

A NATUREZA DO CONHECIMENTO APÓS A VIRADA LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICA

*The Nature of knowledge after the
linguistic-pragmatic turn*

Inês Lacerda Araújo¹

Resumo

A problemática do conhecimento é o centro da filosofia desde o século XVII. Será possível abordar o conhecimento após a virada lingüístico-pragmática que se deu a partir de fins do século XIX? Para responder a essa questão mostramos que após Frege e Wittgenstein, cai o modelo fundacionalista que preconiza a busca da verdade e de certeza pela relação entre sujeito cognoscente e mundo/objeto conhecido. A semântica veritativa, critica Habermas, ainda prende-se à função expositiva da linguagem e, com isso, permanece presa à teoria do conhecimento tradicional. Numa teoria pragmática do significado não só o pensamento é comunicado, mas um fato é compartilhado, a verdade não se resume a um conteúdo proposicional, ela está ligada a razões, ao entender-se com alguém a respeito de algo. Habermas em “Verdade e Justificação” mostra que a racionalidade não é única (há a racionalidade reflexiva, a epistemológica, a teleológica e a comunicativa). O conhecimento não se limita em formular juízos, mas é uma atividade de reconstrução que faz parte de nossas formas de vida. Ao lado das pretensões de validade há, para Habermas, um aspecto semântico, realista. No discurso há uma relação entre verdade e justificação, requisito para os processos intersubjetivos, que demandam o mundo objetivo enquanto algo que favorece ou não os processos de

¹ Professora pesquisadora do programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia da PUCPR, autora de *Introdução à Filosofia da Ciência* e de *Foucault e Crítica do Sujeito* - editados pela Editora da UFPR; *Filosofia da Linguagem, do Signo ao Discurso* Editora Parábola. Endereço: Rua Imaculada Conceição, 1155 – Prado Velho – CEP 80215-901 – Caixa Postal 16.210 – Tel. (41) 271-2626 – Curitiba – PR- Brasil
E-mail: ineslara@matrix.com.br

entendimento. Um enunciado bem justificado, retorna ao mundo da vida. Assim, no paradigma lingüístico-pragmático, faz sentido perguntar pela natureza do conhecimento, somente se o conhecimento for visto como uma prática que decorre de necessidades do mundo da vida e não de certezas transcendentais.

Palavras-chave: virada lingüístico-pragmática – Wittgenstein – Habermas – verdade – justificação.

Abstract

The knowledge problem is the central question since the 17th century. Is it possible to treat knowledge after the linguistic/pragmatic turn that occurred in the endings of the 19th century? To answer this question we must adopt the new model of Frege and Wittgenstein that is not any more based upon the relation between a subject and an object. The semantic of truth, however, criticizes Habermas, still focuses the expositive function of language that is dependent upon the traditionalist model. For a pragmatic theory of meaning, in the other hand, not only a thought is communicated but a fact is agreed upon. So truth is not only a propositional content, but is tied up with reasons in the process of understanding one another in respect to something in the world. Habermas in *Truth and Justification* shows that there are four kinds of rationalities: reflexive, epistemological, teleological and communicative. So knowledge is not just a matter of judges but is an activity of reconstruction that is part of our life forms. Besides the validity claims, there is a realistic, a semantic aspect. The discourse links truth and justification, and this is a condition for the intersubjective processes. The objective world is considered as something that favors or not understanding. A sentence that is justified produces effects in the life world. The question about the nature of knowledge makes sense, since knowledge is now conceived as a practice that originates from the necessities of the life world and not from transcendental certainties.

Keywords: linguistic-pragmatic turn – Wittgenstein – Habermas – truth – justification.

Introdução

Até meados do século XIX predominava na filosofia a noção de que a Teoria do Conhecimento era central, à Filosofia cabia a missão de

desvendar a natureza do conhecimento, elucidar suas fontes e investigar os processos pelos quais a mente pode certificar-se de que aquilo que ela representa é realmente tal como a consciência representa. O conhecimento era uma questão de representações privilegiadas. Estudar a natureza do conhecimento, como mostrou Rorty, envolvia um modo de descrever os seres humanos como aqueles que possuem a crença absolutamente certa na existência de entes, com uma essência determinada, de que se possui um recurso ontológico que capacita a conhecer e certificar-se de que esse ente é conhecido em si mesmo. A fim de obter verdades apodíticas, há as idéias claras e distintas de Descartes e as idéias abstraídas da experiência de Locke com sua abordagem causal dos processos mentais. Pode-se dizer que o século XVII realizou a virada epistemológica, virada essa que Kant prosseguiu no século seguinte com seu projeto fundacionalista de busca das fontes transcendentais, universais e necessárias do conhecimento, dos princípios puros da razão e dos juízos do entendimento.

Neste trabalho mostraremos como Habermas, na esteira do 2.º Wittgenstein e de Peirce, dá conta do problema epistemológico após a virada lingüístico-pragmática. Wittgenstein o influencia por meio da noção de formas de vida cuja teia dispensa inteiramente qualquer exigência transcendental, formal, depositada na proposição como forma empírica do conhecimento. Peirce o inspira para a virada pragmática. Habermas, a partir do modelo da intersubjetividade, centra sua concepção filosófica nos atos de fala com suas pretensões à verdade, à normatividade e à veracidade. O conteúdo proposicional dos enunciados permite que os falantes negociem os aspectos do mundo que se revelam problemáticos, o que está ligado com a pretensão à verdade, cuja validade é transcendental. Exporemos brevemente as propostas de Wittgenstein que serviram de base para Habermas em seus últimos escritos, o modo como se pode entender a problemática do conhecimento para este último, pelo giro realista que ele empreende dentro do próprio giro lingüístico-pragmático, que resulta em uma importante distinção entre verdade e justificação. Na conclusão, mostraremos como é possível pensar a natureza do conhecimento após a virada lingüístico-pragmática, seja mediante a perspectiva de incomensurabilidade wittgensteiniana, seja na perspectiva comensuradora de Habermas, de modo a evitar o impasse no qual nos deixa Rorty, o de que a questão epistemológica não cabe no novo modelo pós-metafísico e antifundacionalista.

A virada lingüística

As concepções fundacionalistas foram ameaçadas pela crítica de Nietzsche à adoção de verdades transcendentais, pela naturalização da epistemologia conduzida principalmente pela psicologia de fins do século XIX, pelo pragmatismo de Dewey que atacou o platonismo ocidental, pelo historicismo e culturalismo de Dilthey. A partir dessas posturas, a filosofia não é mais vista como tribunal da razão, nem a epistemologia limita-se à busca de estruturas *a priori* e rigorosamente certas, nem o objetivo é chegar à verdade, tampouco o conhecimento resulta de uma representação especular do real.

Enfim, o papel salvífico e fundacionalista da filosofia é posto em xeque. Antes, entretanto, já houvera uma revolução, no sentido kuhiano do termo: a **virada lingüística**, que deu novo sentido ao problema epistemológico tal como foi proposto desde Hume e Kant. A filosofia do sujeito ou da consciência, presa ao platonismo, realça a subjetividade privada em seu momento de representação mental ou reflexo especular da realidade. Pela tradicional teoria do conhecimento, essa relação mente/mundo era central, a linguagem e a comunicação eram secundárias.

Mesmo após a virada lingüística houve um retorno ao conhecimento como algo fundado em critérios seguros. Apesar de criticarem a concepção metafísica do sujeito que conhece por meio de recursos internos algo que está fora dele, que lhe é exterior (o objeto ou o dado), tanto a fenomenologia como certas concepções da filosofia analítica ainda têm pretensão fundacionalista. A primeira considera imprescindível chegar à essência e a verdades apodíticas. Na filosofia analítica, Russell advoga um atomismo e uma análise lógico-empírica do mundo, e Carnap adota uma noção de significado como verdade juntamente com um critério verificacionista de sentido. Este último afirma que há dois “problemas centrais da teoria do conhecimento, o de como uma sentença possui significado cognitivo-factual”, e o de “como chegamos a conhecer alguma coisa, como podemos verificar se uma dada sentença é verdadeira ou falsa” (CARNAP, 1980, p. 171). Mesmo quando Carnap afirma que os enunciados metafísicos são pseudo-enunciados, sem significado, reafirma a metafísica do dado empírico. Para todos eles há um esteio para o conhecimento, ou melhor, **há a questão do conhecimento**.

Ora, justamente o que a virada lingüística contesta é essa necessidade epistemológica de que para haver representações exatas, é preci-

so uma teoria das representações privilegiadas. Essa mesma teoria sobre as teorias precisava ser “automaticamente e intrinsecamente exata”, como observa Rorty (1980, p. 170). Esses “problemas” do conhecimento são dissolvidos pela consideração de que no lugar da mente que conhece, no lugar da razão imperial e do entendimento com suas formas puras a priori sintetizando o mundo, há a **proposição dizendo o mundo**.

A virada lingüística que tanto é proporcionada pelo estruturalismo de veio saussureano, como pelo logicismo fregeano, foi um passo definitivo para sepultar a herança platônica, cartesiana e kantiana, de que há um intelecto com uma capacidade de inteligibilidade (ascese platônica), um sujeito com uma mente cognitiva com capacidade de produzir por si só o pensamento (conhecimento calcado na certeza cuja fonte é o *cogito* cartesiano, entendido como substância sem extensão, mental), e um ser dotado de uma razão cujos princípios puros, *a priori*, armam uma rede para toda e qualquer apreensão racional do mundo (intelectualismo kantiano). Em todas essas tradições filosóficas, há um dualismo entre inteligência (*nous*), *res cogitans*, razão pura, de um lado -, e de outro lado há a sensibilidade (*techné*), a *res extensa* e a razão prática.

