pragmático* de uma verdade bifronte, que cria a conexão interna entre certeza de ação e assertibilidade justificada.

Com efeito, os trilhos pelos quais as certezas de ação abaladas se convertem em meras hipóteses permitem uma retradução de asserções racionalmente aceitáveis em certezas de ação. Da perspectiva de atores que apenas *provisoriamente* adotam a postura reflexiva de participantes da argumentação para restabelecer um saber parcialmente abalado, o resgate discursivo de pretensões de validade ganha o sentido de uma licença para retornar à ingenuidade do mundo da vida. A meu ver, essa mudança de perspectiva tem, como tal, uma força explicativa: o que, da perspectiva interna dos participantes em argumentações, é um fim em si mesmo torna-se, da perspectiva externa de atores que devem chegar a bom termo com o mundo, um meio para outros fins. A função de “liquidar” as incertezas de ação, que surgem na esteira de uma problematização do saber, explica por que para os participantes da argumentação — no papel de sujeitos atores que de modo nenhum é suspenso por completo — uma continuação da argumentação já não faz sentido, quando eles, no conhecimento de todas as informações pertinentes e após pesar todas as razões relevantes, se convenceram de que as objeções contra “p” — ou contra uma substituição de “p” por “q” — se esgotaram. A necessidade de ação no mundo da vida, no qual os discursos *permanecem* enraizados, força por assim dizer a pontuação temporal do que, da perspectiva interna, é uma “conversa infinita”. Por isso, é preciso ter precauções altamente artificiais para proteger os discursos racionais contra esse sorvedouro do mundo da vida e, como ocorre por exemplo no sistema científico, torná-

los de tal forma independentes que o pensamento hipotético assuma uma forma durável. Apenas a ciência institucionalizada pode se limitar ao trato com hipóteses e se permitir um falibilismo radical que neutraliza o platonismo natural do mundo da vida.

Por outro lado, justamente a constituição dogmática do mundo da vida é uma condição da consciência falibilista dos participantes da argumentação, que contam com a possibilidade de errar mesmo no caso de opiniões bem fundamentadas. Pois com o platonismo de suas fortes concepções de verdade e saber, relacionadas à certeza de ação, o mundo da vida que, por assim dizer, emerge no discurso fornece o critério para uma orientação por pretensões de verdades independentes de contextos — um critério que transcende todo contexto, mas que é sempre já pressuposto na ação. Aqui, no seio do discurso, a diferença assim produzida entre verdade e assertibilidade justificada mantém desperta a consciência da falibilidade e ao mesmo tempo obriga os participantes da argumentação a se aproximar, pela autocritica, das condições ideais de justificação, isto é, a realizar uma descentração cada vez mais expandida de sua comunidade de justificação cada vez dada.

As raízes pragmáticas de um conceito cotidiano de verdade bifronte e mediador entre o mundo da vida e o discurso explicam, além disso, as conotações ontológicas que associamos ao sentido assertórico das afirmações. Queremos exprimir com proposições verdadeiras que um determinado estado de coisas é “dado” ou “existe”. E tais fatos apontam, por sua vez, para “o mundo” como a totalidade dos objetos sobre os quais podemos enunciar fatos. O modo de falar ontológico cria uma ligação entre verdade e referência, ou seja, entre a verdade de enunciados e a “objetividade” daquilo sobre que se enuncia algo. O conceito de “mundo objetivo” abrange tudo o que os sujeitos capazes de falar e agir “não fazem eles mesmos”, de modo que podem se referir a objetos que mesmo sob diferentes descrições se deixam identificar como os mesmos objetos. A *indisponibilidade* e a *identidade* do mundo são as duas determinações de “objetividade” que se explicam a partir da experiência do *coping* (do chegar a bom termo com o mundo): na ação, as convicções “resistem à prova” ao contato de alguma coisa que não é a mesma com que tem a ver o discurso.

Na argumentação, depende unicamente de boas razões a possibilidade de uma convicção tornada problemática se revelar racionalmente aceitável. Aqui, os envolvidos se orientam por pretensões de verdade que transcendem toda justificação, pois, mesmo no papel de participantes da argumentação, não esqueceram que o *status* das opiniões verdadeiras não é o mesmo na práxis do mundo da vida e no discurso. Enquanto eles agiam, apenas o pré-reflexivo “chegar a bom termo com o mundo” havia decidido se uma convicção funcionava ou caía no turbilhão da problematização. Os jogos de linguagem e as práticas mostram que resistem à prova ao continuar a “funcionar”, ou seja, pela própria execução bem-sucedida. Quando eles falham, o mundo não mais joga junto da maneira esperada. É esse desmentido vivenciado na prática — o de um fracasso pelo qual o mundo revoga performativamente sua prontidão a jogar junto — que constitui o conceito de objetividade. Este se estende, de um lado, à resistência de um mundo indisponível que contrapõe sua autonomia às nossas manipulações e, de outro, à identidade de um mundo comum para todos. Como os sujeitos que agem pressupõem, em sua cooperação, que cada um se refere de sua perspectiva ao mesmo mundo, o mundo “existe” apenas no singular.

Por certo, no nível dos discursos, liberados da carga da ação e onde apenas as razões contam, essa instância de certificação é suspensa (ou posta a serviço de experimentos cujos resultados contam apenas como argumentos ao lado de outros argumentos). Na dimensão interpessoal, em que os participantes desviam o olhar objetivante do mundo e se voltam em atitude performativa para as objeções dos oponentes, podem entrar em conflito tantos mundos quantas interpretações houver. Mas mesmo aí os participantes da argumentação ainda associam à meta do resgate discursivo de pretensões *incondicionais* de verdade a conotação de “apreenção dos fatos” — e dessa maneira indireta *conservam* o mundo objetivo no campo de visão. Eles não esqueceram que, em seu papel como atores, vão se referir em conjunto ao *mesmo* mundo, tão logo retornem ao mundo da vida após o término de seu conflito de interpretações.

Quando enxergamos dessa maneira pragmática a conexão entre a verdade de enunciados e a objetividade daquilo de que tratam os enunciados, fica ainda mais evidente a dificuldade de uma compreensão da vali-

dade moral por *assimilação* à verdade. Agora, além do parentesco, também sobressai a diferença entre ambas as pretensões de validade. De um lado, ambas dependem do resgate discursivo e, com isso, de uma práxis de justificação em que os envolvidos se orientam pela idéia da “única resposta correta”, embora saibam que não poderão ir além de uma “aceitabilidade idealmente justificada” dos enunciados. Por outro lado, essa analogia existe apenas no nível da argumentação, não podendo ser transposta para o nível pré-reflexivo em que as opiniões são “postas à prova”. Pois as convicções morais não fracassam ante a resistência de um mundo objetivo pressuposto como idêntico por todos os envolvidos, mas ante o caráter insolúvel de uma dissensão normativa entre adversários num mundo social comum.

Sem dúvida, as convicções morais governam as interações normativamente reguladas da mesma forma que as convicções empíricas governam as intervenções no mundo objetivo voltadas para um fim. Mas é de outra maneira que elas implicitamente resistem à prova — não pelo sucesso da manipulação de processos autônomos, mas pela solução consensual de conflitos de ação, que só pode ser bem-sucedida contra o pano de fundo de convicções normativas *intersubjetivamente partilhadas*. Aqui, o pôr-à-prova não ocorre numa práxis bem diferente do discurso, mas desde já no *medium* da comunicação lingüística — mesmo quando as conseqüências de infrações morais são primeiramente “sentidas”. O que decide o malogro das certezas que guiam a ação não é a contingência descontrolada de circunstâncias decepcionantes, mas a contradição ou o grito de adversários sociais com orientações axiológicas dissonantes. A resistência não provém de dados objetivos não dominados, mas da falta de um consenso normativo com as outras pessoas. A “objetividade” de um espírito *alheio* é feita de uma matéria diferente da objetividade da realidade *surpreendente*. A resistência do “espírito objetivo” é vencida por processos de aprendizado moral que levam as partes conflitantes a ampliar o mundo social que é a cada vez o seu e *se incluir* reciprocamente num mundo construído em comum, de tal forma que elas possam, à luz de critérios de avaliação convergentes, apreciar e resolver seus conflitos de forma consensual.

V

Falta às pretensões de validade moral a referência ao mundo objetivo, característica das pretensões de verdade. Isso as priva de um ponto de referência que transcende a justificação. No lugar da referência ao mundo, entra a orientação por uma ampliação das fronteiras da comunidade social e de seu consenso axiológico. Para determinar com mais precisão a diferença entre correção e verdade, temos de ver se e, se for o caso, como essa orientação por uma inclusão sempre mais ampla de pretensões alheias e de outras pessoas pode compensar a ausente referência ao mundo.

Os discursos racionais se movem sempre no círculo recursivamente fechado de argumentos. No que tange a questões descritivas ou também morais, devemos nos contentar com a aceitabilidade racional de enunciados para decidir questões controversas de validade. Mas o consenso realizado pelo discurso tem conotações diferentes para a verdade de enunciados e para a correção de juízos ou normas morais. Como, sob o pressuposto de condições aproximativamente ideais, todos os argumentos disponíveis são considerados e todas as objeções relevantes são esgotadas, um acordo discursivamente alcançado nos autoriza a ter um enunciado por verdadeiro. Mas, com o olhar voltado para o mundo objetivo, a verdade do enunciado significa ao mesmo tempo um fato — a existência de um estado de coisas. Os fatos devem sua faticidade à circunstância de estarem enraizados num mundo de objetos (sobre os quais enunciamos fatos) que existem independentemente de qualquer descrição. Essa interpretação ontológica implica que um consenso sobre um enunciado pode se revelar falso à luz de novas evidências, por mais cuidadosamente realizado que ele seja e por mais bem fundamentado que seja tal enunciado. No caso das pretensões de validade moral, é justamente essa diferença entre verdade e assertibilidade idealmente justificada que se apaga. Pois, do lado da validade moral, não há nenhum equivalente para a interpretação ontológica da validade ligada à verdade. Enquanto na dimensão dos problemas postos pelos fatos os sucessos de aprendizagem podem *ter como consequência* um acordo, os sucessos de aprendizado moral *medem-se* pela natureza inclusiva de um tal consenso realizado mediante razões.

Se, nos discursos práticos, todas as pessoas eventualmente concernidas chegarem à convicção de que, em relação a uma matéria que precisa de regulamentação, um determinado modo de agir é igualmente bom para todos, elas considerarão obrigatória essa práxis. O consenso alcançado no discurso tem, para os envolvidos, algo de relativamente definitivo. Ele não estabelece nenhum fato, mas “fundamenta” uma norma, que não “consiste” em outra coisa senão “merecer” um reconhecimento intersubjetivo — e os envolvidos partem da idéia de que podem estabelecer exatamente isso nas condições aproximativamente ideais de um discurso racional. Não compreendemos a validade de um enunciado normativo no sentido da existência de um estado de coisas; pensamos apenas que a norma correspondente, que deve reger nossa práxis, *merece reconhecimento*. Uma norma que merece reconhecimento não pode ser desmentida por um “mundo” que recuse “jogar junto”. Por certo, pode faltar um reconhecimento factual a uma norma cujo *status* — o fato de ser digna de reconhecimento — é idealmente justificado, reconhecimento que também lhe pode ser retirado por uma sociedade em que *outras* práticas e interpretações de mundo são estabelecidas. Mas, com a referência ao mundo objetivo, as pretensões de validade moral perdem também uma instância que ultrapasse o discurso e transcenda a autodeterminação inteligente da vontade dos envolvidos.

Um acordo a respeito de normas ou ações atingido pelo discurso em condições ideais tem mais do que força autorizadora, ele *garante* a correção dos juízos morais. A assertibilidade idealmente justificada é o que queremos dizer com validade moral; ela não significa apenas que se tenham esgotado os prós e contras a respeito de um pretensão de validade controversa, mas ela *mesma* esgota o sentido da correção normativa como o fato de ser digna de reconhecimento. Diferentemente da pretensão de verdade, que transcende toda justificação, a assertibilidade idealmente justificada de uma norma não aponta além dos limites do discurso para algo que poderia “existir” independentemente do fato estabelecido de merecer reconhecimento. A imanência à justificação, característica da “correção”, apóia-se num argumento de crítica semântica: porque a “validade” de uma norma consiste no fato de que ela seria aceita, ou seja, reconhecida como válida sob condições ideais de justificação, a correção é um conceito epistêmico.

Mas essa concepção não implica de modo algum que deveríamos ver as nossas idéias morais, as melhores que estão a nosso alcance a cada vez, como infalíveis. O acordo realizado “em dois níveis” nos discursos morais de fundamentação e aplicação está até mesmo sob uma dupla reserva falibilista. Retrospectivamente, podemos nos dar conta tanto de que nos enganamos a respeito dos pressupostos da argumentação como de que não prevemos certas circunstâncias relevantes.

A idealização das condições de justificação, à qual procedemos em discursos racionais, constitui o critério para uma reserva, atualizável a qualquer momento, em relação ao grau de descentração alcançado por nossa comunidade de justificação³⁰. Pois, em matéria de problemas morais, essa comunidade depara, como veremos mais tarde, com dificuldades de natureza particular, não apenas cognitiva. Quando os envolvidos são excluídos da participação, ou temas são abafados, contribuições relevantes são reprimidas, interesses específicos não são honestamente articulados ou convincentemente formulados, quando os outros não são respeitados em sua alteridade, podemos esperar que tomadas de posição racionalmente motivadas não se façam valer ou nem sequer sejam exteriorizadas. Essa falibilidade é totalmente compatível com o caráter *para nós* definitivo de um acordo a respeito do qual *supomos*, de maneira exata ou não, ter sido realizado em condições de justificação suficientemente ideais. Com efeito, só podemos corrigir os erros se pressupomos a possibilidade de uma decisão fundamentada entre “correto” e “falso” e, sobre a base do princípio de bivalência, nos orientamos pela meta da única “resposta” correta. Como dissemos, outro tipo de falibilismo deriva do fato de todas as normas, por mais bem fundamentadas que sejam, precisarem ser complementadas por discursos sobre sua aplicação. Pois tais discursos podem revelar que circunstâncias imprevistas ou certas inovações nos obrigam a fazer revisões que, retroativamente, trazem de novo a

30. A reserva da falibilidade, calcada na idealização do procedimento, tira o objeto da alternativa com que me confronta C. S. Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 111: pode-se caracterizar o discurso racional como o “único” acesso — e não apenas o “mais promissor” ou “mais confiável” — às idéias morais, sem erigir o acordo cada vez factualmente alcançado em critério de verdade ou correção dos juízos morais. Posta na dependência de um procedimento ideal, a “aceitabilidade racional” interpretada intersubjetivamente não coincide com a aceitação intersubjetivamente alcançada.

tona questões sobre a fundamentação das normas. Mas a consciência desse provincialismo existencial em relação ao futuro não desestabiliza necessariamente nossas convicções morais enquanto as circunstâncias supostas nos discursos de fundamentação não são perceptivelmente desmentidas pela história.

