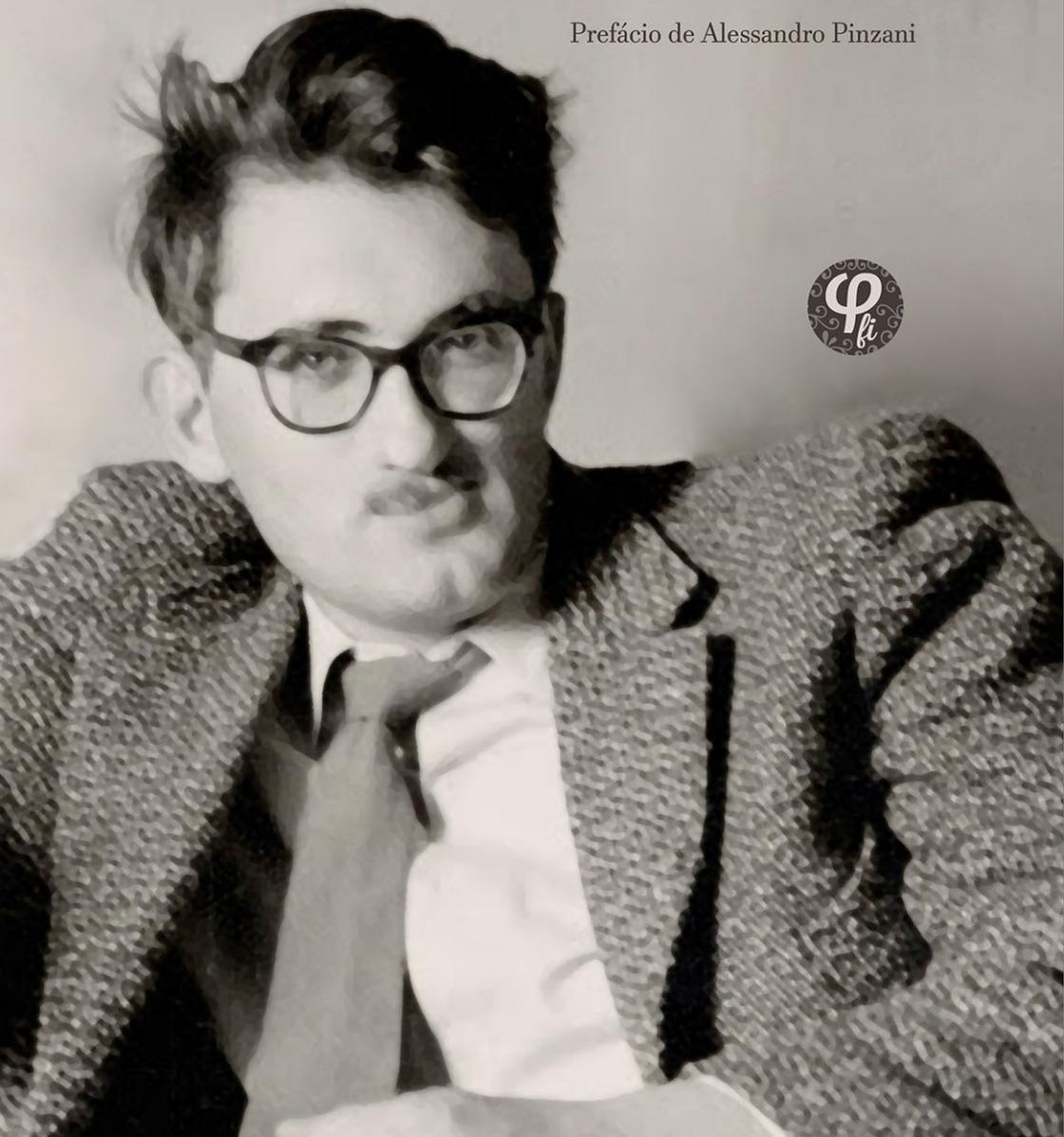


Verdade em Habermas

Frederico Oléa

(1954 – 1973)

Prefácio de Alessandro Pinzani



Em 1973, Habermas publicou o texto *Teorias da verdade* (*Wahrheitstheorien*), no qual defende uma teoria consensual da verdade, a partir do que teria sido uma virada linguística. Na confirmação do *insight* de que a categoria “verdade” está difundida na obra de Habermas desde muito antes da década de 1970, busca-se nesta obra promover um resgate histórico e reconstutivo da filosofia habermasiana no que toca ao tema verdade, utilizando seus trabalhos anteriores a 1973, desde 1954, bem como discutir a argumentação contida em *Teorias da Verdade*. Também explora-se, a partir de estudos preliminares e da própria reconstrução realizada, as possíveis influências e inspirações que Habermas possa ter sofrido no desenvolvimento da concepção sobre a verdade e sua teoria da verdade, não apenas no sentido do discurso mais corrente sobre a *linguist turn* que o acometera. