



## Entre verdade e democracia: Os debates Rorty & Habermas

Frederico Graniço<sup>1</sup>

Resumo: Apresentação de alguns dos principais argumentos envolvidos no debate entre Richard Rorty e Jürgen Habermas sobre a questão de um fundamento para a moral e a verdade. Discute-se ainda a necessidade de um caráter “flexível” no pragmatismo de Richard Rorty.

Abstract: Presentation of some of the main arguments involved in the debate between Richard Rorty and Jürgen Habermas on the question of a foundation for morality and truth. It discusses, too, the need of flexibility in the pragmatism of Richard Rorty.

---

<sup>1</sup> Frederico Graniço é Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Possui interesse na relação teórica e prática entre filosofia, teoria social e movimentos sociais. Este trabalho é um aprimoramento de sua monografia de conclusão de curso intitulada *Verdade e Utopia a partir do pensamento de Jürgen Habermas e Richard Rorty: Desafios de uma crítica social num contexto “relativista”*, elaborada sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Paula Mousinho.

Frederico Graniço has a BA in Social Sciences from the Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. It has interest in the theoretical and practical relationship between philosophy, social theory and social movements. This work is an enhancement of his course completion monograph, entitled *Verdade e Utopia a partir do pensamento de Jürgen Habermas e Richard Rorty: Desafios de uma crítica social num contexto “relativista”*, prepared under the guidance of Professor Dr. Paula Mousinho.

## Apresentação

Segundo Jürgen Habermas a metafísica entra em crise quando não consegue pressupor um acesso cognoscente ao mundo estruturado racionalmente ou, como em Kant, às regras de estruturação racional emprestadas pelo próprio ser cognoscente. As ciências histórico-hermenêuticas do século XIX contribuem nesse panorama na medida em que salientam os aspectos culturais e históricos dessa racionalidade, contextualizando-a. Noutra movimento as ciências empíricas se autonomizam do pensamento *totalizador* metafísico, suas teorias possuem agora o status de meras *hipóteses* a serem confirmadas pelo sucesso prático – o conhecimento aqui é tido somente como um *modelo explicativo* que se abstém de um esclarecimento mais profundo sobre fundamentos auto-referentes. Derradeiramente o estudo lingüístico percebe na linguagem uma referência sempre a sentenças, se tornando um contra-senso o modelo tradicional de conhecimento sobre objetos.

Desde a época de Frege, a lógica e a semântica deram um rude golpe na concepção da teoria do objeto que resulta da estratégia conceitual da filosofia da consciência. Pois, os atos do sujeito vivenciador, agente e sentenciador somente podem referir-se a objetos – objetos intencionais, nas palavras de Husserl. Todavia, este esboço de um objeto representado não faz jus à estrutura proposicional dos estados de coisas pensados e enunciados. (HABERMAS: 1989 [C], p.39)

A idéia de uma racionalidade neutra capaz de erigir significados acima das opiniões dos atores é abalada em suas estruturas. Richard Rorty – partindo da filosofia deixada por Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Dewey, Davidson – condena a metáfora do conhecimento como *espelho da natureza* que acompanharia a história da filosofia ocidental como a tentativa de *refletir* conceitualmente a concretude de um hipostasiado *mundo em si*. Temos agora de assumir nossa condição *hermenêutica*, de imersão completa na história e na cultura, e temos de nos bastar com isso: não há um gancho celeste como um fundamento último para nossas argumentações que dê conta de condenar todos aqueles que discordam de nós como *seres errados*. Nesse sentido Rorty propõe que esqueçamos algumas das utopias que guiaram a formação intelectual iluminista mantendo, frise-se, o sonho democrático.

A noção de que há um quadro neutro permanente cuja ‘estrutura’ a filosofia pode exibir é a noção de que os objetos a serem confrontados pela mente, ou as regras que restringem a

inquirição são comuns a todo discurso, ou ao menos a todo discurso sobre um tópico dado. Nesse sentido, a epistemologia prossegue na suposição de que todas as contribuições a um dado discurso são comensuráveis. A hermenêutica é em grande parte uma luta contra essa suposição. (RORTY: 1994 p.312)

Já Habermas é mais moderado em sua proposta para a filosofia contemporânea, concebendo um conceito de razão “cético e pós-metafísico, mas não derrotista”. Se a linguagem é o médium pelo qual os atores justificam-se entre si, ela já supõe uma prática lingüística carregada de *formalidades* prévias possibilitadoras da comunicação *em geral*. Estes *pressupostos gerais do entendimento* são a chave para uma filosofia não mais fundamentada metafisicamente, mas erigida a partir de pretensões pragmáticas evidenciadas pelos sujeitos nas suas performances comunicativas cotidianas.