Contudo, não se sabe se e, se for o caso, como o sentido construtivo da formação moral da opinião e da vontade pode compensar a falta de um ponto de referência para juízos morais “corretos” que transcenda a justificação. Kant traduziu a obrigatoriedade absoluta dos deveres morais em termos da validade categórica dos juízos morais. Mas se o conceito de correção perde o suporte que transcende toda justificação, ao qual o conceito de verdade deve suas conotações ontológicas, é necessário perguntar como a pretensão de correção conserva esse aspecto incondicional.

Para um enunciado válido reivindicamos validade universal, ou seja, reconhecimento não só em contextos locais, mas em todos. No caso de um enunciado “p” suscetível de verdade, lemos essa proposição num sentido realista da esquerda para a direita. Se “p” é verdadeiro, o enunciado vale incondicionalmente e merece ser reconhecido como verdadeiro por todos. Para que “p” encontre de fato esse reconhecimento, todos devem poder se convencer da verdade desse enunciado e *saber* que “p”. Tal saber pode, por seu turno, apoiar-se na verdade de “p”, porque (e na medida em que) enunciados verdadeiros podem ser bem fundamentados. Essa reflexão repousa na conhecida ligação de verdade e saber: uma pessoa sabe que “p” quando (a) crê que “p” e (b) tem razões suficientes para isso, e quando (c) “p” é verdadeiro. Se compreendemos “correção” como uma pretensão de validade epistêmica, o saber moral não pode satisfazer essas condições, pois então a exigência não-epistêmica (c) não pode ser cumprida. Se os juízos morais não podem mais ser fundamentados por referência a condições não-epistêmicas de validade, como ainda se pode compreender a correção normativa no sentido de uma pretensão de validade incondicional codificada de forma binária?³¹

Aqui nos ajuda a avançar a observação, já mencionada, de que a validade dos juízos morais se *mede* pela natureza *inclusiva* de um acordo

31. De sua convincente crítica aos conceitos epistêmicos de verdade, C. Lafont conclui que uma compreensão cognitivista da moral só é possível no sentido do realismo moral.

normativo obtido entre partes conflitantes. Na medida em que, mesmo em controvérsias morais, nos orientamos pelo objetivo de uma “única resposta correta”, supomos que a moral válida se estende a um único mundo social, que inclui igualmente todas as pretensões e pessoas. Contudo, tanto quanto o “reino dos fins” de Kant, esse mundo é menos um dado do que uma “tarefa”. O projeto de um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas e totalmente inclusivo compartilha com o conceito do mundo objetivo, que “não é feito por nós” e é “o mesmo para todos”, apenas uma das duas determinações — não a indisponibilidade, mas a identidade, a qual, no entanto, não é modelada pela “mesmidade” de um mundo objetivo formalmente suposto. Se o mundo moral “é o mesmo para todos”, isso não se deve à coordenação das diferentes perspectivas dos observadores pela referência ao mundo *dirigida no mesmo sentido*, a qual se reflete na orientação pela verdade que transcende a justificação. Ao contrário, na dimensão social, os envolvidos devem apenas produzir uma perspectiva do nós inclusiva, mediante a adoção recíproca de suas perspectivas. G. H. Mead descreveu isso como o processo da ampliação progressiva de uma troca reversível de perspectivas. Piaget fala de descentração progressiva: a perspectiva própria é tanto mais fortemente “descentrada”, quanto mais o processo do entrecruzamento recíproco das perspectivas se aproxima da inclusão completa.

Seguindo essa concepção construtivista³², pode-se explicar a incondicionalidade das pretensões morais de validade pela universalidade de um âmbito de validade *a ser criado*: só são válidos os juízos e normas que, do ponto de vista inclusivo da igual consideração das reivindicações pertinentes de todas as pessoas, poderiam ser aceitos por boas razões por parte de cada pessoa envolvida. O projeto de um universo de autolegislação por parte de pessoas livres e iguais impõe à justificação dos enunciados morais as *restrições dessa perspectiva*. Na medida em que é desse ponto universalista que examinamos a correção de enunciados morais, o ponto de referência de um mundo social idealmente projetado, em que as relações interpessoais são legitimamente reguladas, pode constituir, pela solução

32. É também nesse sentido que Rawls fala do “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, 1980, p. 515 ss.; cf. idem, *Political Liberalism*, Columbia University Press., New York, lição III, pp. 89ss [ed. br. cit].

pretensamente racional de conflitos morais de ação, um equivalente das restrições impostas por um mundo objetivo, que faltam aqui.

Com isso, no entanto, o ônus da prova passa da pergunta sobre como explicar o caráter incondicional de uma pretensão de validade imanente à justificação para a pergunta sobre como associamos, em geral, o conceito de “validade moral” a um programa universalista. Por isso, devo discorrer brevemente sobre as circunstâncias em que inevitavelmente se nos impõem os questionamentos universalistas, a fim de mostrar como a idéia da justiça, à luz desses questionamentos, se retira de seus contextos concretos para as modalidades de uma formação de juízo inclusiva e imparcial, ou seja, como ela toma uma forma procedural. Isso faz convergir a perspectiva da justiça e a perspectiva que os participantes geralmente adotam em discursos racionais. Essa convergência nos chamará a atenção para o fato de que o projeto de um mundo moral que inclui uniformemente as reivindicações de todas as pessoas não é um ponto de referência arbitrariamente escolhido, mas é, antes, tributário de uma *projeção* dos pressupostos comunicacionais gerais da argumentação.

VI

Para começar, é preciso deixar claro o que, de modo geral, está em jogo nos juízos morais. A questão fundamental da moral consiste em saber como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas. Não se trata de reproduzir fatos, mas de invocar normas dignas de reconhecimento. São normas que *merecem* reconhecimento no círculo de seus destinatários. Evidentemente, esse tipo de legitimidade mede-se, conforme o contexto social, por um consenso existente sobre o que é considerado justo. A interpretação de “justiça” reinante a cada vez determina a perspectiva a partir da qual se avaliará a cada vez os modos de ações, indagando se “são igualmente boas para todos”. Pois só então tais práticas merecem reconhecimento geral e podem assumir um caráter obrigatório para os destinatários. Com base em tal compreensão de fundo, os conflitos entre “partes” opostas podem ser eliminados mediante razões que convencem ambos os lados, ou seja, podem ser eliminados “imparcialmente”, no sentido literal do termo.

A crença na legitimidade varia segundo uma multiplicidade de representações substanciais de justiça. Com efeito, vista historicamente, a expectativa de que as práticas sejam “igualmente boas” para todos os membros absolutamente não foi compreendida desde o início num sentido *igualitário* ou até mesmo *universalista*. Essas duas implicações se desenvolvem aos poucos a partir de concepções de justiça concretas, incrustadas em visões de mundo e formas de vida abrangentes. É apenas no processamento de uma crescente complexidade social que a imparcialidade, rearranjada pelas questões de aplicação e fundamentação, ganha a função de explicitar uma idéia cada vez mais abstrata de justiça. Desse modo, as representações concretas de justiça, que inicialmente possibilitam o julgamento imparcial de casos individuais, sublimam-se num conceito procedural de julgamento imparcial, que, por sua vez, define então a justiça. A relação inicial de conteúdo e forma se inverte no decorrer dessa evolução. Se no início as concepções concretas de justiça eram o critério para decidir se as normas subjacentes ao julgamento de conflitos mereciam reconhecimento, no fim o que é justo se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial do juízo. Isso pode ser sistematicamente ilustrado pela seguinte reflexão.

Partamos do tipo, já desenvolvido, de uma sociedade com organização hierárquica e caráter repressor e explorador (segundo os critérios de hoje). Mas, ao mesmo tempo, vamos supor que seus membros compartilhem um *ethos* comunitário e uma visão de mundo que justifica, de uma maneira plausível para eles, a distribuição de competências e papéis. As descrições pertinentes mostram que tudo o que estabiliza essas estruturas sociais é explicado como uma contribuição para o “bem geral”. E, como esse bem comum exprime, por definição, o que é igualmente bom para todos, nessas condições cada um — a despeito da distribuição desigual de poder, prestígio, bem-estar e chances de vida — sentirá que recebe um tratamento igual, segundo sua função e seu lugar. Simulemos agora a transição da sociedade tradicional para a moderna. A mobilização de recursos materiais e pessoais ocasiona uma diferenciação funcional da sociedade, que altera radicalmente as condições de vida. Uma consequência disso será que cada vez mais pessoas, com frequência sempre maior, verão outras pessoas em outros papéis e situações diversas como um oposto cada vez menos confiável: eles se encontram como estranhos, como pessoas de

outro tipo e de origem diferente³³. Essa modificação acarreta, por sua vez, outra consequência: a percebida diversidade de formas de vida coletivas e de projetos de vida individuais não é mais compatível com a moldura fixa do *ethos* — concreto e com força de obrigação geral — de uma comunidade mais ou menos homogênea. Enquanto a visão de mundo intersubjetivamente partilhada se fragmenta e a forma de vida tradicional se desintegra, o bem coletivo, a ambas ligado, se torna problemático.

O cenário do pluralismo de visões de mundo e da desintegração do *ethos* comunitário deve nos fazer lembrar por que os membros de sociedades modernas tomam consciência de que, mesmo para além de padrões axiológicos fundamentais, pode haver uma dissensão racional e por que são confrontados com a tarefa de fazer esforços *peçoais* para acordar *em conjunto* sobre as normas de uma convivência justa. O universo moral perde a aparência ontológica de algo dado e é visto como algo *construído*. Ao mesmo tempo, o pluralismo das formas de vida e dos projetos de vida obriga-nos a alcançar um acordo sobre normas mais abstratas e gerais, que não são por natureza talhadas para casos especiais. Mas essas normas só podem reivindicar legitimidade na medida em que regulamentam o espectro ampliado e a maior variação de condições de vida e opções, no interesse igual de todos os envolvidos. É agora, o mais tardar, que as implicações *igualitárias* de justiça vêm à luz. A necessidade pós-tradicional de fundamentação intensifica a expectativa quanto à formação de juízo moral e, ao mesmo tempo, modifica o próprio critério de imparcialidade.

Enquanto um *ethos* comunitário refletia a forma de vida comum, os juízos morais próprios eram necessários apenas para casos particulares. No que tange a conflitos de ação típicos, o *ethos* punha à disposição razões convincentes para a solução “correta”, sobre a qual as partes conflitantes podiam acordar, se necessário com o auxílio de um “terceiro imparcial”. O discurso do juiz, que aplica um direito já existente — e específico em função de cada caso —, era considerado modelo do julgar imparcial. Mas o conceito de imparcialidade teve de se livrar desse modelo tão logo as próprias normas a ser aplicadas necessitaram de fundamentação. Com isso se diferenciam os níveis de fundamentação e de aplicação

33. Para a fenomenologia das interações sujeitas à pressão da complexidade social, cf. C. Offe, “Moderne ‘Barbarei’: Der Naturzustand im Kleinformal”, in M. Müller, H. G. Soeffner (org.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt am Main, 1996, pp. 258-289.

das normas. A neutralidade do juiz em relação às partes conflitantes — a venda nos olhos da *Justitia* — é agora insuficiente como modelo da práxis de fundamentação exigida. Pois nela devem tomar parte, com igualdade de direitos, todos os membros enquanto potencialmente envolvidos, de modo que não haja mais uma separação de papéis entre um terceiro privilegiado e as partes envolvidas em cada caso. Agora, todos igualmente se tornaram partes que pretendem se convencer *reciprocamente* na competição pelo melhor argumento.

No entanto, a idéia de que mesmo as normas subjacentes à aplicação provêm da mera *aplicação* de uma concepção abrangente do bem pôde se manter por um certo tempo no direito natural moderno. O exemplo dos Estados nacionais de constituição democrática mostra efetivamente que a forma de vida comum da nação e o bem coletivo nela corporificado influenciam pelo menos as normas igualitárias de uma sociedade com estrutura interna igualitária. Mas essas concepções concretas de uma vida boa, em que as normas abstratas e gerais são a cada vez incrustadas, perdem seu caráter auto-evidente, o mais tardar quando os atritos entre diferentes formas de vida cultural — quer no nível internacional, quer no nível intra-estadual — conduzem a conflitos que necessitam de regulamentação. Então se dá nos debates interculturais um novo movimento de reflexão e abstração, que faz aparecer as implicações universalistas de *justiça*³⁴.

Quanto mais a substância de um consenso axiológico se evapora, mais a idéia de justiça se funde com a idéia de uma fundamentação (e de uma aplicação) imparcial das normas. Quanto mais a erosão de concepções naturais de justiça avança, mais a “justiça” se purifica como um conceito procedural, mas de maneira nenhuma menos exigente. A expectativa de legitimidade — segundo a qual merecem reconhecimento apenas as normas “igualmente boas para todos” — só pode ser doravante satisfeita com auxílio de um processo que, nas condições da inclusão de todas as pessoas potencialmente envolvidas, garanta imparcialidade no sentido da consideração igual de todos os interesses afetados.