A virada lingüística veio para mostrar que há sentido no pensamento expresso em proposições e que estas afirmam, ou melhor, asse-rem, que algo é o caso. Seu significado ou referência é um valor de verdade. A semântica veritativa tem a vantagem de reconhecer o papel referencial da linguagem, como sendo um aspecto diverso do sentido das sentenças. Essa foi a grande contribuição de Frege. Há também, segundo ele, uma diferença entre pensamento e representação. O primeiro vai além da consciência individual, pois permanece o mesmo ainda que apreendido por indivíduos diferentes. O pensamento (*Sinn*) exprime uma proposição. Já as representações são de um sujeito a quem são dados objetos. Estados de coisa são apreendidos em pensamento, isto é, para se poder pensar e extrair fatos no mundo dos objetos representados, eles têm que vir expressos em proposições assertóricas, dotadas de valor de verdade. O pensamento liga-se a estados de coisa, e, para tal, serve-se da estrutura proposicional, portanto, de uma estrutura lingüística, gramaticalmente aceitável, pública, com significado compreensível por todos que usam as mesmas expressões; seu conteúdo assertórico leva à pergunta pela verdade ou falsidade, portanto, ao posicionamento quanto à validade do juízo assertórico. Em suma, Frege mostrou

que a análise das sensações, das representações e dos juízos, deve ser feita pela análise semântica das expressões lingüísticas e não pela mente.

Assim, ele desmonta a noção puramente causal da linguagem, isto é, de que a um nome corresponde um objeto, de que a mente do sujeito representa o mundo. Se fosse assim, o pensamento (= a proposição) teria que conter em si um ser ideal representado, e o significado seria portador de uma idealidade. Segundo Frege, não é isso que ocorre, pois o sentido veritativo de uma proposição contém a forma gramatical, os significados gerais, públicos e não um ente mental, produto do intelecto ou da razão.

Esta foi a grande contribuição da **guinada lingüística**, a de que **a estrutura do pensamento pode ser lida na estrutura das proposições**. Estas, por sua vez, têm uma estrutura gramatical, e são suscetíveis de verdade/falsidade. Por transcender a consciência individual, o pensamento, ou seja, a proposição, permanece identificável, pode ser traduzida, está aberta a usos.

Os enunciados afirmativos têm força assertórica, há uma ligação interna entre o significado e a validade nas proposições assertóricas simples. Esse conceito semântico de verdade é essencial para a explicação do sentido das expressões lingüísticas. Quer dizer, as condições de verdade de uma proposição, indicam seu sentido. A distinção fregeana entre sentido e referência permite explicar como é possível fazer diferentes descrições sobre um mesmo objeto/estado de coisa, de modo a ampliar o conhecimento.

Wittgenstein ressalta no *Tractatus Lógico-Philosophicus* que a proposição tem a função de representar os fatos, elas são veritativo-funcionais. Os signos não são nomes de objetos, uma vez que a referência a objetos difere da predicação. Wittgenstein defende uma versão do giro lingüístico tão radical (o mundo e a linguagem têm uma essência comum, figurável pela gramática lógica) que não deixa margem para sentido algum fora da proposição que combina nomes, e dos estados de coisa que combinam objetos. Essa concepção de uma função expositiva da linguagem em sua relação com o mundo, a linguagem como constitutiva do mundo, lança uma pá de cal no psicologismo e no mentalismo. O 1º Wittgenstein afirma o caráter transcendental da linguagem, o pensamento se reveste de uma estrutura simbólica, que não é psicológica, o pensamento sai da consciência para habitar a linguagem.

Habermas concorda em linhas gerais com essas propostas, es-

pecialmente com o poder do giro lingüístico de enfrentar uma filosofia da linguagem que não renuncia ao modelo sentença/estado de coisa (semântica por condição de verdade, verificacionismo de Carnap). Este modelo ainda é mentalista, a representação decorre da exposição de estados de coisa (*Darstellung*) como ligada à representação de objetos (*Vorstellung*). Ora, os estados de coisa são ditos, e, desse modo, podem ser compartilhados, eles não fruto de uma operação mental. A filosofia analítica considera a asserção sob o ponto de vista formal, lógico. Russell e Carnap, mesmo após o giro lingüístico, ainda apelam fortemente para a filosofia da consciência ao tomar aspectos semânticos como base para a idealidade veritativa, ou seja, para os juízos acerca da validade. Ora, esses dependem de um posicionamento dos interlocutores que decorrem de aspectos **pragmáticos**, que são função do **uso** da linguagem e não da forma gramatical. A partir do giro lingüístico, a linguagem expõe o mundo, a partir do giro pragmático, a linguagem é uma forma de ação.

A virada pragmática

Entre os expoentes da pragmática estão Peirce e o 2º Wittgenstein. O esquema triádico de Peirce (signo, objeto e interpretante) leva em conta usuários e o contexto de fala, portanto, leva em conta os fatores pragmáticos da comunicação e não apenas a distinção entre sentido e significado (referência) de Frege. O centro da linguagem não é mais a proposição assertórica. O mundo é visto como síntese de possíveis fatos, para uma comunidade lingüística, para uma comunidade de interpretação, cujos membros têm condições de entender-se entre si, acerca de algo no mundo. Esse salto da semântica para a pragmática introduz uma diferença entre o “real” representado em proposições veritativas e o “verdadeiro” como resultado do posicionamento, da discussão quanto à pretensão de validez de uma asserção (*Gültigkeit*) interpretada pelos interlocutores, na qual se leva em conta sua validade epistêmica (*Geltung*) para uma comunidade. “A justificada pretensão de verdade de um proponente deve ser defensável através de argumentos, contra objeções de possíveis oponentes e, no final, deve poder contar com o acordo racional da comunidade de interpretação em geral”, afirma Habermas (1997, p. 32).

Os argumentos transcendem a comunidade local, até mesmo o conceito de realidade vai sendo construído e alargado. A verdade, Ha-

bermas concorda com Peirce, é também função da aceitabilidade racional, chega-se a ela pelo resgate de pretensões de validade criticáveis, sob a condição de um auditório ampliado no tempo e no espaço. Na concepção lingüístico/pragmática, a verdade é levada em conta no momento de mostrar como os significados se mantêm diante da diversidade de realizações lingüísticas (falas individuais). Mas a validade da verdade, sua idealidade, é algo que os falantes discutem, defendem ou não, por meio de argumentos que dizem respeito às pretensões de que o enunciado seja portador de verdade, correção e sinceridade. Esse procedimento vai além das tomadas de posição, além das convenções, trata-se de um processo aberto de justificação, decorrente de aprendizado, e que deve encontrar condições favoráveis para se efetivar. Surge aí uma tensão entre o que a comunidade aceita de fato e os pressupostos de validade idealizados.

Justamente por isso, segundo Habermas, a guinada lingüística precisa ser completada pela guinada pragmática, sem a ação lingüística no mundo, sem usuários de uma linguagem, a idealidade da validade do juízo não poderia ser avaliada pelos interlocutores. Os proferimentos com valor de verdade são apreciados pelos participantes do diálogo que concordam ou não com as pretensões de validade que cada ato de fala carrega. Habermas considera que a verdade dos atos de fala não pode ser reduzida à verificação empírica, pois é na e pela comunicação que a verdade é avaliada e interpretada. A referência não detém o monopólio veritativo, o valor de uma asserção não decorre de uma relação ontológica, pictórico-figurativa ou representacional entre linguagem e mundo, entre proposição e fato. Habermas transporta a relação linguagem/mundo para dentro da ação comunicativa, na qual a verdade é uma entre outras pretensões de validade. Desse modo, a proposição recebe um novo estatuto no interior da ação comunicativa, um estatuto pragmático.

Quanto a Wittgenstein, no *Tractatus* propusera a linguagem dizendo o mundo, depurada pela análise lógica, com um centro fundador do sentido, calcado na proposição bipolar. Como ele próprio diz, antes apostara na pureza lógica cristalina da linguagem. O salto para o modelo pragmático se dá entre os anos 29-30, e mais tarde, em *Investigações Filosóficas*. O 2º Wittgenstein leva a espontaneidade transcendental da função expositiva para uma entre outras gramáticas dos jogos de linguagem, **usadas pelas diversas formas de vida**, sendo também constitutivas dessas formas de vida. O significado das proposições não é algo

que o pensamento detém, mas a capacidade de seguir uma regra, de saber, pelo aprendizado, como jogar cada jogo. Trata-se de uma atividade, e não de um estado mental, nem de uma propriedade psicológica de um sujeito.

Habermas defende a primazia da pragmática nos processos de entendimento, ressaltando a contribuição do 2º Wittgenstein, que “des-transcendentaliza” a linguagem ao ressaltar o papel do uso lingüístico. Mas critica Wittgenstein por ter neutralizado a função cognitiva da linguagem, uma vez que para Wittgenstein, as condições de uso de sentenças assertóricas decorrem exclusivamente da *praxis*. Habermas considera que assim Wittgenstein não leva em conta a necessária distinção entre validade e vigência social, entre justificação e hábito social. Mas concorda com a proposta de *Investigações Filosóficas* de que há uma diversidade das lógicas, uma diversidade de jogos de linguagem, sem fulcro, sem um núcleo. A proposição bipolar, que figura estados de coisa no mundo, cede lugar à multiplicidade dos usos lingüísticos, com suas múltiplas gramáticas. A linguagem tal como está, no uso cotidiano, está bem. Ela funciona em nossas formas de vida, como outras ações típicas que os homens foram produzindo em sua história natural, em função do comportamento humano em sua lida com as mais variadas situações.

Wittgenstein e a questão epistemológica

Wittgenstein realizou com sucesso a virada pragmática, o que se depreende das obras *Investigações filosóficas* e *Da certeza*. Nos inúmeros empregos de frases, ordens, pedidos, perguntas, dúvidas, apelos, não há algo em comum como que pairando na cabeça dos indivíduos, que seria o significado, nem um conteúdo proposicional em jogos como o da dúvida, da constatação de uma certeza, do apelo, etc., que teriam um papel semelhante ao do valor de verdade para as proposições assertóricas. No grito “Socorro!” não há pairando no espírito o estado de incerteza, que teria que ser constatado juntamente com o pedido de socorro. Wittgenstein produz um desmonte onto-lógico: algo não precisa **ser** para receber um nome, uma designação, um papel no jogo de linguagem. Receber um nome funciona como um meio de apresentação da coisa, como um modelo. Medir com o metro, ou pertencer a um sistema de cores, por exemplo, requer apenas aplicação do metro e do nome

convencionado de cores a algo. O “deve haver” funciona como paradigma ou modelo num jogo. O que se constata concerne ao jogo, diz Wittgenstein no § 50 de *IF* (2001, p. 21e), funciona como um certo estilo, um certo modo de apresentação, com papel determinado. No lugar da representação como instanciação da linguagem pela consciência, há os modos de apresentação. A representação deixa de ser categoria epistemológica privilegiada, ela é um jogo de linguagem entre outros, aquele em que se pressupõe a possibilidade de indicar algo do/no mundo que a linguagem tem como descrever, referir, constatar, verificar. A referência, que era central na virada lingüística e no próprio *Tractatus logico-philosophicus*, passa a ser um dos meios de apresentar as coisas. Um exemplo disso é o jogo primitivo do denominar, o jogo que a mãe usa para ensinar nomes.