São estas perspectivas diferenciadas que delineiam o fecundo debate entre os dois. Enquanto Habermas entende Rorty se propondo a um exercício auto-contraditório<sup>i</sup>, Rorty entende Habermas a meio-caminho de uma necessária radicalização da filosofia lingüística<sup>ii</sup>. Onde Rorty vê, com Wittgenstein, um bom motivo para abandonarmos a antiquada concepção platônica viciada num *telos* de perfeição divina para o *conhecimento*, Habermas vê, de forma kantiana, somente o surgimento de uma “dimensão adicional” e a necessidade de deslocar a “autoridade epistêmica” da primeira pessoa do singular para o plural.

Rorty questiona em Habermas o manutenção da idéia de *incondicionalidade* para o predicado *verdade*. O filósofo quer dizer que caso vejamos a verdade como uma questão de justificação perante interlocutores, então não precisaremos nos preocupar se essa verdade transcende ou não o contexto de justificação, não precisaremos nos questionar se ela é *eterna e imutável* ou não, bastar-nos-á utilizá-la para nossos propósitos de conversação ou instrumentalização da natureza. Habermas, depois de algum tempo de debate, pôde até conceber a impossibilidade da determinação de uma *verdade incondicional*, abandonando seu conceito epistêmico de verdade que partia de uma idealização das condições justificatórias; todavia não concebe a possibilidade de abandonarmos a *pretensão* por uma verdade incondicional na performance comunicativa. Essa necessidade performativa – como o uso acautelatório – aponta para uma distinção *essencial* entre justificação e verdade.

Mas Rorty protesta quando recebe o argumento de que todo ser humano impreterivelmente pretende transcender os padrões locais de justificação quando em

asserções. Rorty alega possuir uma forma de explicar sua postura que passa sem a necessidade de conceitos como *transcendência*, ou *incondicionalidade*, ou até mesmo *verdade*. Mudar a forma retórica de explicar nossa conduta é a saída apontada por Rorty para a crise da metafísica e da filosofia enquanto epistemologia. Em resposta Habermas critica o pressuposto da *natureza inclusiva das linguagens reveladoras de mundo* contido na filosofia de Rorty: no paradigma lingüístico a suposição de um pano de fundo histórico-cultural de significados intersubjetivamente partilhados torna um contra-senso a dúvida total acerca da existência de um mundo objetivo exterior, sendo nesse caso necessária uma concepção de conhecimento advindo da dialética entre a *revelação do mundo* e os *processos intramundanos de aprendizagem*. Por isso não podemos entender a verdade como *aquilo que é bom para nós acreditarmos* e, por isso também, não podemos condenar o *realismo cotidiano* a uma mera ilusão, como faz Rorty – mas sim devemos ser pragmáticos o bastante para levar a sério a *relação interna entre coerência e verdade* que este realismo atesta. Rorty, em tréplica, aceitaria a concepção de uma relação íntima entre *mundo e interpretação* – sem primazia de um ou de outro – e, apoiando-se nesta concepção, não entenderia o esforço de Habermas na busca por *relações internas*: pois que podemos entender de *relações internas* além de serem relações que estão *além* de nossas interpretações, relações estritamente *reais*?

Outro aspecto polêmico dessa discussão é a concepção acerca da *racionalidade*. Rorty propõe de forma ousada uma *naturalização da razão*, quer dizer, uma concepção de razão coerente com o modelo darwiniano da evolução das espécies, onde a capacidade cognitiva seja vista somente como um instrumento adaptativo (como por exemplo o polegar opositor) em oposição a uma idéia de racionalidade que permitiria o contato do humano com o sobre-humano (de nós, finitos, com o infinito – como a verdade reificada)<sup>iii</sup>. Mas Habermas insiste na incompatibilidade entre uma naturalização instrumentalista da razão e sua normatividade, insiste numa distinção bem delineada entre questões *deontológicas* e *axiológicas*, onde a *razão comunicativa* mantém-se capaz de legislar sobre as primeiras – as obrigações morais – mesmo que *pós-metafisicamente*. Para Habermas, assimilar a *verdade* (e a razão) à instrumentalidade é colocar a democracia em xeque, pois o julgamento moral sobre a coisa *certa* a ser feita depende da idealização de um descentramento do sujeito oposto ao paradigma etnocêntrico rortiano.