Não é tão surpreendente que os pressupostos comunicacionais de discursos racionais satisfaçam as exigências de tal processo. Pois, diferen-

34. J. Habermas, “Inserção — inclusão ou confinamento”, in idem, *A inclusão do outro — Estudos de teoria política*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, pp. 147-176.

temente do saber empírico, o saber moral é *por sua própria natureza* empregado para fins de crítica e de justificação. O saber moral consiste num estoque de razões convincentes para a resolução consensual de conflitos de ação que surgem no mundo da vida. Por isso, o arranjo comunicacional para a discussão e a fundamentação de enunciados controversos condiz com uma idéia de justiça que, no contexto pós-tradicional, foi purgada de suas escórias e, após a desintegração de visões de mundo e éticas abrangentes, só pode se articular formalmente como imparcialidade da formação da opinião e da vontade numa comunidade de justificação inclusiva. Nos discursos práticos, a “imparcialidade” no sentido de um resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis coincide com a “imparcialidade” no sentido de uma idéia de justiça pós-tradicional.

Se nos lembramos do modelo dos processos de aprendizagem moral, que são provocados não pela contingência de circunstâncias decepcionantes, mas pela contradição de oponentes sociais com orientações axiológicas diferentes, então compreendemos melhor a contribuição específica que a forma comunicacional dos discursos racionais presta para levar as representações concretas de justiça a um universalismo igualitário. Uma certificação das normas igualmente boas para todos depende tanto da inclusão de pessoas que são (e, se for o caso, querem permanecer) estranhas umas às outras como da igual consideração de seus interesses³⁵. Isso exige justamente a perspectiva cognitiva que os participantes da argumentação devem em todo caso adotar se desejam examinar a aceitabilidade racional dos enunciados em condições aproximativamente ideais.

No jogo da argumentação, cria-se aquela perspectiva que Kohlberg, em relação a questões morais, descreveu como “prior-to-society perspective”. Trata-se aqui de uma perspectiva que ultrapassa as fronteiras sociais e históricas do pertencimento, a cada vez dado, a uma comunidade concreta, e que também transpõe a “member-of-society perspective” nela inscrita³⁶. A força suave dos pressupostos inevitáveis da argumentação exige dos envolvidos a adoção das perspectivas de *todos* os outros, bem como a

35. Idem, *A inclusão do outro — Estudos de teoria política*, op. cit., pp. 53ss.

36. Para a concepção das “perspectivas sociomorais”, cf. Kohlberg (1984), pp. 170-180.

consideração de seus interesses. Desse modo, a universalidade de um mundo de relações interpessoais bem-ordenado — o projeto de um universo moral, em vista do qual se argumenta — explica-se por um reflexo do universalismo igualitário, no qual os participantes da argumentação devem sempre já se envolver, para que seu empreendimento não perca o sentido cognitivo.

VII

A esboçada genealogia da necessidade pós-metafísica de justificação mostra como o ponto de vista da justiça pós-tradicional corresponde a uma perspectiva inerente à forma comunicacional dos discursos racionais. Esse ponto de referência ideal assegura às pretensões de validade moral a independência de contexto e a universalidade que as pretensões de verdade devem às conotações ontológicas de sua transcendência em relação a toda justificação. Nesse sentido, o *projeto* de um mundo moral e a *pressuposição* de um mundo objetivo constituem equivalentes funcionais. Mas isso não pode induzir a assimilar o mundo moral ao objetivo. É desse modo que C. Lafont tenta fundamentar a pretensão cognitivista da ética do discurso; ela pensa que podemos, nos discursos práticos, proceder à pressuposição existencial análoga à que fazemos nos discursos empíricos ou teóricos. Uma breve confrontação com essa interessante sugestão pode nos revelar o caráter peculiarmente construtivo e o papel epistêmico singular dos discursos práticos.

Com a orientação por uma “única resposta correta”, pressupomos um princípio de bivalência que, com relação à alternativa “verdadeiro” e “falso”, interpretamos ontologicamente: a verdade de um enunciado depende de o estado de coisas nele reproduzido existir ou não. C. Lafont afirma, então, que, em relação à correção ou falsidade dos enunciados morais, podemos esquematizar o mesmo princípio de maneira semelhante: a correção de uma norma deveria depender do fato de ela ser do interesse igual de todos. Aqui, partimos do pressuposto de que “existe” um domínio de interesses gerais, que podem ser atribuídos de igual maneira a todas as pessoas. Esse pressuposto de existência deveria desempenhar um papel semelhante ao do pressuposto ontológico de um mundo objetivo

de estados de coisas existentes: “Just as the presupposition of the existence of states of affairs in the objective world is the condition of possibility for a meaningful discussion about the truth of statements, the presupposition of the existence of a domain of generalizable interests is the condition of possibility for a meaningful discussion about the moral rightness of norms. The existence presupposition is unavoidable in practical discourse not because it is necessarily the case that there is such a domain among all human beings, but because if we came to the conclusion that this presupposition makes no sense (which is, obviously, an open empirical question) the discussion about the moral rightness of social norms would become meaningless”³⁷. Essa proposta suscita objeções de diferentes tipos.

Em primeiro lugar, não entendo bem como um fato determinado, que deveria se aplicar a pessoas — portanto, a algo a que podemos nos referir no mundo objetivo —, poderia, por sua vez, sustentar um sistema de referência que, é verdade, não possui o mesmo alcance, mas, para que se possa falar de um “domínio de interesses generalizáveis”, a mesma função que a suposição de um mundo objetivo. Tal domínio não pode ser ao mesmo tempo um análogo e um segmento do mundo objetivo. Um fato *determinado*, a existência de interesses partilhados, não pode prestar, para a explicação do sentido de validade de “correção”, o mesmo serviço que o *conceito* de fato presta para a interpretação ontológica do sentido de validade da “verdade”.

Além disso, ao sentido ontológico da “existência” de estados de coisas corresponde no nível deontológico a exigência de que as normas sejam “dignas de reconhecimento”. Nas condições pós-tradicionais mencionadas, esse sentido de ser-digno-de-reconhecimento não pode mais ser

37. C. Lafont, “Pluralism and Universalism in Discourse Ethics”, in Amós Nascimento (ed.), *A Matter of Discourse. Community and Communication*, Hampshire, Avebury, 1997: “Assim como a pressuposição da existência de estados de coisas no mundo objetivo é a condição de possibilidade de uma discussão significativa sobre a verdade das proposições, a pressuposição da existência de um campo de interesses generalizáveis é a condição de possibilidade de uma discussão significativa sobre a correção moral das normas. A pressuposição de existência é inevitável no discurso prático, não porque é necessariamente o caso de que tal campo existe entre todos os seres humanos, mas porque se chegamos à conclusão de que essa pressuposição não faz sentido (o que é, obviamente, uma questão empírica aberta) a discussão sobre a correção moral das normas sociais se tornaria sem sentido”.

substancialmente fundamentado com uma “existência” de interesses gerais, mas apenas ser explicitado por meio de um procedimento de formação do juízo imparcial. Disso resulta uma mudança da seqüência explicativa³⁸. A explicação de justiça como “consideração igual dos interesses de cada um” não se situa no começo, mas no fim. O sentido procedural de “ser digno de reconhecimento” é inicialmente explicitado pelo princípio discursivo segundo o qual só podem reivindicar validade as normas que puderem encontrar o assentimento de todos os envolvidos em seu papel de participantes do discurso. É apenas quando se trata da pergunta de saber como esse pensamento se deixa operacionalizar que entra em jogo a idéia de interesses passíveis de generalização, que C. Lafont de saída reivindica para a constituição de um domínio de objeto suplementar.

Mais grave é a ontologização de interesses passíveis de generalização — um passo que assimila a perspectiva dos participantes, a partir da qual a generalização exigida dos interesses precisa ser feita, à perspectiva objetivante dos observadores. O mundo de relações interpessoais legitimamente ordenadas só é acessível a partir da perspectiva daquele que adota uma atitude performativa — assim como as normas em vigor não se dão a conhecer, como algo que os destinatários podem infringir, senão aos que desempenham o papel de segundas pessoas. Um interesse tematizado com fins normativos não é algo dado, para o qual os indivíduos poderiam reivindicar autoridade epistêmica com base em seu acesso privilegiado a ele. A interpretação das necessidades deve ser feita em expressões de uma linguagem pública, que não é uma propriedade privada. A interpretação das necessidades é tanto a tarefa cooperativa de uma confrontação discursiva como a avaliação de interesses concorrentes (que, em consideração a conseqüências e efeitos secundários possíveis, são hierarquizados). Os interesses comuns ou concordantes *mostram-se* apenas à luz de práticas e normas nas quais podem se corporificar. A ontologização de interesses passíveis de generalização passa ao largo do aspecto de *geração* de um mundo de normas que merecem reconhecimento. Na generalização discursiva de interesses, discernimento e construção se

38. Cf. minha apresentação em J. Habermas, *A inclusão do outro — Estudos de teoria política*, op. cit., pp. 53-60.

entrecruzam. Pois o fato de as normas serem dignas de reconhecimento não se apóia num acordo objetivamente constatado de interesses dados, mas depende de uma interpretação e de uma avaliação dos interesses às quais os participantes procedem da perspectiva de primeiras pessoas. Os participantes não podem desenvolver as normas em que se corporificam interesses comuns senão a partir de uma perspectiva do nós, a qual deve ser *construída* por meio de uma troca reversível das perspectivas de todos os envolvidos³⁹.

Isso não contradiz a hipótese de necessidades com profundas raízes antropológicas (como a de integridade física e de saúde, a de liberdade de movimento e a de proteção contra fraude, ofensa e abandono)⁴⁰. O núcleo do que, do ponto de vista moral, é evidente por si mesmo em todas as culturas remete, por certo, a tais interesses nos quais os envolvidos, sejam quais forem, podem facilmente reconhecer os seus próprios. Mas, antes de poder ser considerado geral no espaço público do discurso, todo interesse que, em caso de dúvida, deveria “contar” moralmente tem de ser interpretado e fundamentado convincentemente, como também traduzido numa pretensão relevante — e tudo isso *do ponto de vista dos envolvidos* que participam de discursos práticos.

Uma assimilação ontologizante do mundo moral ao mundo objetivo impede, por fim, enxergar a função *suplementar* que os discursos racionais devem assumir diante de questões práticas, a saber, a sensibilização recíproca dos participantes para a compreensão que o outro tem do mundo e de si mesmo. Entre os pressupostos necessários da argumentação estão uma completa inclusão dos envolvidos, a distribuição igualitária dos direitos e deveres da argumentação, a não-coerção da situação comunicacional e a atitude dos participantes orientada para o entendimento mútuo. É, com efeito, nessas exigentes condições comunicacionais que todas as sugestões, informações, razões, evidências e objeções disponíveis relevantes para a escolha, a especificação e a solução de um problema dado

39. A objeção da ontologização também vale para a concepção de Tugendhat, segundo a qual “nós” — como observadores neutros ou filósofos — podemos constatar se um dado sistema normativo corresponde ao interesse igual de todos os participantes. Esse deveria ser o caso quando todos têm um motivo racional para se envolver nos modos de ação constituídos dessa maneira. Cf. E. Tugendhat (1997), p. 42 s.

40. M. C. Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice”, *Pol. Theory* (20), 1992, pp. 202-246.

devem entrar de tal modo em jogo que os melhores argumentos se façam valer e que o melhor, em cada ocorrência, seja decisivo. Essa função epistêmica está relacionada com a escolha de temas possíveis e com a mobilização de *contribuições relevantes*. Dos *participantes* espera-se tão somente o exame sincero e imparcial dessas contribuições.

Esse último pressuposto — de que pessoas que entram em argumentação para se convencer reciprocamente de alguma coisa sejam *sinceras e não tomem partido* — só não será problemático enquanto se tratar de questões factuais. Em contrapartida, o conflito em torno de questões práticas diz respeito a interesses próprios e alheios; por isso, ele exige que cada participante seja sincero mesmo com relação a si próprio, e que também não tome partido em relação às interpretações que os outros dão de si próprios e da situação. Uma vez que nos discursos práticos os participantes são a um só tempo as pessoas implicadas, o relativamente inofensivo pressuposto de uma ponderação sincera e sem tomada de partido dos argumentos converte-se na exigência mais árdua de que se seja sincero *consigo mesmo* e de que as relações *recíprocas* se estabeleçam sem tomar partido. Em face de matérias em que cada um está de certo modo enredado *in propria persona*, a “sinceridade” demanda uma prontidão para distanciar-se de si mesmo e a capacidade de criticar auto-enganos. E, dada a relevância existencial dessas questões, o “não tomar partido” em relação aos argumentos significa um tipo exigente de imparcialidade: cada um deve se pôr na situação de todos os outros e levar a compreensão que eles têm de si mesmos e do mundo tão a sério quanto a sua própria.

Por conseguinte, com relação às questões morais, as condições comunicacionais não têm mais apenas de garantir o sentido epistêmico em virtude do qual todas as contribuições relevantes entram em jogo e são conduzidas pelos canais argumentativos corretos. As condições comunicacionais relacionadas aos *próprios* participantes preenchem diretamente uma função *prática*, mas também têm indiretamente um sentido epistêmico. A estrutura dos discursos racionais, que, de modo geral, deveria garantir abertura e inclusão igualitária, não-coerção e transparência e, do lado das contribuições ao discurso, assegurar o triunfo do melhor argumento funciona aqui como um *design* a exigir dos participantes da argumentação uma atitude autocrítica e a troca empática das perspecti-

vas de interpretação⁴¹. Nesse sentido, a forma comunicacional dos discursos práticos também pode ser compreendida como um arranjo *libertador*. Ele deve descentrar a percepção que se tem de si mesmo e dos outros, e pôr os envolvidos em condição de se deixarem afetar por razões independentes dos atores — dos motivos racionais *dos outros*. A antecipação idealizadora não cria apenas a margem de *manobra* para o livre flutuar de razões e informações relevantes, o qual produz discernimentos, mas ao mesmo tempo a margem de *liberdade* para que a vontade se purifique — por mais provisoriamente que seja — das determinações heterônomas. Por certo, os discernimentos morais possibilitam uma autonomia, que Kant compreende como autodeterminação inteligente da vontade. Mas, ao mesmo tempo, a superação transitória da heteronomia esperada no discurso prático é uma condição necessária para *chegar* a discernimentos morais: “There is an essential connection between freedom and truth”^{*}.