Outra concepção que não resiste é a platônico/cartesiana de “ter idéia de”, “pairar na mente”, “olho espiritual”, implícita na noção de conceitos ou idéias universais/mentais. O simples na realidade não precisa receber o atributo da existência para poder ser nome em uma proposição que figura os estados de coisa. “Veja o que ocorre!”, pede Wittgenstein. Exatidão depende do jogo e o fato de construirmos linguagens ideais não significa que a linguagem ordinária deva pautar-se por esse ideal. O modo como fazemos asserções é um entre outros modos gramaticais, a proposição não produz nada de estranho, como afirmara Frege (o pensamento). A referência não é algo único e extraordinário (2001, p. 37e, § 93) e a proposição não é a essência da linguagem. Pensamento e linguagem não são os únicos correlatos do mundo. O modo de apresentação de uma afirmação limita-se a algo dito naquele jogo, que pode ser comparado com outros casos e situações. A filosofia não elucida nada, deixa tudo em aberto. A linguagem não deve caminhar no vazio, sempre que ela caminha no vazio, dá margem a renitentes problemas filosóficos. Olhando os empregos dos termos, os problemas tendem a dissolver-se. Em filosofia há métodos variados, diferentes terapias, a mais eficaz sendo a que reconduz os termos de seu emprego extraordinário, para o uso comum.

Então não há a mente, o pensamento? Há certas vivências, como “tenho isso em mente”, que pode querer dizer, “É isso que eu pretendo fazer”, ou “agora estou pensando nisso desta maneira”. Aprendemos em nossas formas de vida a formular apreciações, fazer certos juízos acerca de algo, que não passam de técnicas aprendidas e que se

dão sempre em circunstâncias específicas. Não há uma mente que contenha **todas** as possibilidades da experiência resumidas como “vivência” ou “consciência”. Aquilo que chamamos de “operações mentais”, e que nos habituamos a considerar como prática única, são modelos diferentes. A escolha de um modo de significar depende da necessidade. Uma *práxis* resulta do aprendizado de regras, de saber quais de seus resultados precisam ser levados em conta, em quais circunstâncias.

Há quem complique, vendo nesses procedimentos o transcendente, o fundamento, querem chegar com os meios lingüísticos a resultados fundacionalistas, como ele próprio no *Tractatus*. Ou seja, chegar à essência, que seria como chegar a um estado que esgota toda justificação, ou o que dá no mesmo, exigir elucidação como a moldura sem a qual o quadro ou a estrutura se desfazem. Ora, não basta encontrar acordo quanto a certo uso, ainda é preciso que os juízos decorrentes daquele uso possam ser corretamente aplicados e compreendidos.

Wittgenstein não analisa um fenômeno, o pensar, mas sim um conceito, o de pensar, ligado a usos lingüísticos. O que não é nominalismo, pois para Wittgenstein “ser nome de”, funciona apenas em certos jogos, o de batizar com tal nome, o identificar, o etiquetar. Também Wittgenstein não é realista, pois a representação do mundo tal como a mente o retrata, a imagem exterior, não é uma metáfora conveniente para a imagem interior. Isto porque há vários tipos e usos do representar (pensar, por exemplo, na heterogeneidade entre representar-se uma situação engraçada, o representar um personagem no teatro, representar um objeto como...). No caso de uma frase, representá-la não ajuda em nada sua compreensão! E há também os que defendem que nossos modos de expressão não retratam fielmente os fatos! A terapia filosófica quanto à controvérsia entre realistas, solipsistas e idealistas dissolve-se pelo ver o emprego das expressões que provocam a dúvida epistemológica, ou melhor, onto-lógica. Assim podemos nos tranquilizar.

Todos esses recursos fazem parte da história natural do homem: “ter consciência” (que os filósofos chamam de pensamento), só provoca espanto quando admirados nos perguntamos: como é possível que o pensamento trate de um objeto, capte a realidade? Esse é um daqueles fenômenos impalpáveis que nos levam ao beco sem saída da metafísica. Pensar, desejar, intuir, representar são atividades aprendidas: “por natureza e através de determinado treinamento e de determinada educação, somos dispostos a dar expressão espontânea a desejos, em determinadas

circunstâncias” (2001, p. 110e, § 441) e também a pensamentos, intuições, representações.

Assim, Wittgenstein situa-se no paradigma pós-metafísico, anti-fundacionalista, pragmatista. Descrever certo comportamento é algo que cabe ou não, depende da circunstância. A intenção não é propriedade de um eu pessoal/mental, se fosse não poderíamos compreender os outros, não saberíamos nunca se os outros têm ou não as mesmas vivências que nós temos, elas seriam incomunicáveis. O dualismo empírico/transcendental não resiste diante da diversidade das “lógicas”, como as que ele descreve na II parte de *PI*. Um caso típico é a lógica do ver, que difere se alguém pedir para ver uma cópia ou desenho, se for o ver uma semelhança entre dois aspectos, digamos, dois rostos, se for o ver ou notar um aspecto, o ver como, o ver mais claramente, o reconhecer. As circunstâncias das várias vivências visuais são diversas, assim como as suas apresentações em lógicas diversas. Os **conceitos psicológicos formam redes**, semelhanças de família. Em suma, para ser expressão do pensamento, as palavras de alguém devem pertencer a uma linguagem e a um contexto.

Uma das lógicas de nossa linguagem e de nosso comportamento que mais tem chamado a atenção da filosofia, é a lógica do saber. Ela tem recebido atenção privilegiada por parte de filósofos, como sendo “o problema do conhecimento”. Wittgenstein dissolve também esse tipo de problema. Entre eles destaca-se o da certeza. Certeza não é um estado mental, de consciência psicológica pessoal, mas um comportamento que se manifesta. E não há regras sistemáticas para compreender o comportamento dos homens, o que não significa que eles não sabem usar seus juízos de modo correto e aprender com as conseqüências desses juízos. Em geral, isso demanda alto grau de acordo. Costuma-se dizer “eu sei” quando há **razões fundamentadas** que o outro deve poder imaginar que possuo. Se digo, por exemplo, tenho certeza de que é um livro que tenho à minha frente, a circunstância pode ser a de que sou uma pessoa fidedigna, ou que sei como um livro se parece, ou que sei o que é ter algo diante de mim.

Wittgenstein rebate a noção de certeza de Moore que é baseada nas evidências de declarações acerca de objetos que se tem diante de si, como “sei que aqui está uma mão”. Segundo Wittgenstein, essa não é uma base da cognição, o que ele demonstra ao levar a discussão para os **contextos normais de emprego de frases**, e examinar em que cir-

cunstâncias são empregadas (*unter welchen Umständen*). Essas terão que ser normais; elas dependem não de uma descrição exata levada a cabo por uma mente cognitiva, e sim do aprendizado de uma regra. O comportamento de dúvida ocorre não porque se deva duvidar de tudo. Para duvidar, é preciso certas garantias, certa estabilidade de crenças.

O nosso mundo demanda compreensão, interpretação, tentativas bem ou malsucedidas de entender o que ocorre em nossas formas de vida variadas, nas situações diversas que demandam uso de critérios e não de um único critério transcendental. Há uma rede de significações, mas não há um manto cobrindo todas elas. Nossas formas de vida exigem usos de vários conceitos, de **diversas lógicas. Conhecer, em suas diversas modalidades, é apenas uma delas.**

Habermas e a questão epistemológica

As contribuições mais recentes de Habermas reforçam o núcleo rígido de sua teoria da ação comunicativa (TAC). Tal como Peirce e Wittgenstein, seu modelo é pós-metafísico e antifundacionalista, mas, ao contrário de Peirce, encaminha-se para uma noção de verdade para a qual não bastam as justificações discursivas. E, ao contrário de Wittgenstein, acerca-se da questão epistemológica com um pé num realismo praticado a partir de seu pragmatismo formal, e outro pé num naturalismo mitigado, praticado a partir da noção de formas de vida que aprendem através de procedimentos e ações lingüísticas e não lingüísticas. Afirma que Wittgenstein atém-se à “provincialidade” dos jogos de linguagem, o que impede juízos normativos. Para Habermas, não só a análise da linguagem deve ser levada em conta, mas também **os sujeitos capazes de linguagem e de ação**. O sentido provém de categorias e conceitos, não tem fundo intencional; a esse momento de abertura segue-se o momento de universalidade da rede de imagens semânticas *a priori* (que se assemelha à razão kantiana). Além dessa rede, há o conhecimento controlado do mundo (que se assemelha à função do entendimento que expõe o mundo, de Kant). Essa função cognitiva deriva de práticas sociais interventoras no mundo.

Em 1999 Habermas publica *Wahrheit und Rechtfertigung*, já traduzida para o espanhol com o título, *Verdad y Justificación*. Nela estão reunidos textos escritos entre 1990 e 1998. Pode-se dizer que essa obra

acerta o passo com seus contemporâneos e com os dois filósofos que balizam seu pensamento, Kant e Hegel. Na longa introdução à *Verdade e Justificação*, intitulada *O realismo depois do giro lingüístico-pragmático*, verdade e justificação são abordados pela perspectiva do pragmatismo formal. Após a virada lingüística, segundo Habermas, os pressupostos metafísicos, de cunho fundacionalista, não dão conta das questões epistemológicas. Estas não podem ser vistas sob o prisma exclusivo do realismo, pois o próprio realismo decorre de exigências do pragmatismo formal. O novo pensamento epistemológico habermasiano pode ser resumido em três momentos: os tipos de racionalidade; a epistemologia após o giro lingüístico-pragmático; verdade e justificação.