Este debate nos sugere, a todo o momento, que não percamos de vista o viés político contido em suas entrelinhas: são inúmeras as conseqüências práticas dessa querela filosófica<sup>iv</sup>. Como devemos entender, afinal, nossa identidade humana? Seremos seres

capazes de construir racionalmente um modelo conceitual correspondente à natureza real e ao status de dignidade intrínseco aos entes ou, noutra opção, meramente desenvolvemos uma possibilidade de interpretação do mundo fluida num mar de incontáveis outras possibilidades equivalentes? As respostas de Habermas e Rorty não estão em nenhum dos extremos deste espectro simplista, são sim tentativas de não ceder completamente nem a um nem a outro.

Todavia, como vejo, Habermas não foi capaz de levar a sério o *realismo cotidiano*, como se propôs, porque não demonstra a *coerência interna* entre justificação e verdade; a idéia de uma *ilusão* na prática justificatória dos sujeitos fica muito mais acentuada no modelo habermasiano do que no rortiano. Isto porque se Rorty considera uma tolice a pretensão de *transcendência de contexto* contida na cultura platônica e propõe uma nova forma com vistas a eliminar o problema, Habermas a considera também uma pretensão malograda todavia sem alternativa de escapatória – visto a concepção habermasiana segundo a qual nossas verdades não *correspondem* ao mundo, mas somente, necessariamente, *pretendem* corresponder.

No que tange à questão da verdade e democracia as conclusões deste trabalho são ainda parciais. É muito provável que a leitora(o) não acostumada ao pragmatismo de Rorty considere sua proposta *relativista* e resista à sua posição filosófica. Essa resistência no mais das vezes tem o intuito de manter uma perspectiva na qual seja possível condenar o autoritário, o torturador, o estuprador, talvez o terrorista que assassina inocentes ou o capitalismo neoliberal que faz o mesmo, à categoria de sujeitos ou sistema *errados*, irracionais – absolutamente falando. Estas pessoas não vêm a si mesmas encarando estes criminosos como sujeitos que simplesmente têm uma perspectiva diferente das coisas, mas sim como inescrupulosos que não sabem conviver em comunidade. Não quero dizer a estas leitoras que precisam ser mais compassivas com estas posturas, minha estratégia é argumentar que o consenso dialógico democrático é capaz de garantir repugnância similar com a vantagem de que, no caso de uma razão comunicativa como a proposta por Rorty, não devemos nos dobrar a nenhum imperativo moral que esteja além de nossa capacidade argumentativa. Quando nós pensamos de um modo e não de outro então devemos ter recursos retóricos para convencer democraticamente nossa comunidade e o ideal é que estejamos dispostos a sermos convencidos, mas isso fica um tanto mais difícil quando somos adeptos de paradigmas fundacionistas para a verdade e moral.

Todavia, se este trabalho pretende ecoar os argumentos rortianos numa perspectiva de democracia inclusiva fundada tão-somente na confiança de uma prática comunicativa

democrática – em oposição a imperativos morais religiosos, metafísicos, epistemológicos ou coisa que o valha –, parece fértil o trabalho de considerar mais de perto o pragmatismo de Richard Rorty. Observarei a seguir se o pragmatismo rortyano realmente permite uma postura moral tão firme quanto, me parece, nos é necessário sustentar. Nesse caso o conceito democrático de Habermas parece ter importantes contribuições ao conceito rortyano.

### **Richard Rorty e a redução da *democracia* à *dialogicidade*.**

Para Rorty toda tentativa de fundamentação universal está fadada ao fracasso, pois alcançar essa fundamentação seria o mesmo que encontrar o ponto de vista do olho de *Deus* – e isso não é permitido a seres assumidamente finitos. Mas isso não chega a ser um problema se, de forma secular e humanista, considerarmos a importância do conhecimento como simplesmente a de providir instrumentos que contribuam para a felicidade e justiça entre as mulheres e homens.<sup>v</sup> É nesse sentido que Rorty propõe que esqueçamos a objetividade do conhecimento e nos atenhamos à *solidariedade*, devemos substituir o desejo de espelhar a natureza pela *esperança democrática*.

À acusação de relativismo Rorty responde com o *etnocentrismo declarado*: se não podemos embasar nossos valores em fundamentos universais a-históricos e perfeitos, ainda podemos fazê-lo assumindo que partimos de nossas próprias luzes. Podemos encarar o progresso moral como análogo ao progresso artístico: não importa que não estejam em contato com uma *moral absoluta* ou uma *arte absoluta* para que os valorizemos como empreendimentos que valham a pena serem mantidos.