Isso permite compreender por que a imparcialidade pressuposta na situação discursiva tem um lado motivacional e um cognitivo. Os participantes da argumentação são exortados a antecipar em pensamento a autolegislação cooperativa que efetivamente se esperaria deles como sujeitos agindo no “reino da liberdade”. Essa antecipação estruturalmente exigida dos participantes explica, por sua vez, por que — em analogia com a verdade que transcende a justificação — podemos compreender como validade incondicional uma “correção” que se reduz à aceitabilidade idealmente justificada. Pois, graças a seus pressupostos comunicacionais de teor normativo, o discurso pode criar *por si mesmo* as restrições que o projeto de um universo moral impõe à práxis da justificação. Para nos certificarmos da força categórica da obrigatoriedade das prescrições morais, não precisamos estabelecer o contato com um mundo além do horizonte de nossas justificações. Basta percorrer o espaço “sem mundo” do discurso, porque da perspectiva de participantes nos orientamos pelo ponto de referência de uma inclusiva comunidade

41. É desse modo que eu fundamentaria a “tese ontológica” apresentada por C. S. Nino (1996, pp. 112s): “Moral truth is constituted by the satisfaction of formal or procedural presuppositions of a discursive practice directed at attaining cooperation and avoiding conflicts”: “A verdade moral é constituída pela satisfação das pressuposições formais ou procedurais de uma prática discursiva voltada para atingir a cooperação e evitar os conflitos”.

* “Há um conexão essencial entre liberdade e verdade.”

de relações interpessoais bem-ordenadas — por um ponto de referência, portanto, que *não está mais à nossa disposição* tão logo entramos em argumentações.

VIII

O que não está à nossa disposição é a forma de vida comunicacional em que “sempre já” nos encontramos como sujeitos capazes de falar e agir — e que nos obriga a disputar questões morais mediante razões. Já no dia-a-dia, o jogo lingüístico moral nos enreda numa disputa conduzida com base em razões. Normalmente se trata aí apenas da questão de saber como um conflito pode ser avaliado à luz das convicções normativas fundamentais compartilhadas. Tão logo a disputa se estende a esse pano de fundo comum, à própria questão de saber se as normas merecem reconhecimento e, com isso, à formação de interesses comuns, nós nos envolvemos, mediante uma *continuação* da práxis da argumentação, com pressupostos que nos instam a incluir eqüitativamente as pretensões de todos os implicados. Esse ponto de referência inerente aos discursos racionais não está à nossa disposição — no entanto, sob uma condição: temos de compreender as questões morais como questões epistêmicas, mesmo quando o estoque de convicções éticas fundamentais, do qual dispõe o mundo da vida, está esgotado.

É somente nessa condição que podemos, em face da disputa permanente sobre questões de princípio em matéria de moral, tentar *realizar* com plena confiança um acordo discursivo. Aqui nos interessou saber se isso é possível, não do ponto de vista da teoria da fundamentação⁴², mas do da teoria da verdade. Nossas reflexões deveriam mostrar que a validade dos enunciados morais *pode* ser compreendida em analogia com a verdade — sem ontologizar o fato de as prescrições morais merecerem reconhecimento, nem assimilar, com isso, “correção” a “verdade”. Mas é preciso compreendê-la assim? O que nos força a compreender pretensões de validade moral em analogia com as pretensões de verdade? Mesmo nas

42. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983; idem, *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991.

condições pós-tradicionais de um pluralismo axiológico radical, somos instados a *continuar* falando de *saber* moral? Por certo, o jogo de linguagem moral não cessa de nos sugerir a analogia com a verdade. Mas quantas vezes não se esconde um mero hábito por trás de tais fatos gramaticais?

Visto que, de certo modo, somos nós mesmos que construímos nossas ordens morais, o discurso prático é ao mesmo tempo um lugar da vontade — assim como da formação da opinião. O entrecruzamento de construção e discernimento, que examinamos até na universalização discursiva de interesses, não precisa deixar um rasto convencional, no sentido categórico da validade moral? Mesmo em Kant, os conceitos de razão prática e vontade livre se interpretam reciprocamente — contudo, no mundo inteligível e não nos limites espaço-temporais em que os discursos reais invariavelmente se desenrolam. Em nosso mundo sublunar, a incondicionalidade da validade moral precisa se conciliar com o provincianismo existencial em relação ao futuro — provincianismo que se deixa ver, por exemplo, na força de revisão dos discursos sobre aplicação. Os discursos práticos não se integram aos contextos do mundo da vida da mesma forma que os discursos empíricos ou teóricos — ou também os discursos sobre teoria moral. Por certo, as atitudes e os sentimentos morais, que regulam os conflitos de interação no dia-a-dia, vinculam-se internamente a razões e confrontações discursivas; mas esses discursos não *interrompem* a práxis cotidiana, constituindo, ao contrário, uma parte integrante dela. Isso, de um lado, explica a eficácia social direta dos juízos morais, mas, de outro, submete a dura prova sua independência do contexto. Em face desse engaste, a hipótese de que toda questão moral pode em princípio encontrar *aqui e agora* uma “única resposta correta” é no mínimo arriscada. Que uma concepção cognitivista da moral é *possível* significa apenas que podemos saber como devemos regular legitimamente nossa vida em comum, se, do amplo espectro das concepções de bem não mais passíveis de consenso, estamos *decididos* a extrair as questões de justiça claramente recortadas que, *como* as questões de verdade, se sujeitam a um código binário.

A codificação binária é, como mostramos, motivada pela suposição ontológica de um mundo objetivo com o qual devemos, enquanto atores, “chegar a bom termo”. No entanto, falta ao mundo social tal indisponibilidade, que poderia ser a razão para uma codificação correspon-

dente na dimensão dos valores. A esquematização binária não é sequer, sem mais, compatível com o sentido de imanência às justificações, própria da “correção”. Sem um ponto de referência que transcenda toda justificação para satisfazer as condições de validade, as razões têm, mesmo idealmente, a última palavra no discurso prático. Mas sempre há razões melhores ou piores, jamais a “única correta”. Como o processo de justificação só pode ser guiado por razões, esperam-se resultados mais ou menos “bons”, mas nenhum unívoco. A alternativa entre “correto” e “falso” ameaça tornar-se pouco nítida, porque não podemos mais ponderar os argumentos mais ou menos “bons” recorrendo ao ponto de referência — que transcende toda justificação — da existência de estados de coisas. Sob a premissa de que “correção” se reduz a “aceitabilidade racional”, a univocidade exigida de uma decisão binária ganha o ar de decreto. Evidentemente, o “bem” — o que é bom para mim ou para nós — constitui um *continuum* de valores que absolutamente não sugere *por natureza* a alternativa entre o moralmente “correto” ou “falso”. Mas, se é assim, o esquema binário deve ser como que chapado sobre as questões avaliativas.

Nesse contexto, impõe-se a nós um fenômeno que fala a favor da idéia de a delimitação do “justo” em relação ao “bom” apoiar-se, digamos, na “decisão” de preservar a força obrigatória das normas morais, para além da desintegração das tradições fortes, por meio de uma compreensão da validade moral em analogia com a verdade. Chamamos determinadas ações de *supererrogatórias* porque “boas” ações, no sentido do que é “correto” fazer, são sobrepujadas por ações excelentes. Um exemplo é o dilema kohlbergiano do barco salva-vidas: por certo, os três naufragos sabem que apenas dois deles podem se salvar, mas não se pode *exigir* moralmente de nenhum deles que se sacrifique. A moral do Iluminismo aboliu o sacrifício. Mas as ações *supererrogatórias* são, na mesma dimensão que as ações conformes ao dever, consideradas atos “bons”, sim, *particularmente bons*. Elas só não exemplificam exatamente o que é “correto” fazer porque não podem ser exigidas *de maneira geral*. Não obstante seu alto valor moral, tais ações não podem ser reclamadas com base numa norma válida. Como as ações *supererrogatórias* não podem ser igualmente exigidas de todas as pessoas, ninguém é *obrigado* a agir assim. Do contrário, o sentido igualitário da justiça pós-tradicional — a proibição do tratamento desigual — não seria respeitado.

O fenômeno do *supererrogatório* leva, portanto, a pensar que uma ação correta poderia ser mais ou menos boa. Em contrapartida, a “correção” deve se afirmar como conceito de validade que não permite *gradações*, como o faz um conceito axiológico. Daí a suposição de que a diferença entre ações moralmente obrigatórias e *supererrogatórias* está de certo modo fundada sobre o “decreto” de codificar binariamente a correção como conceito de validade análogo à verdade. É como se o fato do pluralismo (Rawls) desafiasse a decisão de manter o jogo de linguagem moral e criar condições justas, antes mesmo que se pudesse fundamentar *como* podemos regulamentar nossa vida em comum de maneira legítima. De fato, apesar da força sugestiva das práticas habitualizadas, não se consegue convencer o cético radical de que, tão logo as convicções éticas de fundo e as normas se tornam controversas, nós deveríamos *manter* o objetivo de uma “única resposta correta” e *impor*, mediante um código binário, uma ordem determinada às nossas interações sociais.

Mas essa reflexão não nos remete ao convencionalismo, ao decisionismo ou ao existencialismo. Com efeito, a “decisão” de manter a noção de que, mesmo nas condições do pluralismo moderno das visões de mundo, as questões práticas são suscetíveis de verdade se entrelaça com motivos pragmáticos e éticos. Temos boas razões para, diante de conflitos pertinazes de ação, preferir um acordo realizado sem coerção, racionalmente motivado, às alternativas de violência, ameaça, suborno ou engano⁴³. Não obstante, falar de “decisão” e “decreto” aponta para a direção errada. A opção cética de abandonar o jogo de linguagem das expectativas, condenações e autocensuras morais *fundamentadas* existe apenas na reflexão filosófica, mas não na práxis: ela destruiria a autocompreensão de sujeitos que agem comunicativamente. Uma vez que os indivíduos socializados dependem, no trato cotidiano uns com os outros, de um saber axiológico ingenuamente tido por verdadeiro, da mesma forma que os sujeitos que agem cooperativamente dependem do saber factual no trato com a realidade, eles são obrigados a reconstruir por sua própria força e seu próprio discernimento o conteúdo moral essencial do saber tradicional decaído. Mas tão logo queiram, sem o amparo da visão de mundo, privilegiar um sistema de regras universalmente obrigatório — que seja

43. Cf. também E. Tugendhat (1997), pp. 85s.

obrigatório por razões intrínsecas e dispense toda imposição municada de sanções —, oferece-se a eles *apenas* o caminho para o acordo discursivamente realizado. A continuação do agir comunicativo por meios discursivos pertence à forma de vida comunicacional em que nos encontramos sem possibilidade de troca.

De certo modo, a estrutura perspectivista de um mundo da vida, cujo centro espaço-temporal reside em nossas interações efetivas, gera até mesmo a aparência transcendental de um realismo moral⁴⁴. Pois, enquanto participamos de jogos de linguagem e práticas não problemáticas do ponto de vista moral, as convicções morais não se distinguem, *em sua estrutura*, de outras orientações axiológicas — a não ser por um certo “peso” que confere primazia às orientações axiológicas morais. Por sua retradução em termos do mundo da vida a partir dos termos do discurso, os princípios e normas hipotéticos sobre os quais disputamos como participantes da argumentação numa postura reflexiva são, por assim dizer, retransformados em determinações axiológicas, isto é, em convicções axiológicas que guiam a ação, as quais repercutem no vocabulário avaliativo de uma forma de vida particular. À luz desse vocabulário, os aspectos cada vez relevantes de pessoas, ações e situações são percebidos como qualidades “boas” ou “más” e reproduzidos na forma gramatical de proposições no indicativo⁴⁵.

Essa observação pertence a uma fenomenologia do cotidiano, que até hoje nutre reservas contra éticas deontológicas orientadas por princípios. No entanto, o saber sobre princípios, acumulado nos discursos pós-convencionais de fundamentação, está hoje tão profundamente infiltrado no mundo da vida que a rede de convicções axiológicas concretas não ficou incólume a esse movimento de abstração. Em nosso contexto, a descrição aristotélica do cotidiano moral fornece, contudo, uma indicação importante quanto à indispensabilidade de um jogo de linguagem moral inscrito em todo mundo da vida que possui uma estrutura comunicativa. Não está à nossa mercê impor ou não um código binário a nossos juízos morais, ou conceber ou não a correção como pretensão de validade análoga à verdade, pois de outro modo não se pode manter intacto o jogo de linguagem moral nas condições do pensamento pós-metafísico.

IV

Limites da filosofia

44. Agradeço a Axel Honneth pela observação crítica que retomo a seguir.

45. J. McDowell, “Virtue and Reason”, *Monist*, 62, 1979.

7

Uma vez mais: a relação entre teoria e prática

Dúvidas a respeito do sentido da filosofia e da legitimidade de sua existência pertencem à própria filosofia; elas constituem o *medium* de um pensamento não paralisado, não canalizado. Perguntar se a filosofia pode se tornar prática é questão tão antiga quanto a própria filosofia. Que papel ela pode desempenhar nos contextos do espaço público e da política, da educação e da cultura? A tradição clássica põe à nossa disposição duas respostas, não mais totalmente convincentes, que eu gostaria pelo menos de lembrar (1). Nas condições do pensamento pós-metafísico, o direito racional e a filosofia da história levaram a outra concepção da relação entre teoria e prática (2). A decepção das expectativas políticas associadas a essa terceira resposta suscitou reações contrárias: de um lado, um interesse renovado por uma compreensão, inspirada no modelo da religião, dos possíveis efeitos da filosofia; de outro lado, a aparição de uma filosofia desencantada que se auto-relativiza na estrutura da divisão de trabalho das sociedades complexas (3). Essa autocompreensão mais modesta prende-se à especificação de papéis que a filosofia pode assumir no quadro de uma cultura cientificista, na sociedade funcionalmente diferenciada e em relação com cada pessoa, submetida à pressão da individualização (4). Para concluir, ilustrarei o papel mais influente dos intelectuais que cabe ao esclarecimento filosófico no espaço público cultural e político das sociedades modernas, invocando o exemplo da atual querela sobre a interpretação dos direitos humanos (5).