1.º: Os tipos de racionalidade

A racionalidade comunicativa é uma entre outras racionalidades. Há a **racionalidade reflexiva** pela qual uma pessoa expressa convicções, abre-se cognitivamente para o mundo e exerce sua liberdade de escolha. Há uma **racionalidade epistêmica** que produz saber falível, estruturado por proposições através do uso de enunciados assertivos. Entram nesse saber a sentença com significado, e o sentido pragmático de atos de fala referenciais/predicativos. Conhecer fatos é também saber que juízos correspondem a eles, se eles são verdadeiros ou falsos. Esse saber decorre de uma pretensão de verdade, suscetível de crítica e de fundamentação. Ele produz crenças cuja racionalidade repousa na capacidade de dar razões, no contexto de justificação, o que leva à aceitabilidade racional. Visto da perspectiva objetivadora da 3ª pessoa, é um saber falível, mas da perspectiva dos participantes, ressalta-se sua aceitabilidade racional e não sua verdade. Esse saber pode ser exposto, pode ser aplicado, com ele aprende-se. Ele ancora-se na ação e na linguagem devido à estrutura proposicional. O saber se processa através de formas simbólicas, defronta-se com a realidade, é falível, leva a aprender com os erros, pode ser testado através de procedimentos experimentais.

O terceiro tipo de racionalidade é a **teleológica**, pela qual leva-se a cabo uma atividade com meios escolhidos e aplicados em conformidade com certo fim, que guiam a ação para o êxito. Demanda informação, processamento inteligente, modelos, atividades de pessoas com seus respectivos projetos. Nessas sentenças intencionais, o conteúdo semântico pode ser analisado sem levar em conta os fatores pragmáticos.

O quarto tipo é a **racionalidade comunicativa**. Diferentemente dos demais tipos, essa racionalidade produz **entendimento** através de

processos **intersubjetivos**, situa-se no **mundo da vida**, refere-se a um **mundo objetivo comum**. O uso comunicativo desdobra-se em três aspectos: a representação de estados de coisa, o estabelecimento de contacto e a expressão de intenções. A “fórmula” desse agir pode ser resumida como “**entender-se com alguém, a respeito de algo**”. O que se diz, o significado, não pode vir separado do uso, ou seja, de um ato de fala. O objetivo ilocucionário de um ato de fala é entender-se com alguém, obter a aceitação de um ouvinte. Todo ato de fala deve ser compreensível, sua pretensão de verdade pode ser sustentada pelo discurso, há uma relação interna entre a racionalidade de um ato de fala e sua possível justificação. Isso ocorre “somente no marco de argumentações nas quais as pretensões de validade sustentadas implicitamente com um ato de fala, só podem ser tematizadas e submetidas a exame, enquanto tais, através de razões” (2002, p. 108).

Habermas continua a sustentar a diferença estabelecida na TAC entre objetivos ilocucionários e intervenções no mundo, os primeiros levando a entendimento, e as últimas provocando efeitos perlocucionários, isto é, influência causal. O entendimento habita o *telos* da linguagem, leva o outro a se posicionar ante a oferta de um ato de fala e nisso difere das ações teleológicas. Um ato de fala diz respeito a razões, suas pretensões de validade quanto à verdade, correção normativa e veracidade, quando satisfeitas, dão credibilidade, e garantem um apoio à interação, à vida em sociedade, algo que os usos teleológico e epistemológico não permitem.

Também as sentenças enunciativas podem ser analisadas apenas pela semântica formal, pois requerem que se conheçam suas condições de verdade, às quais se podem assinalar valor de verdade. Já a força ilocucionária de um ato de fala assertórico, é pragmática, “**não** está intrinsecamente conectada com este tipo de sentenças usadas monologicamente” (2002, p. 110), isto é, com um uso epistêmico. Em outras palavras, na situação comunicativa, dialógica, um falante afirma ‘que p’, pretende obter concordância, seu uso não se limita à representação de um estado de coisa. Já no uso de uma sentença acerca de um estado de coisa, o falante não precisa argumentar com um auditório, nem precisa dar a entender que ele tem ‘p’ como verdadeira. O uso epistemológico difere do uso de um ato de fala afirmativo. Neste, a força assertórica leva o falante a tomar ‘p’ como verdadeira e pretender que o ouvinte a reconheça como tal.

Mas o meio comum a todas as ações é o lingüístico, todas elas se relacionam com a prática discursiva, pois ela dá apoio, credibilidade, eficácia. A própria linguagem tem a ver com a racionalidade das crenças, da ação, das expressões pessoais, cujo contexto é o mundo da vida com suas práticas formando uma rede de tradições, usos, costumes, competências, meios técnicos, etc., que servem para solucionar problemas. Ou seja, o mundo da vida é constituído pela linguagem. Nossas formas de vida “constituem o fundo mais ou menos ‘favorável’ para o estabelecimento de procedimentos discursivos e o desenvolvimento de capacidades reflexivas. Por aí podem fomentar as capacidades para solucionar problemas; capacidades que, por sua vez, possibilitam crenças, ações, comunicações racionais” (2002, p. 125).

2.º A epistemologia após o giro lingüístico-pragmático

A linguagem estrutura gramaticalmente e organiza categoricamente a compreensão de fundo que a comunicação lingüística tem do mundo da vida e com isso possibilita conduta racional. Essa conduta faz parte do próprio mundo da vida, portanto, não pode ser vista de fora através de visão totalizadora. A linguagem articula o mundo da vida que serve como horizonte para interpretações, que são experimentadas, são alvo do entendimento e meio para o aprendizado. Isto porque a estrutura epistêmica dos enunciados abre o mundo através das linguagens naturais, cuja semântica lógica vem explicitada nas atitudes proposicionais que estruturam a ação racional. A racionalidade comunicativa estruturada nas práticas lingüísticas e nas pretensões de validade dos atos de fala proporciona um saber interpretativo, ele próprio lingüístico, que abre o mundo para a comunidade de fala. Trata-se de um saber suscetível de revisão e de interpretação, que favorece o aprendizado e que renova o saber de fundo, prévio à linguagem. Temos três níveis: o da articulação lingüística do mundo da vida; a *práxis* de entendimento no mundo da vida; o mundo objetivo como “totalidade das entidades sobre as quais se diz algo e que os participantes na comunicação pressupõem formalmente” (2002, p. 127).

Habermas enfatiza que “apenas o giro lingüístico-pragmático efetuado em sua justa medida permite descarregar a força articuladora e constituinte de mundo própria da linguagem, de qualquer pretensão de **conhecimento**” (2002, p. 128). Trata-se de uma abertura lingüística, complementada com a ação racional de sujeitos falíveis, capazes de aprender. Assim a razão (*Vernunft*) constitui-se de pretensões de validade e pressupostos pragmáticos formais que abrem um tipo de saber lingüístico

sobre o mundo. Este saber não pode alçar à totalidade, ele faz parte das comunidades de comunicação no contexto do mundo da vida. Essa razão comunicativa deve ser capaz de produzir uma “moderada ‘transcendência de dentro’ que faça justiça ao caráter irrefutavelmente incondicionado do que é tido por verdadeiro e do que deve ser” (2002, p. 128).

A semântica veritativa de Frege e Wittgenstein (*Tractatus*) é redirecionada pela semântica pragmática, pois nos atos ilocucionários há que se levar em conta a aceitabilidade e suas conseqüências para a ação. O destinatário precisa reconhecer as pretensões de validade e aceitar um ato de fala como válido, com a exceção daqueles que dispensam o contexto normativo. O uso comunicativo da linguagem requer: linguagem comum, situação que os participantes podem examinar, compreensão de fundo intersubjetivamente compartilhada, aceitação ou não de pressupostos da enunciação, entendimento acerca de algo no mundo, reconhecimento das pretensões de validade que um falante em situação de discurso levanta.

A semântica veritativa detinha-se no conhecimento das condições necessárias para aceitar a validade das enunciações. Já uma teoria pragmática do significado, requer não o conceito de “verdade”, mas sim o de “validade”, que equivale a “aceitabilidade racional”, ou seja, para haver compreensão, as condições pragmáticas orientam-se pela validade das emissões, o que implica saber como se poderia utilizar uma expressão lingüística para entender-se com alguém acerca de algo. As razões aludidas efetivam a pretensão de validade, sem a qual **não se compreende** um ato de fala. Tanto para o sucesso ilocucionário como para o sucesso perlocucionário, é preciso que haja compreensão do ato de fala utilizado, das razões que o falante levanta.

Há três fatores que constituem o novo paradigma no que diz respeito ao conhecimento, todos os três imprescindíveis e articulados entre si. São eles: a exposição do mundo, a comunicação e a ação. Para chegar a eles, é preciso considerar a linguagem como visando ao entendimento, ou seja, a virada lingüístico-pragmática. Há uma “triangulação” entre a expressão lingüística como exposição e como ato comunicativo, o mundo e o destinatário. A filosofia analítica ainda encontra-se presa, mesmo depois da virada lingüística, ao

primado da asserção e de sua função expositiva. A tradição da semântica veritativa fundada por Frege, do empirismo lógico de Russell e do Círculo de Viena, as teorias do significado de Quine até Davidson, e

de Sellars até Brandom, partem todas elas da base de que a análise da linguagem deve tratar a asserção ou a afirmação como o caso paradigmático. Se deixarmos de lado as importantes exceções do último Wittgenstein e seus nada ortodoxos discípulos (como Georg Henrik von Wright), a filosofia analítica manteve-se como uma continuação da teoria do conhecimento por outros meios (2002, p. 11).

A comunicação veicula não apenas o pensamento ('p'), mas o fato ('que p'), isto é, aquilo que o locutor pensa, precisa ser compartilhado pelo seu interlocutor, ambos devem compartilhar a pretensão de que o objetivo ilocucionário de um ato de fala seja atingido, juntamente com a função cognitiva. A função cognitiva é preenchida se ambos podem reconhecer as condições que fazem uma sentença ser verdadeira, sua justificação pública, e sua aceitabilidade racional. A verdade não está restrita ao conteúdo proposicional, ela está ligada a razões que são a condição para a assertibilidade, ou como diz Habermas,

entender uma expressão significa saber como alguém **poderia** servir-se dela para entender-se com alguém sobre algo. Mas se só podemos entender uma sentença partindo das condições de seu uso em enunciados racionalmente aceitáveis, deve haver um vínculo **interno** entre a função expositiva da linguagem e as condições que determinam seu sucesso na comunicação (2002, p. 13).