Mas se ao se defender da acusação de relativismo Rorty responde que os sonhos democráticos iluministas podem ser mantidos pelo pragmatismo, em outras passagens o pensador exprime traços realmente distintivos de sua perspectiva, traços que apontam para uma postura pragmática necessariamente *tênue* e *superficial*.

Os pragmatistas têm a dizer algo tão vago quanto melhor no sentido de que contém mais daquilo que consideramos bom e menos do que consideramos ruim. E quando lhes perguntam “e o que consideram bom?”, apenas podem responder “diversidade e liberdade” [...]. Os pragmatistas limitam-se a oferecer respostas tão vagas e imprecisas porque o que eles esperam não é que o futuro conforme-se a um plano ou satisfaça uma teleologia imanente, mas sim que o futuro nos surpreenda e estimule.<sup>vi</sup> (RORTY: 2000)

Minha hipótese é que Rorty cede ao relativismo quando utiliza seu pragmatismo para sustentar seu conservadorismo liberal. Acredito ser do espírito do próprio Rorty uma crítica à passagem anterior nos seguintes termos: somente o representacionista pensaria que precisamos acreditar numa *teleologia imanente* para tecermos nossas utopias de mundo.<sup>vii</sup> Todo caso, é difícil sonhar com um futuro meramente *surpreendente* e *estimulante*, pois ‘pesadelos’ também podem assumir tais características.

Rorty, de fato, possui parâmetros para seu futuro: sonha com liberdade e diversidade, e se atém a estes parâmetros necessariamente *soltos* porque deseja que a democracia cuide de si mesma<sup>viii</sup>. Nesse sentido podemos perceber, em Rorty, uma redução – coerente com um liberalismo conservador – da *democracia* à *dialogicidade*:

Diferentemente de Apel e Habermas, a moral que tiro de Peirce é que nós, filósofos que nos preocupamos com uma política democrática, devíamos deixar a verdade em paz, como um tópico sublimemente indiscutível, e, em vez disso, passar à questão de como persuadir as pessoas a ampliar o tamanho da audiência que consideram competente, como aumentar o tamanho da comunidade relevante de justificação. Esse projeto não é relevante apenas para a política democrática, ele é, em larga medida, a própria política democrática. (Rorty em CRISÓSTOMO: 2005 p.124)

Rorty enxerga a política democrática dessa maneira porque acredita que

a principal fonte de conflito entre comunidades humanas é a crença de que não tenho nenhuma razão para justificar minhas crenças para você, e nenhuma para descobrir que crenças alternativas você pode ter, porque você é (por exemplo) um infiel, um estrangeiro, uma mulher, uma criança, um escravo, um perverso, ou um intocável. (Rorty em CRISÓSTOMO: 2005 p.139)

Mas se considerarmos que é simplesmente a indisposição para o diálogo a principal dificuldade da democracia, então estaremos rejeitando importantes teses que remetem as dificuldades da democracia capitalista a interesses econômicos antagônicos (me refiro principalmente à tradição inspirada em Karl Marx). Nesse caso nos é possível, a partir da perspectiva do *discurso sem coação* habermasiano, tecer críticas à perspectiva democrática reduzida de Rorty, pois Habermas se remete às estruturas sociais para discutir a acessibilidade dialógica utópica que chama de ‘*não distorcida*’. Nesse contexto – desconfio que por desconsiderar as influências decorrentes de uma estrutura social vigente – Rorty limita sua proposta política ao projeto idealista de *reconstruções retóricas*<sup>ix</sup>. Minha

hipótese é que Rorty, por efeito de suas convicções políticas liberais, faz o leque de possibilidades para o pragmatismo parecer mais estreito do que coerentemente precisa ser. Ao que me parece o pragmatismo pode renunciar à necessidade de ser *vago* e *tênue* em suas formulações sem que isso signifique um retorno a um fundacionismo expresso na formulação de *teleologias imanentes*.

### **Bibliografia pertinente**

ALMEIDA, Guido A.. **Verdade e Objetividade**; em Revista Filosófica Brasileira, vol. III, nº 1, p. 9 - 23 – Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

**Coleção Grandes Cientistas Sociais: Habermas** / Barbara Freitag, Sérgio Rouanet, organizadores; Florestan Fernandes, coordenador – São Paulo: Editora Ática, 1993.

**Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas** / José Crisóstomo de Souza, organizador. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. **Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas**; em Utopia y Praxis Latinoamericana, v.10 n.29 Maracaibo 2005. ISSN 1315-5216 .