(1) A resposta platônica à questão da eficácia prática da filosofia diz que nada é mais prático do que a própria teoria. Para Platão, a contemplação absorva do cosmo, em última análise, tem um significado não científico, mas religioso. A teoria promete um processo de formação, que é ao mesmo tempo caminho do conhecimento e da salvação. Ela provoca uma catarse da alma, que leva a uma conversão salvífica do espírito. Pois, em sua ascensão em direção às idéias, a alma se purga de interesses e paixões inferiores; na elevação rumo à apreensão noética das idéias, ela se desliga da matéria e liberta-se da prisão do corpo. Tanto na tradição aristotélica como na estoica, a forma de vida teórica também goza de primazia sobre a *vita activa*.

Por isso, na Antiguidade helenística, o sábio, que dedica sua vida à contemplação, é venerado como modelo. Mas, diferentemente das figuras do pregador peregrino, do eremita e do monge, o sábio representa um caminho da salvação que é exclusivo, ou seja, só pode ser trilhado por poucas pessoas cultivadas. Já por causa desse caráter elitista, a filosofia não pode rivalizar com o efeito de massa das religiões redentoras. Desde a Antiguidade tardia, a filosofia grega entra em simbiose estreita com o cristianismo eclesástico, torna-se órgão científico da teologia e perde todo significado salvífico autônomo. Livros com o título *De consolatione philosophiae* ficam mais raros, enquanto a religião toma da filosofia as tarefas de consolação e de educação moral. A Igreja ajuda a superar a miséria existencial, a pobreza, a doença e a morte, além de dar instruções religiosas sobre a vida no temor a Deus. Durante esse tempo, a filosofia, como representante da razão secular, retira-se cada vez mais para suas tarefas cognitivas e, de modo bem aristotélico, compreende a teoria como caminho para o conhecimento, não para a salvação.

Já em Aristóteles, a pergunta pela eficácia prática da filosofia conduz a uma *outra* resposta: a teoria só ganha significação prática na forma da filosofia prática. Essa parte da filosofia, desatrelada da filosofia no sentido estrito, especializa-se em questões sobre uma conduta inteligente da vida. Ela renuncia a três pretensões clássicas. No lugar de uma promessa de salvação religiosa, entra a instrução profana a respeito da vida boa. Essa orientação de vida deve, no entanto, abrir mão da certeza do saber teórico. Por fim, o discernimento ético perde a força motivadora própria de um processo de formação; ela já deve pressupor em seus destinatários um caráter bem formado.

Nas condições modernas do pensamento pós-metafísico, a ética filosófica também abandona seus conteúdos substanciais. Pois, na medida em que um pluralismo de visões de mundo se torna legítimo, ela não está mais em condição de privilegiar modelos determinados da vida bem-sucedida, nem de recomendar sua imitação. Se, nas sociedades liberais, cada um tem o direito de desenvolver sua própria concepção da vida boa ou não frustrada e de persegui-la, a ética deve se limitar a pontos de vista *formais*. Como filosofia existencial, ela explica apenas as condições e modalidades de uma conduta consciente ou autêntica da vida; como hermenêutica, ela pesquisa os esforços pela autoclarificação, os quais passam pela apropriação de tradições; e como teoria do discurso ela persegue os processos argumentativos sem os quais não se ganha clareza sobre a identidade própria. Desde Kant e Kierkegaard, as éticas modernas não mais privilegiam nenhum modelo publicamente reconhecido de vida exemplar, mas aconselham ao indivíduo privado que se envolva numa forma determinada de reflexão, no intuito de levar uma vida autêntica.

(2) A situação das formas genuinamente modernas da filosofia prática, situação resultante do direito racional e de uma teoria moral deontológica no estilo de Kant, é diferente da que resulta da tradição aristotélica da ética. Essas formas substituem a questão existencial sobre o que, no conjunto, é bom para mim pela questão moral-política sobre as regras de uma vida em comum que seja justa e igualmente boa para todos. São consideradas justas as normas que correspondem ao interesse igual de cada um e podem, por isso, contar com o assentimento universal dos sujeitos racionais.

Nisto, o conceito de razão objetiva, corporificada na natureza ou na história universal, transforma-se numa capacidade subjetiva de atores. Iguais por natureza, eles querem regulamentar sua vida em comum de maneira autônoma. Kant e Rousseau concebem a autonomia como a faculdade de ligar a vontade própria a leis que podem ser adotadas por todos, cada um podendo compreender o que é igualmente bom para todos. Com esse universalismo igualitário, a filosofia cria, “apenas a partir da razão”, idéias de grande força explosiva. Como Hegel pensou, a Revolução Francesa “partiu da filosofia”. Com o direito racional, ela ergueu a pretensão jamais vista “de que o homem se ponha de ponta-cabeça, isto é, sobre

o pensamento, e construa a realidade de acordo com ele”¹. A ligação interna entre direito natural e revolução² permite uma terceira resposta à nossa pergunta inicial: a sociedade justa, que a filosofia antecipa em pensamento, realiza-se pela via política de uma práxis “revolucionária”. Mas mesmo essa relação entre teoria e prática tornou-se problemática nesse meio tempo.

Primeiramente, a filosofia da história, nascida no século XVIII, precisou prestar socorro ao normativismo do direito racional. Por certo, a função crítica das idéias fundamentadas pela razão — idéias da comunidade política justa ou da sociedade bem-ordenada — não pode ser menosprezada. À luz dessa idéia, pode-se denunciar a injustiça existente e exigir politicamente condições mais justas. Mas a teoria normativa que fundamenta o que deve ser nada disse sobre como criar praticamente essa realidade deontológica. Hegel falava sarcasticamente da “impotência do dever-ser”. Por isso, impôs-se a idéia de procurar na história, ou seja, na esfera que em todo caso ganhara uma nova relevância em virtude de uma transformação da consciência histórica, tendências que fossem por assim dizer naturalmente favoráveis a essas idéias normativas. Esse tema da realização da razão na história foi abordado por Kant e, por fim, levou Hegel a traduzir as atividades de uma razão que, em Kant, ainda opera além da história nos conceitos processuais de uma gênese da razão que *permeia* a natureza e a história.

Com sua filosofia dialética da história, Hegel fecha a lacuna entre norma racional e realidade irracional, que, em Kant, devia ser transposta pela práxis moral dos indivíduos, simplesmente encorajados pelas considerações sobre a filosofia da história. No entanto, os jovens hegelianos devem de novo romper com o fatalismo de tal história, logicamente preestabelecida, a fim de abrir espaço para uma práxis imputável aos próprios sujeitos da ação histórica. Ao mesmo tempo fascinados e repelidos pelo sistema filosófico de seu mestre, Feuerbach e Marx criticam a forma idealista da filosofia, mas desejam salvaguardar seu conteúdo racional. Como, segundo eles, Hegel apenas transfigurou a realidade social sempre irreconciliável pelo pensamento filosófico reconciliador, o “partido da ação”

pretende *superar* a filosofia para *realizá-la*. Com isso a clássica relação entre teoria e prática se converte em seu contrário. A teoria assume agora uma dupla forma, como falsa consciência e como crítica. Mas, em ambos os casos, ela se engasta na prática de um contexto de vida social e depende dela. Como crítica, no entanto, ela *enxerga através* dessa dependência de um contexto, ao qual a teoria, que se acreditava independente, esteve inconscientemente aprisionada. Tornada crítica, a teoria reconhece suas raízes sociais e se torna reflexiva de duas maneiras: no espelho de sua própria gênese histórica, ela descobre ao mesmo tempo o destinatário que deveria se deixar incitar, por suas idéias críticas, à prática emancipadora³.

Desse modo, Marx traduz a teoria de Hegel numa crítica econômica, que deveria provocar uma revolução prática dos fundamentos sociais. Marx compreende essa práxis a um só tempo como superação e realização da filosofia. Não foi preciso esperar o monstruoso fracasso do catastrófico experimento soviético para desmentir esse pensamento exaltado. Esse tipo de transposição da filosofia ao plano prático já foi criticado no seio da própria tradição do marxismo ocidental. Vejamos três elementos dessa crítica.

A crítica se volta, em primeiro lugar, contra as suposições de fundo da filosofia da história. Esta absolutamente romperá com o pensamento da metafísica, que procede em termos de totalidade, apenas transpusera as figuras de pensamento teleológicas da natureza para o conjunto da história universal. Mas, nesse meio tempo, a consciência falibilista das ciências se infiltrou na filosofia, purgando seu pensamento histórico das escórias metafísicas. Nos destinos anônimos e nas mudanças de estrutura da história, já não se manifestam intenções ocultas. Nesse contexto, a crítica se volta, em segundo lugar, contra a projeção de atores maiores que a vida na tela da história universal. Categorias como “classe social”, “cultura”, “povo”, “espírito do povo” sugerem algo como sujeitos em grande formato. Contudo, nos processos *intersubjetivos* dos processos de formação da opinião e da vontade, as intenções dos sujeitos individuais constituem, na melhor das hipóteses, um feixe de intervenções conscientes nas evoluções sociais críticas. Por fim, o projeto da revolução social revela uma premissa que faz a desconfiança da crítica incidir sobre as pretensões desmedidas da própria razão crítica. Toma-se consciência de que o inte-

1. Hegel, *Werke* (Suhrkamp), vol. 12, 529.

2. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1971, caps. 2, 3 e 4.

3. Cf. a introdução a J. Habermas (1971), pp. 9-47.

resse em dominar uma história social incontrolável e contingente é substituído pelo impulso mais compreensível de libertar-se das repetições compulsivas provocadas por uma história de infortúnios reprimida. Essa concepção não leva em conta a constituição finita do espírito humano e esquece a constituição pluralista de uma práxis sustentada pelo “sim” e “não” de sujeitos que agem comunicativamente. Ela confunde a *práxis* intersubjetivamente estabelecida de indivíduos socializados com as intervenções *técnicas* de um sujeito que se afirma coletivamente.

(3) Adorno também compreendeu que o ímpeto pós-hegeliano de conferir à filosofia um caráter prático continha o cerne totalitário de uma razão que era apenas instrumental. A pergunta sobre como a filosofia pode se tornar prática estaria, portanto, mal posta? Considero precipitada essa conclusão. Em face de uma filosofia que não é *mais do que* ciência e se fecha à tentativa de responder à necessidade de uma orientação pública, temos o desconcertante sentimento de que falta aqui um aspecto essencial. É difícil repelir a impressão de que a filosofia atrofiada como disciplina acadêmica não é mais filosofia. Não é tanto a falta de um pensamento totalizante, de uma especulação sobre o ente como um todo, que sentimos como deficiência. Uma doação de sentido metafísica, a ser realizada a partir da razão, parece estar irremediavelmente perdida na modernidade, sobretudo em face das catástrofes de nosso século. O que falta nas formas atrofiadas da filosofia acadêmica é outra coisa: uma perspectiva que confira a seus enunciados a capacidade de nos orientar na vida.

Depois do fracasso de uma falsa tradução da teoria em prática, a antiga oposição entre filosofia de escola e filosofia universal salientada por Kant aparece hoje em nova forma. Distinguindo-se da disciplina ascética, as tendências de pensamento exotéricas têm a vantagem de não responder apenas a problemas autodefinidos, provenientes da própria discussão científica; elas também enfrentam os problemas que vêm à filosofia a partir da vida pessoal ou social. Tais abordagens reagem à necessidade que uma modernidade desprovida de modelos tem de construir, por força própria, uma autocompreensão normativa. Do discurso filosófico da modernidade fazem parte tanto seus defensores como os críticos pós-modernos — Hans Blumenberg e Karl-Otto Apel, assim como Michel Foucault, Jacques Derrida ou Richard Rorty. Não posso analisar aqui o conteúdo dessa controvérsia sobre quem procede à autocritica da razão

da maneira correta. Mas, com relação aos efeitos que a filosofia ainda hoje pode se julgar capaz de exercer, parece-me interessante a tensão que irrompeu na controvérsia entre uma autocompreensão escatológica e uma autocompreensão pragmática da filosofia.

Na sucessão de Nietzsche, Heidegger concebe a história das culturas e sociedades ocidentais como uma história do platonismo e do cristianismo helenizado. Ele desconstrói a história da metafísica, no intuito de sobrepujar a autocompreensão humanista da modernidade; a serenidade deve entrar no lugar de uma subjetividade que se apodera de si mesma. Ao mesmo tempo, ele confere a esse empreendimento de crítica à metafísica um significado que lembra o sentido originalmente religioso da contemplação. No entanto, a “memoração” filosófica do Ser deveria servir menos à salvação pessoal do que à “superação” de um desastre epocal. O último Heidegger adota o gesto do pensador eleito que dispõe de um acesso privilegiado ao evento da verdade. A um pensamento de tonalidade mística ele atribui a força mágica e premente de acelerar a pendente salvação do Ocidente. Em todo caso, Heidegger julga o “pensador” capaz de atuar de forma inteligente sobre o destino de uma modernidade abandonada por Deus. A filosofia dialética desejava assegurar, pela práxis revolucionária, a referência à história universal. Mediante a revalorização pseudo-religiosa da força intelectual da própria filosofia, Heidegger conserva para a filosofia uma referência igualmente destinal.