O pragmatismo formal de Habermas pretende dar conta da função lingüística de validar conteúdos epistêmicos, sem, todavia, dar prioridade ao aspecto teorético. Não se limita à função terapêutica (Wittgenstein), e nem aspira a uma função ontológica, (hermenêutica heideggeriana). A abertura para o mundo operada pela linguagem está vinculada a interesses, como Habermas já mostrara em *Conhecimento e Interesse*. Ao longo de sua obra ele ocupou-se com a TAC, e deixou em segundo plano os fatores epistêmicos, as condições transcendentais do conhecimento. Sua atual intenção atual é retornar ao primeiro tema, o do conhecimento, através da teoria da linguagem (TAC), ao mesmo tempo em que reconhece que essa mesma teoria deixou pendente o problema epistemológico. Sua atenção havia se voltado para uma teoria da linguagem e da ação, numa perspectiva sociológica. A função expositiva da linguagem ficara à margem. Em *Verdade e Justificação* aborda a função expositiva, mas nos quadros da TAC, pois todas as funções da linguagem são igualmente importantes, a relação da primeira com a segunda pessoa,

isto é, interlocutores que se posicionam quanto às pretensões de validade, é indispensável.

As condições necessárias e universais para haver uma experiência são, para Kant, transcendentais, *a priori*. Após a virada pragmática, essas condições são as de fato requeridas para as práticas ou operações fundamentais. Se elas puderem ser substituídas, o serão por algo com função semelhante. No lugar de um sujeito auto-referente e dos juízos *a priori* que decalcam a experiência, há as práticas pelas quais saberes se efetuem e sujeitos capazes de linguagem e de ação produzem resultados, através “de orações gramaticais, objetos geométricos, atos de fala, textos, cálculos numéricos, cadeias lógicas de enunciados, ações, relações sociais ou interações, isto é, trata-se em geral de tipos elementares de condutas regidas por regras” (2002, p. 20). Wittgenstein mostra que em nossas formas de vida seguimos regras, sem necessidade de tomar consciência desses procedimentos. Habermas concorda com essa forma “holística” de ver esse saber prático, saber voltado para o uso.

Mas, diferentemente de Wittgenstein, a investigação transcendental, após o giro lingüístico-pragmático, dirige-se aos traços invariantes dessas práticas, que, em sua multiplicidade histórica, se fazem presentes nas formas de vida socioculturais. As ações são guiadas pela experiência, nas lidas com o mundo, ao qual se tem acesso pela linguagem, e não pela faculdade subjetiva da sensibilidade. Cai o “mito do dado”, o acesso a si e ao mundo depende da linguagem, não é mais possível apelar para a experiência dos sentidos como fonte imediata de conhecimento e critério de certeza. O material recolhido pela experiência precisa ser analisado, e as sensações não são cruas, elas são interpretadas.

O sujeito atua, age com relação ao mundo, não se limita a representá-lo pela mente cognitiva. A realidade é algo com que se lida, quando ela foge ao controle, as crenças se abalam, dando novo rumo ao material coletado pela experiência. A autoridade epistêmica dos sentidos permanece insubstituível, porém quando o mundo diz “não”, entram em cena discursos que fornecem a interpretação correta da situação. A descrição do fenômeno que se quer explicar, ou seja, **o processo de conhecimento, não é constituído pelos juízos relacionados ao material empírico**, como se pensara na tradição gnoseológica, mas sim por reconstruções que resolvem problemas decorrentes das variadas práticas ou lidas com o mundo. Na medida em que são ou não bem-sucedidas,

levam ou não a convicções e crenças, também falíveis e sujeitas à revisão. “De um ponto de vista pragmático, os ‘conhecimentos’ se produzem, pois, a partir do processamento inteligente dos **enganos** e fracassos experimentados realizativamente”, resume Habermas (2002, p. 22).

A teoria do conhecimento recebe uma nova função, que não se detém na etapa prévia das sensações, organizadas como percepção e que fornecem conteúdo aos juízos. Ela deve explicar todo um processo de aprendizagem, a ação é guiada pela problematização do mundo através de práticas. Essas se concretizam em formas de vida cujos problemas e soluções, requerem muitas vezes uma lida epistemológica com o mundo. Desse modo os fatores epistêmicos acabam penetrando as estruturas que sustentam o mundo da vida, ao qual irá se reportar à questão transcendental.

No mundo da vida há ações guiadas por regras, que servem à comunicação e à asserção (função expositiva da linguagem). Ações lingüísticas e ações não-lingüísticas têm um conteúdo proposicional, as primeiras para realizar objetivos ilocucionários, as últimas para obterem êxito em sua intervenção no mundo. Há também as ações sociais, pelas quais os agentes se comportam comunicativamente, levando em conta regras normativas, e, finalmente, as ações não-sociais, de cunho estratégico. Há regras normativas que dizem respeito a ações sociais e regras conceptuais (por exemplo, mensuração, cálculo...) cujos efeitos intrínsecos ligam-se ao mundo natural, material, concreto. Elas se diferenciam das ações simbólicas que servem para referir-se ao mundo.

Habermas faz convergirem a razão teórica e a razão prática. Sua posição favorável à herança do pragmatismo norte-americano, ao aprendizado por meio de experiências inovadoras (Piaget), juntamente com as interações lingüísticas pelos jogos de linguagem gramaticalmente regulados (2º Wittgenstein), o conduzem ao pragmatismo formal, contrário ao logocentrismo. Os estados de consciência acompanham as mudanças progressivas de nosso mundo da vida lingüisticamente estruturado, o que torna compreensível a própria natureza e o papel das ciências naturais, responsáveis por diversos novos tipos de conceitos e crenças. Estas, muitas vezes servem aos processos de aprendizagem, que a própria relação linguagem/realidade produz. O interesse que guia as ciências é aquele de “sujeitos capazes de linguagem e de ação, de reconhecer na história natural seu **próprio** processo de formação” (2002, p. 166). Importam não os entes em sua totalidade, não o movimento do conceito,

mas os esforços comunicativos realizados no mundo da vida “constituído intersubjetivamente”. O universo cognitivo está inserido no mundo da vida, no mundo social estruturado pela multiplicidade dos atos de fala e das diversas práticas.

Nas intervenções práticas no mundo, o saber tecnológico permite uma lida eficaz com o entorno. Esse saber pode falhar, se a tecnologia for inadequada ou não for corretamente aplicada. Esses erros decorrem de um saber empírico, servem de teste para o saber objetivo. De modo que, para lidar com sucesso no mundo, para intervir nele com eficácia, nos servimos de atos de referência e do conteúdo veritativo dos enunciados. A referência eficaz aos objetos está ligada à referência semântica que permite nomear, classificar, dizer algo acerca do mundo. As dificuldades práticas põem em jogo pressuposições pragmáticas, tanto para atuar diretamente com as coisas, como para comunicar estados de coisa, pois ambas as ações “pressupõem um mundo objetivo como totalidade de objetos que podem ser tratados e enunciados sob a forma de juízos”, explica Habermas (2002, p. 25). Em outras palavras, o mundo está ao dispor tanto para a ação instrumental como para a ação comunicativa, e pode ser a qualquer momento objetivado, referido. Pode ser que a pretensão de verdade dos enunciados seja questionada. Nesse momento, é preciso argumentar, dar razões. A resistência do mundo, seus fatos-problema levam a questionamentos e ao aprendizado. O discurso processa cognitivamente os problemas postos pelo mundo prático, utilizando recursos extraídos do mundo da vida.

Há, portanto, uma relação vertical de referência aos objetos e situações prático/instrumentais, e uma relação em que a referência é semântica, horizontal: os falantes confrontam uns com os outros seus enunciados acerca de fatos (intersubjetividade), situados num mundo da vida compartilhado objetivamente. No lugar de um sujeito transcendental que está diante de um mundo de objetos, constituído por ele mesmo, há sujeitos que, em suas práticas, se referem a algo no mundo objetivo, a partir de um horizonte comum. O mundo objetivado pela ação ou pela comunicação é pressuposto como o mesmo, em sua existência independente e objetiva. A facticidade desse mundo desafia, limita, provoca, favorece, impede nosso pensar e nosso agir.

Nas filosofias da consciência prevalece uma dicotomia entre empírico e transcendental. Essa dicotomia desaparece no modelo pós-metafísico, no paradigma da intersubjetividade, para os quais há as inter-

pretações dos participantes no processo de compreensão, e a percepção de objetos do ponto de vista do observador. Mesmo este depende “das regras próprias do mundo da vida [que] só se abrem para a compreensão hermenêutica de um participante que adotar uma atitude realizativa” (2002, p. 26). Seguir uma regra tem um caráter normativo, já a observação está ligada a regularidades empíricas. O uso comunicativo da linguagem dá-se nas perspectivas dos participantes, depende de uma rede de práticas do mundo da vida, cujas estruturas simbólicas se determinam pela linguagem. As regularidades empíricas são vistas na perspectiva de um observador, na perspectiva da 3ª pessoa. Não há uma oposição entre empírico e transcendental, mas, ao mesmo tempo, o pragmatismo professado por Habermas não precisa “renunciar à problemática do transcendental” (2002, p. 27) como faz o pragmatismo de Dewey e a concepção de Wittgenstein de jogos de linguagem.