HABERMAS, Jürgen (A). **A Unidade da Razão na Multiplicidade de Suas Vozes**; em Revista Filosófica Brasileira, vol. IV, nº 4, p. 53 – 87 – Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

HABERMAS, Jürgen (C). **Motivos de Pensamento Pós-Metafísico**; em Revista Filosófica Brasileira, vol. IV, nº 4, p. 25 – 53 – Rio de Janeiro: UFRJ, 1989.

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

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

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

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

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

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

<sup>i</sup> “Você não pode reduzir todos os universais a particulares, todos os tipos de transcendência à imanência, o incondicional ao condicional, e assim por diante, sem pressupor essas mesmas distinções – e sem tacitamente fazer uso delas.” (Habermas em CRISÓSTOMO: 2005 p.58)

<sup>ii</sup> “Como vejo, a tentativa de Habermas de redefinir a ‘razão’ depois de decidir que ‘o paradigma da filosofia da consciência se exauriu’, bem como sua tentativa de redescrever a razão como inteiramente ‘comunicativa’, é insuficientemente radical. É um meio-termo entre pensar em termos de pretensões de validade e pensar em termos de práticas justificatórias.” (Rorty em CRISÓSTOMO: 2005 p.109)

<sup>iii</sup> No antigo mito grego a razão é uma centelha roubada do próprio Zeus por Prometeu e entregue ao homem; Rorty quer tirar as conseqüências de uma compreensão secular da racionalidade humana, naturalizando-a e instrumentalizando-a.

<sup>iv</sup> Um exemplo que não pode deixar de ser citado, pois é particularmente importante, é a discussão acerca da *necessidade* da, ou do *interesse* na, democracia. Sendo para Habermas a democracia uma obrigação moral e para Rorty um dos aspectos mais interessantes de nossa cultura, não necessário (ontologicamente falando), mas extremamente justificável.

<sup>v</sup> Habermas e Rorty apropriam-se do *pragmatismo* de forma distinta. Para o primeiro, ‘pragmatismo’ é a metodologia de embasamento teórico que parte da prática cotidiana, para o segundo é um método de julgamento de teorias que não mais se refere à *correspondência* com o mundo, mas sim à aplicabilidade prática.

<sup>vi</sup> Rorty exprime o mesmo posicionamento em outras passagens: “Minha conclusão é que não é necessária uma tentativa de chegar mais perto de um ideal, mas antes uma tentativa de afastar-se mais das partes de nosso passado que nós mais lamentamos. [...] Em resumo, devemos ser retrospectivos antes de prospectivos [normativos]: *a investigação deve ser conduzida por temores concretos de regressão, antes que por esperanças abstratas de universalidade.*” (Rorty em CRISÓSTOMO: 2005 p.224-225)

<sup>vii</sup> Rorty em outras passagens faz a imaginação prospectiva parecer mais coerente com o pragmatismo: “Nós devemos abdicar dela [a distinção entre linguagem e fato] em favor do pensamento de que podemos ser melhores do que presentemente somos – no sentido de sermos melhores teóricos, cientistas, cidadãos ou amigos. O suporte para essa intuição seria a existência atual ou imaginada de outros seres humanos que já fossem melhores do que nós (fantasias utópicas ou experiências atuais que tratassem de sociedades ou indivíduos superiores).” (RORTY: 1997 p.63)

<sup>viii</sup> Mas se formos fiéis ao paradigma rortiano, a qualidade de *solto*, *vago*, *tênue* ou *flexível*, nesse caso, também são qualidades *contextuais*. As condições que Rorty julga necessárias à posição democrática pragmática – como a tolerância, o respeito à liberdade individual, ao liberalismo mercantil, à diversidade – não são, *em essência*, mais *vagas* do que nenhuma outra condição – como a garantia de direitos humanos básicos, o acesso público à educação ou a democratização das terras agricultáveis de um país.

<sup>ix</sup> Susana de Castro também demonstra certo desconforto no idealismo da posição rortiana: “Richard Rorty dá um passo além, e diz que nem da crítica precisamos, mas, sim, da proposição de modelos alternativos de ação. Assim, dada certa situação desconfortante ou opressora, o movimento que mais traria efeitos transformadores não seria o de criticar essa dada situação, mas, sim, o de propor novas possibilidades de atuação. Segundo Rorty, a crítica nela mesma não levaria a lugar nenhum. Uma intervenção modificatória implicaria a produção de novos vocabulários que, por sua vez, impulsionariam novos tipos de comportamentos, não violentos ou opressores. Penso que (...) tanto é importante a ação terapêutica de crítica à verdade e ao poder dos discursos oficiais, quanto também a ação propositiva e criativa de formação de novos vocabulários.” (DE CASTRO: 2006)