Nessa versão apocalíptica, a filosofia sempre traz o destino do mundo sobre os ombros, exatamente porque conceitualiza a modernidade da maneira que lhe é adequada. Aqui encontra continuidade um aspecto da tradição platônica inconciliável com a adoção moderna de um universalismo igualitário. A filosofia que quer manter um pé no empreendimento organizado da ciência e que não pode escapar à consciência falibilista das ciências deve abandonar a atitude de detentora das chaves e providenciar, de maneira menos dramática, uma orientação ao mundo da vida. Deste lado de cá, a filosofia adquire uma autocompreensão mais modesta e realista ao se *integrar* de modo auto-referencial às ordens diferenciadas do mundo moderno. Em vez de se posicionar como um poder pretensioso *em face da* totalidade do mundo moderno, uma filosofia tornada pragmática tenta se localizar nesse mundo (que ao mesmo tempo é interpretado por ela) de modo a poder assumir os diversos papéis, diferenciados segundo suas funções, e prestar contribuições específicas.

(4) Os papéis exotéricos da filosofia, que eu gostaria de esboçar a seguir, resultam de determinada concepção da modernidade, que fundamentei em outro lugar⁴. De acordo com ela, o *mundo da vida* constitui o horizonte de uma práxis do entendimento mútuo, em que os sujeitos que agem comunicativamente procuram, em conjunto, chegar a bom termo com seus problemas cotidianos. Os mundos da vida modernos diferenciam-se nos domínios da cultura, da sociedade e da pessoa. A *cultura* articula-se — segundo os aspectos de validade das questões sobre verdade, justiça e gosto — nas esferas da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica da arte. As instituições básicas da *sociedade* (como a família, a Igreja e a ordem jurídica) geraram sistemas funcionais que (como a economia moderna e a administração do Estado) desenvolvem uma vida própria por meios de comunicação próprios (dinheiro e poder administrativo). As *estruturas da personalidade*, por fim, nascem de processos de socialização que equipam as jovens gerações com a faculdade de orientar-se de maneira autônoma num mundo tão complexo.

A cultura, a sociedade e a pessoa, como também as esferas privada e pública do mundo da vida, oferecem-se como grandezas de referência para funções que a filosofia pode preencher nas sociedades contemporâneas. Há naturalmente uma tensão entre as atribuições de papéis feitas do exterior pela sociologia e as percepções daqueles que desempenham os papéis e adotam uma perspectiva filosófica interna. A relação com a totalidade, inscrita no pensamento filosófico — que seja apenas com a totalidade de um difuso pano de fundo do mundo da vida —, opõe-se a todo tipo de especialização funcional. A filosofia não pode se reduzir inteiramente a nenhum de seus papéis; ela só pode preencher determinado papel ao transcendê-lo. Uma filosofia que correspondesse totalmente à imagem precisa de uma operação definida pela divisão de trabalho seria privada de sua melhor herança, a herança anarquista de ser um pensamento não paralisado.

A diferenciação entre ciência, direito, moral e arte modificou o lugar da filosofia no conjunto da cultura. Até o fim da Idade Média, a especialização do saber se realizara como diferenciação no seio da filosofia considerada uma ciência fundamental. Mesmo em relação à física da moder-

nidade, que procede metodologicamente, ela ainda afirma sua competência de fundamentar todo saber. Mas, depois de Hegel, a teoria do conhecimento, encarregada de fornecer os fundamentos últimos, também se resigna a ser uma subsequente teoria da ciência; a filosofia não pode se não *reagir* ao desenvolvimento independente das ciências tornadas autônomas. Não obstante, ela mantém seu lugar institucional na universidade, ou seja, junto às ciências, não só por hábito, mas por razões sistemáticas. Desde a época de Platão, a filosofia se exercitou no procedimento anamnésico da análise conceitual. Assim, reconstruindo o saber de uso pré-teórico, ela se esforça ainda hoje por esclarecer os fundamentos racionais do conhecimento, da linguagem e da ação. Sem pretensão fundamentalista e com consciência falibilista, entra em cooperação com outras ciências. Amiúde, ela apenas guarda lugar para as teorias empíricas com fortes questionamentos universalistas⁵. A exemplo das ciências, a filosofia sempre se orienta por questões sobre verdade. Mas, diferentemente delas, ela conserva uma ligação *interna* com o direito, a moral e a arte; ela investiga as questões normativas e avaliativas a partir de sua própria perspectiva. Ao entrar na lógica das questões de justiça e gosto, ao se envolver com o sentido próprio dos sentimentos morais e das experiências estéticas, ela conserva a faculdade única de transitar de um discurso para outro e de traduzir de uma linguagem específica para outra.

Aqui encontramos o traço singular de um plurilingüismo que permite à filosofia conservar sua unidade nos aspectos separados da razão, sem nivelar as diferenças dos vários modos de validade. Se a filosofia é capaz de conservar essa unidade formal de uma razão pluralizada, isso não se deve a um conceito concreto do ente como um todo ou ao bem universal, mas à sua capacidade hermenêutica de transpor as fronteiras da linguagem e do discurso, enquanto ao mesmo tempo permanece sensível aos contextos de fundo holísticos⁶. De outro lado, nunca faz bem à filosofia romper a cooperação com as ciências e obstinar-se numa esfera além das ciências, seja ela uma crença filosófica, “a vida”, a liberdade existencial, o mito ou a ocorrência do “Ser”. Sem o contato científico ou sem

5. Idem, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, p. 9-28.

6. Idem, “Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft”, in idem, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, 1991, p. 34-48.

4. J. Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981.

o trabalho em problemas gerados no interior das disciplinas, a filosofia perde as descobertas próprias de que ela precisa para poder preencher seus papéis exotéricos.

Antes de abordar o interessante papel do intelectual público, gostaria de discutir (a) o papel do especialista científico e (b) o papel de um mediador terapêutico do sentido. O saber filosófico não tem acesso exclusivo a nenhum desses papéis; em toda parte, ele concorre com tipos de saber cuja origem é outra.

(a) Os sistemas funcionais da sociedade dependem do saber especializado que eles recebem, entre outros, dos especialistas. Espera-se que, com o auxílio de seu saber profissional, eles respondam a perguntas que lhes são postas a partir da perspectiva dos usuários. O saber aplicado, oriundo das ciências naturais e sociais pertinentes, é o mais apropriado para tais perguntas “técnicas”. Nesse contexto, o saber filosófico, assim como, de modo geral, o saber hermenêutico-histórico das ciências do espírito, raras vezes se faz valer. Em todo o caso, os filósofos são consultados sobre questões acerca de fronteiras, questões de método e de crítica das ciências, mas principalmente sobre questões normativas da ecologia ou da tecnologia genética, e em geral sobre questões relativas aos riscos e aos problemas resultantes do emprego de novas tecnologias. Raras vezes trata-se também de questões de autoclarificação político-éticas, como por exemplo no quadro de debates parlamentares sobre a criminalidade política de um regime decaído. No entanto, quando se pensa no exemplo das comissões de ética amplamente difundidas nesse meio tempo, como as relativas aos difíceis problemas de decisão em esferas extremas da medicina, mal se podem conter certos aborrecimentos. Entre o modo de pensar da filosofia, que é independente, e as coerções da institucionalização de tal papel de especialistas há, nitidamente, dissonâncias cognitivas. O filósofo, no papel de especialista, só não vai precisar se renegar se, opondo-se à instrumentalização de seu saber, permanecer consciente das fronteiras de cada *expertise*.

(b) Em contrapartida, a filosofia parece ser bem equipada para as necessidades dos indivíduos em sua busca particular de sentido — indivíduos cada vez mais isolados. Mas ela também é incapaz de preencher essa expectativa sem nenhuma reserva. No seio de um legítimo pluralismo de visões de mundo, os filósofos não podem mais, sem um suporte meta-

físico universalmente reconhecido, posicionar-se contra ou a favor da substância de projetos de vida individuais. Nas condições do pensamento pós-metafísico, eles não podem contentar os filhos e as filhas da modernidade, que necessitam de orientação, com um sucedâneo de visão de mundo que substituiria as certezas perdidas da fé religiosa ou as definições do lugar que o homem ocupa no cosmo. Devem deixar para os teólogos a tarefa de dar consolo nas situações-limite da existência. A filosofia não pode se apoiar no saber salvífico teológico, nem no saber clínico especializado, o que a impede portanto de prestar “ajuda de vida”, como o fazem a religião ou a psicologia. Em questões de identidade — quem somos e gostaríamos de ser —, ela pode, enquanto ética, *mostrar o caminho* rumo a uma autoclarificação racional. Mas o papel “terapêutico” da ética filosófica não se esgota, hoje, no encorajamento a uma conduta de vida *consciente*. Uma “consulta” filosófica, que deixa para os próprios interessados a reflexão sobre o sentido da vida pessoal, comporta-se asceticamente, no que tange à “mediação de sentido”.

(5) Para fazer valer sua influência, os filósofos têm possibilidades mais extensas, mais bem definidas e historicamente mais bem documentadas do que as relacionadas ao papéis de especialistas e mediadores de sentido: a saber, quando desempenham o papel de intelectuais que participam dos processos públicos de autoclarificação das sociedades modernas. Aqui se sobrepõem inúmeros espaços públicos, espacialmente diferenciados e especificados quanto aos temas, e que, no nível nacional, convergem para um espaço público cultural e político mediado pelos meios de comunicação de massa. Os espaços públicos nacionais são, ao mesmo tempo, atravessados e completados por correntes de comunicação planetárias. Esse espaço público constitui a caixa de ressonância para os problemas da sociedade como um todo, que não podem mais ser percebidos da perspectiva dos sistemas funcionais fechados e auto-referenciais. O tecido difuso de um espaço público ancorado na sociedade civil é, portanto, o lugar em que sociedades altamente complexas ainda podem desenvolver uma consciência de si mesmas e tratar os problemas que as obrigam a agir politicamente sobre si mesmas. Por certo, muitos atores trazem temas e contribuição. Interessa-nos um grupo de atores que se distinguem pelo fato de não *serem delegados*, mas de utilizarem *espontaneamente* suas competências profissionais especiais para as expressões de

opinião fundamentadas a respeito de *temas de interesse geral*. Esses intelectuais podem, no melhor dos casos, apoiar-se numa autoridade que eles conquistam por satisfazer mais ou menos a ambiciosa pretensão de, a cada vez, considerar *imparcialmente* todos os pontos de vista relevantes, e *igualmente* todos os interesses.

Para algumas perguntas, os filósofos estão mais bem preparados do que outros intelectuais, sejam eles escritores, profissionais ou cientistas. Em primeiro lugar, a filosofia pode dar uma contribuição específica para a autocompreensão das sociedades modernas, calcada no diagnóstico da época. Pois, desde o fim do século XVIII, o discurso da modernidade é conduzido principalmente na forma filosófica de uma autocritica da razão. Em segundo, a filosofia pode tornar profícuos sua referência à totalidade e seu plurilingüismo para determinadas interpretações. Como entretém uma íntima relação tanto com as ciências como com o senso comum e compreende as linguagens específicas das culturas de especialistas tão bem quanto a linguagem ordinária enraizada na práxis, ela pode, por exemplo, criticar a colonização de um mundo da vida que é esvaziado pelas intervenções da ciência e da técnica, do mercado e do capital, do direito e da burocracia. Em terceiro, a filosofia possui por natureza uma competência para responder a perguntas fundamentais da vida em comum normativa, em especial a vida política justa. A filosofia e a democracia não são apenas do mesmo contexto de origem histórica, mas dependem estruturalmente uma da outra. O efeito público do pensamento filosófico necessita, numa medida especial, da proteção institucional da liberdade de pensamento e de comunicação; inversamente, um discurso democrático, sempre ameaçado, também depende da vigilância e da intervenção desse guardião público da racionalidade.

Na história europeia moderna, a filosofia política, de Rousseau a John Stuart Mill e Dewey, passando por Hegel e Marx, desenvolveu uma ação pública considerável. Um exemplo atual da necessidade política de esclarecimento político é oferecido pela interpretação controversa dos direitos humanos.

Com efeito, a comunidade dos povos, que tendem a se juntar, já não é hoje em dia simplesmente forçada a regulamentar as relações internacionais; além disso, destaca-se a necessidade de transformar o direito internacional num direito cosmopolita em que as pessoas também confiem dentro

do quadro das relações intra-estatais e que elas, se for o caso, possam fazer valer em relação a seus próprios governos. Os direitos humanos, codificados em diferentes declarações, podem preencher essa função. Contra o pano de fundo de uma política dos direitos humanos das Nações Unidas, tornada mais ativa desde 1989, e sob a pressão de iniciativas que organizações não-governamentais exercem em escala mundial, agravou-se a querela sobre a interpretação correta dos direitos humanos. Por certo, desde a queda da União Soviética, as diferenças de concepção entre os sistemas sociais recuaram. Mas, no lugar delas, irromperam oposições interculturais, em especial entre um Oeste secularizado e correntes fundamentalistas do Islã, de uma parte, e entre um Oeste individualizado e tradições asiáticas, de outra⁷.

Também não posso tratar dessa discussão aqui⁸. Mas o exemplo mostra como a filosofia poderia ter um efeito diretamente político. Para terminar, gostaria de lembrar três aspectos essenciais em que considero um esclarecimento filosófico tão desejável quanto possível:

- Em primeiro lugar, eu proporia refletir sobre a situação inicial hermenêutica que permite um discurso sobre os direitos humanos entre participantes de origens culturais diferentes. Essa reflexão chamaria nossa atenção para conteúdos normativos que já estão contidos nas pressuposições tácitas de *cada* discurso que almeje o entendimento mútuo. Pois, não importa o pano de fundo cultural, todos os envolvidos sabem muito bem, intuitivamente, que um consenso fundado na convicção não é possível quando não há relações simétricas entre os participantes da comunicação — relações de reconhecimento mútuo, de adoção recíproca de perspectivas, de uma disposição comumente pressuposta de também considerar as tradições próprias com os olhos de um estranho, de *aprender* uns com os outros etc.
- Em seguida, eu veria como proveitosa uma reflexão sobre o conceito de direitos subjetivos empregado na concepção de direitos humanos. Por essa via, a confrontação entre individualistas e coletivistas poderia trazer à luz um mal-entendido duplo. É que o

7. Cf. idem, "Vom Kampf der Glaubensmächte", in idem, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt am Main, 1997, p. 41-58.