O entendimento requer idealizações, regras transcendentais requeridas pelo próprio mundo da vida. Para Kant o transcendental diz respeito ao entendimento, que é um recurso da razão pura, de um eu transcendental. Para Habermas é um recurso presente em formas de vida culturais. Não é possível uma objetividade universal e necessária para o conhecimento. A objetividade resulta de necessidades da experiência e de exercício lingüístico com suas pretensões de validade. Essas pretensões à verdade, à normatividade e à veracidade é que são os fatores transcendentais e seu solo é a facticidade do mundo da vida. Assim, o acesso ao mundo pelo conhecimento decorre de condições transcendentais que se alojam no próprio mundo. Essa compreensão deflacionada do transcendental, evita o ceticismo de uma concepção em que o acesso cognitivo ao mundo depende de estruturas mentais, pois não se poderá nunca saber com certeza se há ou não correspondência entre a mente que conhece e o mundo conhecido. Evita igualmente o idealismo kantiano, para o qual a subjetividade, cuja “natureza” é geral, por assim dizer, sem solo (trata-se de uma faculdade *a priori*), cria de modo transcendental todos os objetos da experiência possível, o que garante a objetividade.

Habermas rejeita a incomensurabilidade, a concepção contextualista radical. Para os contextualistas radicais, como Kuhn e Rorty, cada cultura, cada forma de vida teria características próprias, peculiares, não há medida comum (comensuração) entre elas. Habermas entende que os traços transcendentais são estendidos a todas as culturas, fazem parte

de todas as formas de vida socioculturais, são, portanto universais. É o caso das estruturas lingüísticas, da forma proposicional e do modo como se usam atos ilocucionários, regras epistêmicas para a atuação no mundo e para sua compreensão, exigências da razão instrumental. Mas universalidade não significa necessidade, pois as condições transcendentais para o acesso ao mundo, pertencem ao mundo, decorrem de práticas instrumentais aprendidas.

Habermas critica o modelo representacionista, pois o conhecimento é ação inteligente e a função expositiva da linguagem não se confunde com o pensamento que representa objetos ou fatos. A função expositiva funciona num contexto de justificação discursiva e decorre de experiências que são fruto da ação. A mente limitada à função de representar, não teria como dar conta da correção de erros, da argumentação em que pontos de vista acerca de situações são trocados entre os participantes. Estes, por sua vez, passaram por processos de aprendizagem. O que ocorre, o que é o caso, pode ser dito em enunciados verdadeiros. O mundo objetivo fornece um sistema de referências possíveis, os fatos são encadeados através de estruturas transcendentais, resultado de aprendizagem. Essa aprendizagem, por sua vez, gera as estruturas de nossas formas de vida.

Vem daí a proposta de um naturalismo mitigado e de um realismo pragmático. Na lida com o mundo, certos objetos resistem, nossa prática esbarra com a facticidade. Assim, Habermas propõe um naturalismo fraco, capaz de manter a diferença **transcendental** entre esse mundo da facticidade e o mundo das relações humanas culturalmente produzidas (“intramundo”). Os planos interno e externo se conectam através de um plano metateórico, que mostra a continuidade entre natureza e cultura. Há níveis cada vez mais complexos de aprendizagem, estes geram estruturas transcendentais de aprendizagem, preenchidos com conteúdo cognitivo. Esse naturalismo não darwiniano, não reducionista, leva em conta os processos de aprendizagem e não renuncia à universalidade de procedimentos pragmáticos que resultaram no mundo objetivo. O mundo foi sendo objetivado, construído, constituído, ajustado, para dar conta das circunstâncias e necessidades próprias da evolução cultural e antropológica. Sem esses processos não haveria incremento de saber, nem experiências com o mundo objetivo, nem enunciados acerca do mundo objetivo, com valor cognitivo. Esse valor não se reduz à experiência direta, nem ao comportamento. Nem mesmo o comportamento

pode ser reduzido a uma explicação naturalística. Em outras palavras, as condições transcendentais, num sentido fraco, decorrem de um horizonte de conhecimentos indispensáveis, que não são fruto da representação neutra do mundo e nem de um processo causal de aquisição de conhecimento. A versão forte do naturalismo acentua a evolução do aprendizado como decorrência das capacidades do cérebro humano, ao passo que Habermas considera primordiais as práticas do mundo da vida.

Pode-se dizer que Habermas adota um “pragmatismo de estilo kantiano”, um realismo sem o representacionismo das filosofias da consciência. Seu modelo é o da filosofia da linguagem. Nossa capacidade para o conhecimento (*Erkenntnisfähigkeit*) não pode mais ser analisada sem considerar nossa capacidade para a linguagem e para a ação (*Sprach und Handlungsfähigkeit*). O acesso à realidade é obra de nossas formas de vida, o papel da linguagem assemelha-se ao papel das formas puras *a priori* para aceder à realidade. Para Habermas a linguagem é algo forte o bastante

para atribuir às condições intersubjetivas da interpretação e do entendimento lingüístico o papel transcendental que Kant havia reservado para as condições subjetivas necessárias à experiência objetiva. Em lugar da subjetividade transcendental da consciência, aparece a intersubjetividade destrancendentalizada do mundo da vida (2002, p. 40).

Essa “epistemologia realista” é, segundo Habermas, a única capaz de conceber **um mundo objetivo acessível intersubjetivamente**, que atende a dois requisitos: o epistêmico, decorrente do horizonte do mundo da vida articulado pela linguagem, e o ontológico, a realidade independente da linguagem limita a prática. Considerar que entre realismo e nominalismo há uma alternativa, que eles se excluem mutuamente, leva a acentuar indevidamente o modelo anterior à virada lingüística: ou o mundo consta de objetos ou de proposições, ou seja, a totalidade dos fatos consiste no mundo realisticamente estruturado pelas proposições (realismo) -, ou bem os objetos cuja existência está fora da linguagem, determinam a possibilidade de enunciar fatos (nominalismo). Apenas se isso significar que os fatos não são algo pronto, acabado, exterior, localizado no mundo, é que o nominalismo faz sentido. A “existência” de estados de coisa não está dada no mundo, ela se dá através de enunciados assertivos, que proporcionam validade veritativa (*Wahrheitsgeltung*) às sentenças. Essa validade veritativa tem que ser comprovada através da linguagem. Evidentemente, os fatos dizem respeito a objetos extralin-

güísticos, referidos pela linguagem. Mas a própria validade é algo distinto da existência, em qualquer sentido do termo, dos objetos. Estes precisam ser **ditos** por meio de enunciados. Por isso Habermas rejeita o realismo conceptual, para o qual o próprio mundo, em si, é dito nas proposições, que é uma volta à metafísica neopositivista do dado.

Epistemologicamente, um mundo constituído de forma homóloga aos enunciados, como propõe o realismo, reduz a experiência à percepção sensorial. Ora, a experiência é feita por indivíduos socializados, que entram em contato com o mundo de forma criativa, inteligente, tendo em vista a solução de problemas, visando êxito. Com isso, os processos de aprendizagem avançam.

A teoria da figuração e a semântica veritativa não levam em conta a relação entre a construção e a experiência, por isso não dão conta do falibilismo, quer dizer, o mundo pode surpreender e frustrar expectativas. Os objetos não são algo inerte, mas pontos de apoio que estimulam certo modo de situá-los ou concatená-los em fatos. O mundo nos informa sob forma lingüística, sendo as fontes de informação diversas e variadas, dependem do tipo de experiência que as nossas formas de vida requerem. Habermas propõe uma divisão de trabalho entre o realismo e o nominalismo em matéria de ontologia, pois o saber é permanentemente revisado, o acesso ao mundo é participante. Há o mundo da vida e junto a ele, as atitudes objetivantes, aquelas que melhor comprovam hipóteses. O mundo é conceptualizado como totalidade de coisas, no e pelo contato linguagem/mundo. A referência a objetos independentes da linguagem advém da própria prática lingüística, que pragmaticamente falando, forma um sistema comum de referências a objetos, sendo esses sistemas (nomes, classificações, etc.) imprescindíveis para a ciência e para a vida cotidiana, como mostrou Putnam.

Essa concepção de referência tem a vantagem de não postular a mudança do fenômeno quando este é submetido a descrições variadas ou explicações realizadas através de certas condições epistêmicas. Ou seja, as descrições são dadas por diferentes paradigmas ou marcos teóricos acerca de um mundo de objetos que é independente dessas descrições. Esses paradigmas têm uma função transcendental, conduzem a aprendizagem em certa direção, acompanham as mudanças epistêmicas. As designações estabilizam conceitos, as referências semânticas estão enraizadas nas práticas de comunicação cotidianas. As condições para uma referência bem-sucedida não são as mesmas que as condições de

verdade de uma proposição precisam satisfazer. Desse modo, a fim de sustentar um sentido não-epistêmico, mas ainda assim realista para a verdade, o recurso à referência não basta. Isso porque o acesso à realidade se dá através de condições epistêmicas, acerca das quais cabe exigir condições de verdade. Estas, por sua vez, são homologas por razões, assentadas por processos discursivos.

3.º Verdade e justificação

Para sair desse círculo, Habermas propõe um realismo pós-metafísico, não-representacionista, para o qual o fato de a experiência ser estruturada e a realidade ser impregnada lingüisticamente não respalda o contextualismo radical, ao modo de Rorty. Isso porque, além de pressupostos epistemológicos realistas, as pretensões de validez que transcendem o contexto, mudam sempre que há mudanças nos contextos. O que é decorrente de processos de aprendizagem e não de princípios ou categorias puros, *a priori*. Um enunciado verdadeiro, sob pressupostos pragmáticos sérios, resiste a refutações, quer dizer “pode ser justificado em uma situação epistêmica ideal” (2002, p. 47). A referência transcende a linguagem, mas a verdade é imanente à linguagem. Habermas defendera um conceito discursivo de verdade, procedimental. A verdade está inserida em práticas argumentativas, depende de condições como sinceridade, abertura, caráter público, direitos eqüitativos, relevância, enfim, pretensões de validez que transcendem o contexto. Esse conceito discursivo de verdade dá conta de duas condições: sua obtenção não decorre da pura evidência, mas de razões justificadas; a prática comunicativa idealiza procedimentos para todas as vozes, a verdade que o falante pretende para seu enunciado, transcende o contexto.