8. Idem, "Zur Legitimation durch Menschenrechte", in idem, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998, p. 170-192.

individualismo possessivo, de proveniência ocidental, esquece que os direitos subjetivos só podem ser *deduzidos* de normas de uma comunidade jurídica que são reconhecidas *prévia e intersubjetivamente*. Por certo, os direitos subjetivos pertencem ao equipamento de pessoas de direito individuais; mas o *status* de tais pessoas como portadoras de direitos subjetivos só pode se constituir no contexto de uma comunidade fundada no reconhecimento recíproco. Mas, com a tese errônea de um indivíduo com direitos natos, que existiria antes de toda socialização, desaparece também a antítese segundo a qual cabe às pretensões da comunidade jurídica uma primazia sobre as pretensões jurídicas individuais. A alternativa entre ambas as estratégias teóricas torna-se sem objeto tão logo a *unidade* de movimentos contrários dos processos de individualização e socialização é integrada aos conceitos fundamentais de uma abordagem intersubjetivista: de modo geral, as pessoas se individualizam apenas por meio da socialização.

— Por fim, seria importante esclarecer os diferentes papéis gramaticais das proposições deontológicas e axiológicas, das expressões normativas e avaliativas. Pois considerações deontológicas sobre direitos e deveres não podem ser assimiladas a considerações axiológicas sobre as preferências. Em orientações de vida existencialmente inconciliáveis, um acordo entre partidos que desenvolveram suas identidades em formas de vida e tradições diferentes é sempre difícil, não importa se ele deve se realizar, no nível internacional, entre diferentes culturas ou, no seio do mesmo Estado, entre formas de vida e coletividades subculturais. Por isso é ainda mais útil saber que um acordo sobre normas que tenham valor de obrigação (relativamente a direitos e deveres recíprocos) não depende da estima mútua de performances culturais e estilos de vida culturais, mas apenas da suposição de que toda pessoa, *enquanto* pessoa, tem o mesmo valor.

Índice onomástico

A

Adler, M. 227
 Adorno, Th. W. 64, 89, 230, 318
 Alexy, R. 58
 Apel, K.-O. 9, 13, 23, 46, 56, 57, 63, 65, 84, 86, 89-91, 163, 175, 251, 283, 318
 Aristóteles, 95, 210, 227, 237, 267-269, 314
 Austin, J. L. 9, 91

B

Beck, U. 223
 Blumenberg, H. 318
 Bradley, F. H. 230
 Brandom, R. 83, 136, 140, 144, 147, 148, 158, 160-162, 168, 171, 174, 176, 182, 183, 191, 270
 Brown, H. I. 105

C

Carnap, R. 32, 78, 91
 Cassirer, E. 111, 183
 Chisholm, R. 186
 Collingwood, R. G. 86
 Condillac, E. de 66

D

Dante Alighieri 84
 Darwin, Ch. 17, 31
 Davidson, D. 9, 48, 83, 160, 164, 172, 233, 243, 246-247, 253, 265
 Derrida, J. 158, 230, 261, 318
 Descartes, R. 186, 230, 237
 Dewey, J. 17, 29, 165-166, 175, 227-228, 230, 232, 325
 Dews, P. 37
 Dilthey, W. 12-13, 63-64, 73, 75, 79, 168, 173, 192
 Droysen, G. 63, 75
 Dummett, M. 8, 10, 11, 77, 78, 83, 85, 91, 92, 167, 247
 Durkheim, E. 284

F

Feuerbach, L. 168, 316
 Fichte, J. G. 63, 184, 186, 189, 268, 270
 Fine, A. 249
 Foucault, M. 318
 Frank, M. 186
 Frege, G. 8-9, 12, 14, 32, 64, 75-78, 130, 155, 168, 237

Freud, S. 99, 126, 212
 Fries, J. H. 220
 Fultner, B. 247

G

Gadamer, H.-G. 12, 64-65, 86-90, 93, 210,
 265, 270
 Gehlen, A. 29
 Gettier, E. 51
 Grice, H. P. 173
 Grimm, J. 192
 Grimm, W. 192
 Günther, K. 55, 57, 219, 277

H

Habermas, J. 7, 11, 13, 16, 18, 21, 28, 46,
 57, 58, 74, 83, 89-91, 96, 101, 135, 137,
 141, 164, 165, 174, 184, 195, 219, 221,
 223, 245, 249, 251, 254, 261, 265, 269,
 274, 277, 298, 302, 306, 316, 320
 Hamann, J. G. 63, 68-69, 192
 Hartmann, N. 169
 Hegel, G. W. F. 54, 81, 185, 192, 194, 197,
 198, 200, 201, 204, 208, 209, 211, 212,
 215, 217-219, 222, 230, 233, 234, 240,
 244, 245, 250, 316, 326
 Heidegger, M. 12, 31, 33, 63-65, 70, 73-76,
 79-83, 86-87, 95-97, 127, 129, 147-148,
 157-158, 164-166, 175, 183, 212, 228,
 230-231, 233, 261, 319
 Henrich, D. 184, 186, 217, 270
 Herder, J. G. 63, 192
 Hobbes, Th. 248
 Honneth, A. 29, 64, 185, 201, 310
 Horwich, R. 249
 Humboldt, W.v. 63, 65, 66, 69, 70, 72, 73,
 75, 76, 82, 96, 183
 Hume, D. 8, 31, 83, 230, 234-235
 Hundsnur, F. 122
 Husserl, E. 19, 64, 77, 79-80, 166, 186, 203,
 244, 321

J

James, W. 246
 Joas, H. 29

K

Kambartel, F. 135, 244
 Kant, I. 8, 13, 17-18, 22, 26, 30-31, 39, 63,
 65, 78, 83, 90, 103, 129, 135, 145-146,
 151, 164, 166, 168, 177, 179-180, 183-
 184, 186, 188-191, 218-220, 234-235,
 267-271, 274, 293-294, 305, 308, 315-
 318
 Keuth, H. 271
 Kierkegaard, S. 95, 168, 315
 Klages, L. 215
 Kleist, H. v. 26
 Knell, S. 47
 Kohlberg, L. 275, 278, 279, 299
 Koselleck, R. 192
 Kuhn, Th. 16

L

Lafont, C. 33, 48, 68, 70, 80, 82, 88, 127,
 252, 258, 276, 293, 300-302
 Leibniz, G. W. 189
 Lenk, H. 105
 Levi, I. 162
 Locke, J. 66, 235, 237
 Lohmann, J. 63
 Löwith, K. 184
 Lorenzen, P. 22
 Luhmann, N. 19
 Lukács, G. 95

M

MacIntyre, A. 158, 278
 Marcuse, H. 267
 Martens, E. 89, 237
 Marx, K. 30, 168, 218, 316-317, 324
 Matar, A. 12, 85

Mauersberg, B. 186
 McCarthy, Th. A. 30, 231, 261
 McDowell, J. 41, 164, 166, 168, 310
 McGuinness, B. 65
 McKeon, I. 227
 Mead, G. H. 17, 29, 100, 165, 294
 Mill, J. St. 326
 Möser, J. 192
 Mueller, A. 42

N

Neves, M. 223
 Nietzsche, F. 87, 184, 319
 Nino, C. S. 292, 305
 Niquet, M. 90
 Nunner, G. 274
 Nussbaum, M. C. 303

O

Offe, C. 297
 Ott, K. 192

P

Parmênides 230
 Peirce, Ch. S. 9, 20, 23, 39, 46, 48, 90-91,
 105, 129, 156, 161, 163, 165, 168, 175,
 183, 233-234, 241, 252, 283, 285
 Perelman, Ch. 47
 Piaget, J. 29, 138, 166, 189, 275-276, 279,
 284, 285, 294
 Pinkard, T. 205, 212
 Pippin, R. B. 188
 Platão 66, 129, 227, 267, 271, 317, 324
 Plessner, H. 29
 Popper, R. 20, 64, 89, 99, 248
 Putnam, H. 16, 42, 43, 46, 83, 156, 159,
 235, 251, 253, 281

Q

Quine, W. V. O. 9, 31-32, 83, 164, 233

R

Ranke, L. 192
 Rawls, J. 59, 269-270, 294, 309
 Robespierre, M. 66, 233
 Rorty, R. 15, 16, 83, 150, 151, 155, 186,
 227, 230-232, 235-237, 239, 241, 243,
 246, 247, 253, 254, 260-263, 265, 281,
 282
 Rosen, G. 145
 Rothacker, E. 192
 Rousseau, J.-J. 146, 315, 324
 Russell, B. 9, 12, 78, 83, 95, 237

S

Sacks, M. 26
 Sartre, J.-P. 186
 Savigny, C. v. 192
 Savigny, E. v. 12
 Scheler, M. 30
 Schelling, F. W. J. 63, 270
 Schlegel, F. 192
 Schlegel, W. 192
 Schleiermacher, F. E. D. 75, 192
 Schmidt, A. 30
 Schnädelbach, H. 89, 99-101, 105, 126, 237,
 241
 Searle, J. 10, 11, 28, 91, 173
 Seel, M. 127
 Sellars, W. 9, 20, 15, 136, 142, 208, 229, 234
 Shweder, R. A. 278
 Spinner, H. F. 105
 Strauss, L. 227
 Strawson, P. F. 40

T

Tarski, A. 247
 Taylor, Ch. 63-64, 209, 218, 271
 Theunissen, M. 184, 191
 Tomás de Aquino 227
 Trotsky, L. 231

Tugendhat, E. 40, 110, 153, 186, 237, 242, 248, 270, 272, 303, 309
 Turiel, E. 274

V

Vico, G. 84

W

Waismann, F. 230
 Weber, M. 95, 99, 118, 126
 Weisgerber, L. 63
 Wellmer, A. 31, 48, 252, 255, 256
 Whitehead, A. N. 230

Williams, M. 150, 230, 243-45, 249, 252, 260, 278, 282-283
 Winch, P. 39
 Wingert, L. 51, 196, 254, 259, 272-273
 Wittgenstein, L. 8, 10, 12, 19, 21, 27, 32, 39, 64-65, 76-79, 82-84, 86, 95, 108, 130, 147-148, 157-158, 166-167, 175, 183, 228, 230, 232-233, 241
 Wright, C. 255, 279, 284
 Wright, G. H. v. 10, 89, 106, 160, 246, 281

Y

Yeats, W. B. 227

DISTRIBUIDORES DE EDIÇÕES LOYOLA

Se o(a) senhor(a) não encontrar qualquer um de nossos livros em sua livraria preferida ou em nossos distribuidores, faça o pedido por reembolso postal à Rua 1822 nº 347, Ipiranga, 04216-000, São Paulo, SP • Caixa Postal 42.335, 04218-970, São Paulo, SP • Telefone: (11) 6914-1922 • Fax: (11) 6163-4275 • Home page e vendas: www.loyola.com.br • e-mail: vendas@loyola.com.br

AMAZONAS

EDITORA VOZES LTDA
 Rua Costa Azevedo, 91 – Centro
 Tel.: (92) 233-5777 • Fax: (92) 233-0154
 69010-230 **Manaus**, AM
e-mail: vozes61@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
 Av. 7 de Setembro, 665
 Tel.: (92) 633-4251/233-5130 • Fax: (92) 633-4017
 69005-141 **Manaus**, AM
e-mail: livmanaus@paulinas.org.br

BAHIA

LIVRARIA E DISTRIB. MULTICAMP LTDA
 Rua Direita da Piedade, 203 – Piedade
 Tel.: (71) 329-0326 / 329-1381
 Telefax.: (71) 329-0109
 40070-190 **Salvador**, BA
e-mail: multicamp@uol.com.br

EDITORA VOZES LTDA
 Rua Carlos Gomes, 698A – Conjunto Bela Center – loja 2
 Tel.: (71) 329-5466 • Fax: (71) 329-4749
 40060-410 **Salvador**, BA
e-mail: vozes20@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
 Av. 7 de Setembro, 680 – São Pedro
 Tel.: (71) 329-2477/329-3668 • Fax: (71) 329-2546
 40060-001 **Salvador**, BA
e-mail: livsalvador@paulinas.org.br

BRASÍLIA

EDITORA VOZES LTDA
 SCLR/Norte – Q. 704 – Bloco A n. 15
 Tel.: (61) 326-2436 • Fax: (61) 326-2282
 70730-516 **Brasília**, DF
e-mail: vozes09@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
 SCS – Q. 05 – Bl. C – Lojas 19/22 - Centro
 Tel.: (61) 225-9595 • Fax: (61) 225-9219
 70300-500 **Brasília**, DF
e-mail: livbrasilia@paulinas.org.br

CEARÁ

EDITORA VOZES LTDA
 Rua Major Facundo, 730
 Tel.: (85) 231-9321 • Fax: (85) 221-4238
 60025-100 **Fortaleza**, CE
e-mail: vozes23@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
 Rua Major Facundo, 332
 Tel.: (85) 226-7544 / 226-7398 • Fax: (85) 226-9930
 60025-100 **Fortaleza**, CE
e-mail: livfortaleza@paulinas.org.br

ESPÍRITO SANTO

LIVRARIAS PAULINAS
 Rua Barão de Itapemirim, 216 - Centro
 Tel.: (27) 3223-1318 / 0800-15-712 • Fax: (27) 3222-3532
 29010-060 **Vitória**, ES
e-mail: livvitoria@paulinas.org.br

GOIÁS

LIVRARIA ALTERNATIVA
 Rua 70, nº 124 - Setor Central
 Tel: (62) 229-0107 / 224-4292 • Fax: (62) 212-1035
 74055-120 **Goiânia**, GO
e-mail: distribuidora@livrariaalternativa.com.br

EDITORA VOZES LTDA
 Rua 3, nº 291
 Tel.: (62) 225-3077 • Fax: (62) 225-3994
 74023-010 **Goiânia**, GO
e-mail: vozes27@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
 Av. Goiás, 636
 Tel.: (62) 224-2585/224-2329 • Fax: (62) 224-2247
 74010-010 **Goiânia**, GO
e-mail: livgoiania@paulinas.org.br

MARANHÃO

EDITORA VOZES LTDA
 Rua da Palma, 502 – Centro
 Tel.: (98) 221-0715 • Fax: (98) 231-0641
 65010-440 **São Luís**, MA
e-mail: livrariavozes@terra.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
 Rua de Santana, 499 – Centro
 Tel.: (98) 232-3068 / 232-3072 • Fax: (98) 232-2692
 65015-440 **São Luís**, MA
e-mail: fpsaoluise@elo.com.br

MATO GROSSO

EDITORA VOZES LTDA
 Rua Antônio Maria Coelho, 197A
 Tel.: (65) 623-5307 • Fax: (65) 623-5186
 78005-970 **Cuiabá**, MT
e-mail: vozes54@uol.com.br

MARCHI LIVRARIA E DISTRIBUIDORA LTDA
 – LIVRARIA VOGAL –
 Av. Getúlio Vargas, 381 – Centro
 Tel.: (65) 3226-9677 • Fax: (65) 322-3350
 78005-600 **Cuiabá**, MT
e-mail: fmarchi@terra.com.br

MINAS GERAIS

EDITORA VOZES LTDA
 Rua Sergipe, 120 – loja 1
 Tel.: (31) 3226-9010 • Fax: (31) 3226-7797
 30130-170 **Belo Horizonte**, MG
e-mail: vozes04@uol.com.br

EDITORA VOZES LTDA
Rua Tupis, 114
Tel.: (31) 3273-2538 • Fax: (31) 3222-4482
30190-060 **Belo Horizonte**, MG
e-mail: vozes32@uol.com.br

Rua Espírito Santo, 963
Tel.: (32) 3215-9050 • Fax: (32) 3215-8061
36010-041 **Juiz de Fora**, MG
e-mail: vozes35@uol.com.br

ASTECA DISTRIBUIDORA DE LIVROS LTDA.
Rua Costa Monteiro, 50 e 54
Bairro Sagrada Família
Tel.: (31) 3423-7979 • Fax: (31) 3424-7667
31030-480 **Belo Horizonte**, MG
e-mail: distribuidora@astecabooks.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
Av. Afonso Pena, 2142
Tel.: (31) 3269-3700 • Fax: (31) 3269-3730
30130-007 **Belo Horizonte**, MG
e-mail: livbelohorizonte@paulinas.org.br
Rua Curitiba, 870 - Centro
Tel.: (31) 3224-2832 • Fax: (31) 3224-2208
30170-120 **Belo Horizonte**, MG
e-mail: gerenciallivbelohorizonte@paulinas.org.br

MÃE DA IGREJA LTDA
Rua São Paulo, 1054/1233 - Centro
Tel.: (31) 3213-4740 / 3213-0031
30170-131 **Belo Horizonte**, MG
e-mail: maedaigrejabh@wminas.com

PARÁ

LIVRARIAS PAULINAS
Rua Santo Antônio, 278 - Bairro do Comércio
Tel.: (91) 241-3607 / 241-4845 • Fax: (91) 224-3482
66010-090 **Belém**, PA
e-mail: livbelem@paulinas.org.br

PARANÁ

EDITORA VOZES LTDA
Rua Voluntários da Pátria, 41- Loja 39
Tel.: (41) 233-1392 • Fax: (41) 224-1442
80020-000 **Curitiba**, PR
e-mail: vozes21@uol.com.br
Rua Senador Souza Neves, 158-C
Tel.: (43) 3337-3129 • Fax: (43) 3325-7167
86020-160 **Londrina**, PR
e-mail: vozes41@uol.com.br

LIVRARIA MILLENIUM LTDA.
Rua Dr. Goulin, 1523 - Hugo Lange
Tel.: (41) 362-0296 / 262-8992
Fax: (41) 362-0296 / 362-1367
80040-280 **Curitiba**, PR
e-mail: livraria@milleniumlivraria.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
Rua Voluntários da Pátria, 225
Tel.: (41) 224-8550 • Fax: (41) 223-1450
80020-000 **Curitiba**, PR
e-mail: livcuritiba@paulinas.org.br
Av. Getúlio Vargas, 276 - Centro
Tel.: (44) 226-3536 • Fax: (44) 226-4250
87013-130 **Maringá**, PR
e-mail: livmaringa@paulinas.org.br

PERNAMBUCO, PARÁIBA, ALAGOAS, RIO GRANDE DO NORTE E SERGIPE

EDITORA VOZES LTDA
Rua do Príncipe, 482
Tel.: (81) 3423-4100 • Fax: (81) 3423-7575
50050-410 **Recife**, PE
e-mail: vozes10@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
Rua Duque de Caxias, 597 - Centro
Tel.: (83) 241-5591 / 241-5636
Fax: (83) 241-6979
58010-821 **João Pessoa**, PB
e-mail: livjessoa@paulinas.org.br

Rua Joaquim Távora, 71
Tel.: (82) 326-2575 • Fax: (82) 326-6561
57020-320 **Maceió**, AL
e-mail: livmaceio@paulinas.org.br

Rua João Pessoa, 224 - Centro
Tel.: (84) 212-2184 • Fax: (84) 212-1846
59025-500 **Natal**, RN
e-mail: livnatal@paulinas.org.br

Rua Frei Caneca, 59 - Loja 1
Tel.: (81) 3224-5812 / 3224-6609
Fax: (81) 3224-9028 / 3224-6321
50010-120 **Recife**, PE
e-mail: livrecife@paulinas.org.br

RIO DE JANEIRO

ZÉLIO BICALHO PORTUGAL CIA. LTDA
Vendas no Atacado e no Varejo
Av. Presidente Vargas, 502 - sala 1701
Telefax: (21) 2233-4295 / 2263-4280
20071-000 **Rio de Janeiro**, RJ
e-mail: zeliobicalho@prolink.com.br

Rua Marquês de S. Vicente, 225 - PUC
Prédio Cardeal Leme - Pilotis
Telefax: (21) 2511-3900 / 2259-0195
22451-041 **Rio de Janeiro**, RJ

Centro Tecnologia - Bloco A - UFRJ
Ilha do Fundão - Cidade Universitária
Telefax: (21) 2290-3768 / 3867-6159
21941-590 **Rio de Janeiro**, RJ

EDITORA VOZES LTDA
Rua México, 174 - Sobreloja - Centro
Telefax: (21) 2215-0110 / (21) 2220-8546
20031-143 **Rio de Janeiro**, RJ
e-mail: vozes42@uol.com.br

Rua do Imperador, 834 - Centro
Telefax: (24) 2233-9000 - Ramal 9045
25620-001 **Petrópolis**, RJ
e-mail: vozes62@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
Rua 7 de Setembro, 81-A
Tel.: (21) 2232-5486 • Fax: (21) 2224-1889
20050-005 **Rio de Janeiro**, RJ
e-mail: livjaneiro@paulinas.org.br

LIVRARIAS PAULINAS
Rua Dagmar da Fonseca, 45 - Loja A/B - B. Madureira
Tel.: (21) 3355-5189 / 3355-5931 • Fax: (21) 3355-5929
21351-040 **Rio de Janeiro**, RJ
e-mail: livmadureira@paulinas.org.br

Rua Doutor Borman, 33 - Rink
Tel.: (21) 2622-1219 • Fax: (21) 2622-9940
24020-320 **Niterói**, RJ
e-mail: livniteroi@paulinas.org.br

RIO GRANDE DO SUL

EDITORA VOZES LTDA
Rua Ramiro Barcelos, 386/390
Tel.: (51) 3225-4879 • Fax: (51) 3225-4979
90035-000 **Porto Alegre**, RS
e-mail: vozes19@uol.com.br

Rua Riachuelo, 1280
Tel.: (51) 3226-3911 • Fax: (51) 3226-3710
90010-273 **Porto Alegre**, RS
e-mail: vozes05@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
Rua dos Andradas, 1212 - Centro
Tel.: (51) 3221-0422 • Fax: (51) 3224-4354
90020-008 **Porto Alegre**, RS
e-mail: livpalegre@paulinas.org.br

RONDÔNIA

LIVRARIAS PAULINAS
Rua Dom Pedro II, 864 - Centro
Tel.: (69) 224-4522 • Fax: (69) 224-1361
78900-010 **Porto Velho**, RO
e-mail: fsp-pvelho@ronet.org.br

SANTA CATARINA

EDITORA VOZES
Rua Jerônimo Coelho, 308
Tel.: (48) 222-4112 • Fax: (48) 222-1052
88010-030 **Florianópolis**, SC
e-mail: vozes45@uol.com.br

SÃO PAULO

DISTRIBUIDORA LOYOLA DE LIVROS LTDA
Vendas no Atacado
Rua São Caetano, 959 - Luz
Tel.: (11) 3322-0100 • Fax: (11) 3322-0101
01104-001 **São Paulo**, SP
e-mail: vendasatacado@livloyola.com.br

Vendas no Varejo
Rua Senador Feijó, 120
Telefax: (11) 3242-0449
01006-000 **São Paulo**, SP
e-mail: senador@livloyola.com.br
Rua Barão de Itapetininga, 246
Tel.: (11) 3255-0662 • Fax: (11) 3231-2340
01042-001 **São Paulo**, SP
e-mail: loyola_barao@terra.com.br

Rua Quintino Bocaiuva, 234 - Centro
Tel.: (11) 3105-7198 • Fax: (11) 3242-4326
01004-010 **São Paulo**, SP
e-mail: atendimento@livloyola.com.br

EDITORA VOZES LTDA
Rua Senador Feijó, 168
Tel.: (11) 3105-7144 • Fax: (11) 3105-7948
01006-000 **São Paulo**, SP
e-mail: vozes03@uol.com.br

Rua Haddock Lobo, 360
Tel.: (11) 3256-0611 • Fax: (11) 3258-2841
01414-000 **São Paulo**, SP
e-mail: vozes16@uol.com.br

Rua dos Trilhos, 627 - Mooca
Tel.: (11) 6693-7944 • Fax: (11) 6693-7355
03168-010 **São Paulo**, SP
e-mail: vozes37@uol.com.br

Rua Barão de Jaguará, 1164/1166
Tel.: (19) 3231-1323 • Fax: (19) 3234-9316
13015-002 **Campinas**, SP
e-mail: vozes40@uol.com.br

Centro de Apoio aos Romeiros
Setor "A", Asa "Oeste"
Rua 02 e 03 - Lojas 111 / 112 e 113 / 114
Tel.: (12) 564-1117 • Fax: (12) 564-1118
12570-000 **Aparecida**, SP
e-mail: vozes56@uol.com.br

LIVRARIAS PAULINAS
Rua Domingos de Morais, 660 - Vila Mariana
Tel.: (11) 5081-9330 • Fax: (11) 5549-7825
04010-100 **São Paulo**, SP
e-mail: livdomingos@paulinas.org.br

Rua XV de Novembro, 71
Tel.: (11) 3106-4418 / 3106-0602 • Fax: (11) 3106-3535
01013-001 **São Paulo**, SP
e-mail: liv15@paulinas.org.br

Via Raposo Tavares, km 19,145
Tel.: (11) 3782-1889 / 3782-0096 • Fax: (11) 3782-0972
05577-300 **São Paulo**, SP
e-mail: expedicao@paulinas.org.br

Av. Marechal Tito, 981
São Miguel Paulista
Tel.: (11) 6297-5756
Fax: (11) 6956-0162
08010-090 **São Paulo**, SP
e-mail: livsmiguel@paulinas.org.br

PORTUGAL

MULTINOVA UNIÃO LIV. CULT.
Av. Santa Joana Princesa, 12 E
Tel.: (00xx351 21) 842-1820 / 848-3436
1700-357 **Lisboa**, Portugal

DISTRIBUIDORA DE LIVROS VAMOS LER LTDA.
Rua 4 de infantaria, 18-18A
Tel.: (00xx351 21) 388-8371 / 60-6996
1350-006 **Lisboa**, Portugal

EDITORA VOZES
Av. 5 de outubro, 23
Tel.: (00xx351 21) 355-1127
Fax: (00xx351 21) 355-1128
1050-047 **Lisboa**, Portugal

Se você gostou desta publicação e gostaria de conhecer outras obras desta editora, preencha a ficha de cadastramento, nos envie e receba em casa informações atualizadas de nossas publicações.

FICHA DE CADASTRAMENTO

Nome: _____

Endereço: _____

CEP: _____ Cidade: _____

Estado: _____

Profissão: _____

Fone: _____ Fax: _____

e-mail: _____

FORMAÇÃO: () 1º Grau () 2º Grau () Superior

FAIXA ETÁRIA: () De 0 a 14 () De 15 a 30
() De 31 a 60 () Mais de 60

RENDA FAMILIAR: () Mais de 30 salários
() De 20 a 30 salários
() de 10 a 20 salários
() de 3 a 10 salários
() Menos de 3 salários

ÁREAS DE INTERESSE

- | | |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> 000 Política/Sociologia | <input type="checkbox"/> 150 Psicologia |
| <input type="checkbox"/> 300 Ciências Sociais | <input type="checkbox"/> 001 Auto-ajuda |
| <input type="checkbox"/> 160 Parapsicologia | <input type="checkbox"/> 320 Economia |
| <input type="checkbox"/> 100 Filosofia | <input type="checkbox"/> 200 Teologia/Pastoral |
| <input type="checkbox"/> 380 Livros Didáticos | <input type="checkbox"/> 400 Espiritualidade |
| <input type="checkbox"/> 650 Comunicação | <input type="checkbox"/> 800 Literatura |
| <input type="checkbox"/> 500 Educação | <input type="checkbox"/> 653 Relações Públicas |
| <input type="checkbox"/> 850 Literatura Inf.-Juvenil | <input type="checkbox"/> 610 Saúde |
| <input type="checkbox"/> 700 Arte | <input type="checkbox"/> 900 História/Geografia |

ENVIAR ESTA FICHA PARA EDIÇÕES LOYOLA

POR CORREIO: Caixa Postal 42.335 — 04218-970 São Paulo, SP

POR FAX: (11) 6163-4275

POR INTERNET: http://www.loyola.com.br/cadastro/cadastro_via_internet.htm



Editoração, Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922