Para Habermas a intersubjetividade não é uma convergência observável de pensamentos, mas decorre do mundo da vida compartilhado e aberto pela linguagem. O giro pragmático concebe que há um mundo independente de nossas descrições. Como diz Wittgenstein, quem duvidar de tudo, chega no máximo à dúvida, cujo jogo pressupõe a certeza. O saber é falível, requer justificação, a certeza é obtida por práticas públicas de justificação. A validez de enunciados falíveis passa pelo discurso público. O problema é que esse processo produz o que é aceitável razoavelmente. **Como fica a verdade de um enunciado, é possível isolá-la do contexto de justificação?** Se não podemos transcender nosso horizonte lingüístico de crenças justificadas, como compatibilizar essa questão “com a intuição de que os enunciados verdadeiros se ajustam aos fatos?” (2002, p. 237).

Habermas distingue entre a assertibilidade racional, fruto dos processos discursivos de justificação, de um lado, e a verdade, de outro lado. Os procedimentos argumentativos requerem conteúdos proposicionais lançados em direção ao mundo objetivo, que preenchem os atos de fala com conteúdo proposicional. Ou seja, ao lado dos processos de justificação, há a verdade obtida pelo discurso, que lança sobre a realidade objetiva, os recursos semânticos capazes de objetivar o mundo a respeito do qual os falantes fazem referência. Os conteúdos veritativos pedem que o aspecto semântico seja considerado o meio para o acordo com relação aos fatos. Tanto para o saber incrementar-se, como para a ação no mundo efetivar-se, para a ação comunicativa tomar efeito, para os projetos pessoais ganharem sentido, essa face de Jano voltada à realidade (que é lingüisticamente constituída) proporciona o acerto entre os interlocutores acerca do mundo objetivado. A outra face é constituída pelos processos argumentativos, pelos atos de fala com pretensão de validade criticável. O recurso à **semântica veritativa após a virada pragmática**, segundo Habermas, posiciona o filósofo como efetivo colaborador do cientista, nas mais diversas áreas. Desse modo, uma teoria da verdade discursiva, deve levar em conta não só os procedimentos da justificação, mas também a necessidade epistemológica de “contrair laços” com a realidade, sendo esta objetivada pelo discurso.

Essa virada semântica dentro do giro lingüístico-pragmático, reafirma o compromisso de Habermas com os ideais da modernidade, sem o risco de permanecer nos limites da subjetividade (idealismo) ou da sentença analítica (realismo empírico). Habermas rejeita o contextualismo radical, o conservadorismo político, a éticas existenciais, e uma visão de sociedade inteiramente colonizada, disciplinada. O pessimismo, o ceticismo e o relativismo das concepções pós-modernas encontram em Habermas um crítico coerente e consistente.

Atender à verdade, em sua versão epistêmica, era dar conta de sua validade tridimensional, vale para nós, um auditório ampliado pelo debate, que incorpora a dimensão social da argumentação, e, ao mesmo tempo, tudo aquilo que os participantes trouxeram como contribuição para a demonstração da validade de uma proposição. Habermas quer evitar, no entanto, que verdade seja confundida com os processos de justificação. A assertibilidade racional sob condições ideais é um conceito diferente do conceito de verdade. Um enunciado não pode perder a propriedade da verdade, as razões pragmáticas não bastam para susten-

tar o sentido lógico da validade, elas não são concludentes. Habermas reconsidera seu conceito de verdade, o conceito discursivo de aceitabilidade racional é mantido, mas correlaciona-se à propriedade de verdade que um enunciado não pode deixar de satisfazer. Ainda assim, o acesso à verdade permanece sendo discursivo. Os pressupostos comunicativos da *práxis* argumentativa conduzem à formação imparcial dos juízos, a argumentação é um meio para acercar-se da verdade, as pretensões de validade devem ser examinadas, o discurso é o filtro para estabelecer condições de verdade para crenças empíricas. Há crenças básicas para a ação, estas levam a práticas do mundo da vida, em que há segurança quanto a sua verdade.

Entre verdade e justificação não há “um nexo **conceptualmente indissolúvel**” (2002, p. 50). Há crenças e certezas do mundo da vida confiáveis quanto a sua verdade. No trato cotidiano com o mundo, formam-se expectativas, e só se questiona essas crenças quando elas falham. Se uma pretensão de validade torna-se discutível, argumenta-se pró ou contra, a validade dos enunciados é tema para debate, aduzem-se razões. Deste modo, o discurso e a ação de um lado, e a verdade, de outro lado, têm **funções** distintas. A ação que visa sucesso depende de crenças tidas como verdadeiras, e o discurso com sua pretensão de verdade, leva a ação comunicativa a supor um mundo objetivo de coisas que manipulamos e situações acerca das quais fazemos juízos.

As pretensões de validade tratadas pelo discurso encontram “um ponto de referência que transcende a justificação” (2002, p. 51). Os falantes pretendem uma verdade que transcenda a justificação. Como esta não conduz diretamente às condições de verdade, pois as pretensões de validade dependem de boas razões, as condições de verdade podem ser obtidas pelo questionamento da verdade ou falsidade dos enunciados. Com isso, o conceito de verdade aproxima-se do conceito de aceitabilidade racional. A questão é se o acordo produzido leva a aceitar a pretensão à verdade de ‘p’, que foi bem justificada, ou puramente à verdade de ‘p’. Esse impasse se resolve pelo modo como o discurso é usado.

O uso cotidiano do discurso carrega uma compreensão de base acerca do mundo, e os argumentos são necessários quando as práticas fracassam. Ao atingir-se novamente o estágio de confiança nas crenças, não é mais preciso argumentar e nem questionar a pretensão de verdade, a ação volta ao trato direto com o mundo. O fundamento racional para ir do discurso à ação depende de as razões serem convincentes, e a

verdade acerca das crenças empíricas se faz mais produtiva quando o estoque de crenças e sua aquisição racional se conectam. Para uma crença se tornar um saber, as razões para a validade de 'que p' devem indicar um aprendizado. A aprendizagem não fornece um nexó legitimador entre o saber e sua aquisição. As crenças produzem certeza, e o saber não. O que é vantajoso, pois o saber deve e pode ser revisto, é falível, resulta de sujeitos aptos a lidar com ele reflexivamente, justificá-lo construtivamente através de discursos e aplicá-lo produtivamente.

A verdade para o pragmatismo formal está relacionada ao pressuposto do aprendizado permanente, validável, falível e progressivo. A referência decorre da necessidade de reconhecer as mesmas entidades sob descrições diferentes, o que permite aprender com o mundo. As regras semânticas estabelecem condições de verdade para um enunciado, e isto está relacionado com os limites impostos pela realidade, que fazem verdadeiro um enunciado. Que sentido faz afirmar o enunciado "chove agora", se agora não chove? "Só podemos explicar o que é um fato com a ajuda da verdade de um enunciado sobre fatos; e o que é real só podemos explicar em termos do que é verdade", resume Habermas (2002, p. 237). Ou seja, a verdade de crenças, só pode ser explicada por meio de outras crenças e sentenças. Trata-se de um conceito antifundacionalista de conhecimento e de um conceito holista de justificação. Não há enunciados básicos, protocolares que possam ser confrontados com a realidade e que sirvam de base empírica (mito do dado). A justificação implica aceitação de algo, a linguagem e as crenças fornecem os critérios de coerência de nossas afirmações, mas isso não basta para a obter verdade. Nem por isso ela decorre da correspondência de um enunciado com algo no mundo, pois para fazer o teste da correspondência, teríamos que sair da linguagem usando a própria linguagem. Para sair desse impasse, o paradigma lingüístico propõe que o mundo não pode ser "inspecionado" sem a linguagem, mas há os referentes crus, não interpretados pela linguagem. Só há validade incondicional se o uso de enunciados com propriedade de ser verdadeiros puderem ser falsificados, o que **não** se dá pelo critério de coerência entre enunciados bem justificados.

A pretensão à verdade não se reduz aos processos de justificação, mas sem esses processos a evidência não tem como ser asseverada. Se precisamos de um conhecimento do mundo objetivo, a verdade de nossas crenças sobre o mundo deve ser independente de nossas crenças. Elas são justificadas com apoio de outras crenças. A relação entre verda-

de e justificação decorre de um uso da linguagem pela ação humana no mundo, por isso não há o risco de voltar ao dualismo interior/exterior. Os atos de fala e a ação instrumental são obra de sujeitos que interagem e atuam no mundo, e que já estão em contacto com as coisas sobre as quais eles enunciam algo. Desse modo, a relação interna entre verdade e justificação decorre de certas práticas, imprescindíveis, que se dão no espaço público, através de processos lingüísticos intersubjetivos, nos quais o mundo objetivo, independente da linguagem, se presta aos processos de cooperação e entendimento. Habermas deflaciona o conceito de verdade. Não há porque fundar, explicitar, buscar a essência da verdade. Não há pretensões metafísicas. Habermas conduz a questão da relação entre verdade e justificação, pela perspectiva pragmática que aponta na direção de um realismo moderado.

O conceito de significado como verdade dos neopositivistas, como relação entre expressões de uma linguagem objeto e uma metalinguagem, pressupõe que na formulação da sentença seu o significado já aparece. Esse problema é contornado se a verdade tomar forma no discurso que usa predicados de verdade, e se mostrarmos que o significado provém do uso de um jogo de linguagem. Na prática cotidiana a verdade não é propriedade semântica de uma sentença, ela tem um papel pragmático, que não dilui a diferença entre “ser verdadeiro” e “ter por verdadeiro”. O conceito realista moderado, deflacionado, mostra a verdade ligada às certezas da ação e à assertibilidade justificada pelo discurso, em meio à rede de práticas que são meio para a ação, das quais surgem temas para a discussão. O discurso argumentativo dispõe de enunciados hipotéticos que verificam ou certificam se a pretensão à verdade controvertida, pode ou não ser satisfeita. Já nos primeiros delineamentos da TAC, Habermas propõe a busca cooperativa da verdade. A busca de razões e de pretensões de verdade justificáveis decorre da ação que precisa de argumentos hipotéticos (se fizer A, quais serão os resultados?) que o discurso examina. O passo seguinte é aceitar como verdades bem assentadas, as que favorecem a ação. Aceitar sem reserva como verdadeira uma afirmação justificada, mostra que a confiança na verdade **não** depende do contexto, do contrário a argumentação não teria como dirimir dúvidas, eliminar o que perturba a certeza que antes se tinha. Não há como agir sem que as decisões encontrem pontos de sustentação confiáveis.

Por isso, o valor ilocucionário de uma afirmação não pode sus-

tentar-se apenas através de certezas para a ação ou de asserções bem justificadas. Esse valor precisa de um sentido forte de saber e verdade, ou seja, depende de um conceito epistêmico de verdade, mas que é “armado” pragmaticamente. Habermas considera as “propriedades formais e processuais das práticas de justificação que se estendem a **todas** as culturas” (2002, p. 248). As pressuposições pragmáticas devem ter um conteúdo contrafático, quer dizer, as razões invocadas convencem não por imposição, mas por se mostrarem eficazes, favorecerem práticas legítimas, serem acessíveis à participação pública e sem coação, reque-rendo sinceridade de propósitos. Evidentemente, trata-se de condições difíceis de serem alcançadas.

No discurso, os enunciados verdadeiros resistem à impregnação de interesses alheios à questão em foco, não têm limite temporal, social ou espacial, podem ser defendidos com argumentos em todos os contextos possíveis. Essa teoria discursiva da verdade, afirma que “um enunciado é verdadeiro se, sob condições fortes de um discurso racional, pode resistir a todas as tentativas de refutação” (2002, p. 249). Não esquecer que se trata de uma pretensão de verdade, em que as condições de verdade de ‘p’ são satisfeitas, condições estas interpretadas. Por isso a verdade não tem valor epistêmico, ela não é reprodução de fatos, é preciso que ela seja justificada pelo discurso, pela interpretação que se faz dos argumentos pró ou contra. Não vale para sempre, leva em conta as limitações etnocêntricas. O discurso está inserido no mundo da vida, e sujeitos capazes de linguagem e de ação, em sua socialização precisam de certezas para a ação. A afirmação de uma proposição serve à ação, às realizações, e isso só se dá se a proposição for tomada como verdadeira incondicionalmente. O que não exclui poder repensá-la. Nossa mente finita satisfaz-se com a verdade que passa pelo filtro da aceitabilidade racional. Reflexivamente não é possível aceitar o conceito não discursivo de verdade, pois todo enunciado é suscetível de revisão. O nexos interno entre verdade e justificação se coloca nesse nível, reflexivo. A resposta a este problema vem da relação entre ação e discurso.

Conclusões

Um enunciado justificado pelas práticas intersubjetivas pode ser mantido como verdadeiro, se argumentos contrários não forem obstácu-

lo para a ação. O lugar dos enunciados verdadeiros não é a mente que representa a realidade, mas o mundo da vida intersubjetivamente compartilhado, que ensina a referência a algo no único mundo objetivo, quer dizer, comum a todos. Nos contatos com este mundo, é preciso ser realista, assim os jogos de linguagem e as práticas cotidianas são críveis, confiáveis. Esse mundo objetivo pode ser questionado nos discursos, por meio de argumentos. Estes se orientam pela verdade, o que mantém a diferença entre crer e saber, apoiada no uso comunicativo da linguagem. No mundo da vida, os conceitos de verdade e saber são imprescindíveis, funcionam como um ancoradouro que transcende a justificação e mostram que se pode errar.

A ação cooperativa funciona melhor se favorece convicções relacionadas ao mundo objetivo. O entendimento usa o discurso, que examina pretensões de validade controvertidas, cujo reconhecimento ou rejeição depende de razões. Aprendemos com ambos os processos, cuja face é dupla. Como vimos, Habermas compara esse processo com o rosto de Jano, personagem mitológico com duas faces. A justificação em um contexto fala a favor da verdade (independente de contexto) da crença justificada, proporcionando certezas renovadas para a ação. Em outras palavras, a verdade transcende o contexto, mas é operacional em termos da ação. Crenças justificadas pelo discurso são traduzidas “em verdades que orientam a ação” (2002, p. 254).

Habermas entende que a prática da justificação não pode dispensar a verdade. Remeter à verdade, a razões, permite corrigir e explicar as normas justificáveis. Nossa adaptação genética abrangente deve muito ao domínio instrumental da realidade, e nesses procedimentos é preciso levar em conta “pontos de referência no **mundo objetivo**, como totalidade daquilo que podemos ‘expor’ ou com o que podemos ‘lidar’”, explica Habermas (2002, p. 258).

A própria ação comunicativa também se desdobra em dois planos, o da ação e o do discurso. As pretensões de validade são aceitas ou não mediante a discussão de razões, a ação comunicativa se efetiva em práticas argumentativas, que demandam exame de opiniões, discussão de validade. Nos discursos argumentativos, os enunciados acerca da situação objetiva (mundo objetivo) se diferenciam dos “enunciados normativos acerca da obrigatoriedade no mundo social” (2002, p. 94), conforme a TAC. O mundo da vida estruturado lingüisticamente é o fundo, o contexto, a fonte de conteúdos, produz atitudes diversas das atitudes

requeridas pela “pressuposição formal (*formalen Unterstellung*, 1999, p. 97) de um mundo objetivo e social que os participantes na comunicação e os atores realizam quando se referem lingüisticamente a algo no mundo ou, em geral, quando tratam praticamente com ele” (2002, p. 94) . Em outras palavras, há sistemas de referências que decorrem de pressupostos formais, é preciso como que supor mundos e ir a eles por sistemas de referência gramaticais, os marcos de referência, para poder referir a objetos/situações de modo objetivo. Para o nível das relações pessoais, normativas, há as atitudes performativas que ensejam pretensão de obrigatoriedade.

O problema de conciliar essas noções com o aprendizado cultural, fruto do saber lingüístico que é particular, é solucionado pela capacidade de rever, de corrigir a ação, sempre que o mundo não corresponder às expectativas. No trato pragmático com o mundo objetivo, este é pressuposto como idêntico e independente, e no trato social, a ação lingüística e a ação não-lingüística podem colidir com o mundo, as experiências podem fracassar e obrigar a revisão do saber lingüístico e do comportamento. Essa diferença entre os dois tipos de ação, e não a diferença entre tipos de comunicação, conduz a pretensões diferentes, uma em relação ao mundo, (intervenção na realidade para satisfazer necessidades) e outra, a interação guiada por normas. Mas ambas são tematizadas pelo discurso, que as examina e as revisa. O aprendizado depende de uma atitude descentrada, que vai além dos contextos concretos e dos contactos com o mundo, mesmo que esses sirvam para corrigir juízos empíricos. Os discursos racionais têm uma estrutura comunicativa que enseja focalizar as normas em questão, dirimir conflitos, ampliar os horizontes das orientações normativas.

Portanto, Habermas permanece fiel às pretensões de validade criticáveis do pragmatismo formal, há a pretensão de verdade de enunciados sobre coisas e acontecimentos no mundo objetivo, e a pretensão de correção normativa, fruto de relações interpessoais, no mundo social, através de atitudes performativas. A função cognitiva e a função de abertura do mundo se tornam relativamente independentes nos processos de aprendizagem moral e social, bem como no conhecimento propriamente dito da realidade externa.

Por isso a TAC depende de uma teoria materialista da sociedade, nela funcionam processos de aprendizagem “intramundanos”, que acompanham as formas próprias à modernidade de valorar e que en-

frenta e responde às críticas radicais da razão feitas pela corrente pós-moderna.

A questão da natureza do conhecimento é redimensionada após a virada lingüístico-pragmática. O mundo é acessível apenas pela linguagem, mas nossas crenças demandam conhecimento do mundo através de certas condições que impeçam uma visão limitada pela perspectiva relativa a um tempo a um lugar. É preciso conciliar o naturalismo com uma epistemologia de cunho realista, mas não representacionista. Nem por isso o conceito de verdade será epistêmico. E, mesmo que a relação com o mundo dependa da linguagem, a diferença entre a verdade de um enunciado e sua assertibilidade justificada deve ser preservada.

Tanto o pragmatismo de corte kantiano de Habermas, como a noção de conhecimento no seio de formas de vida que demandam justificação contextual de Wittgenstein, evitam uma conseqüência indesejável do contextualismo radical de Rorty, que conduz a crítica pela busca por uma “natureza do conhecimento”, no que está correto, à impossibilidade de fazer a pergunta pelo conhecimento. Ora, pensamos que a questão epistemológica é algo que nossas formas de vida requerem, não podemos prescindir da possibilidade de validar, de objetivar, de lidar com o mundo e aprender com isso, sempre que for necessário. Após a virada lingüístico-pragmática não faz sentido perguntar pela natureza do conhecimento, independentemente de outras práticas e atividades, ligadas a necessidades, determinantes de estilos de aprendizagem, e não fruto da mente pensante ou de formas *a priori* do entendimento estruturadas por um eu transcendental. Aquelas práticas e necessidades cognitivas estão ligadas à época, ao movimento das forças sociais e históricas. Ora requerem condições supracontextuais, ora é preciso relativizar. Não há um ponto arquimediano fora da história que sirva como critério universal e necessário, dirigindo todas as diversas atividades e práticas culturais. Por cautela, não podemos dispensar uma atitude cética, pois nossos êxitos e fracassos levam a marca da humanidade. Nos movemos em uma teia por nós mesmos tecida, não podemos sair dela, pressupomos sua existência a fim de agir nos seus limites.

Referências

- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Filosofia da linguagem, do signo ao discurso**. SP: Parábola (no prelo).
- CARNAP, Rudolf. **Testabilidade e significado**. Trad. de Pablo R. Mariconda. SP: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- HABERMAS, J. **Verdad y justificación**, ensaios filosóficos. Trad. de Pere Fabra e Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002a.
- _____. **Wahrheit und rechtfertigung**, philosophische aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- _____. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Trad. de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.
- _____. **Kommunikatives handeln und detranszendentalisierte vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001.
- _____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**, vol. I. Trad. de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- RORTY, R. **Philosophy and the mirror of nature**. 2. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical investigations**. 3. ed. Trad. de G. E. M. Anscombe. Londres: Blackwell Publishing, 2001. (ed. bilíngüe)
- _____. Da certeza. Trad. de Mara Elisa Costa. Lisboa: Ed. 70, 1990 (ed. bilíngüe)

Recebido em/ Receieved in: 28/05/2004
Aprovado em/ Approved in : 30/06/2004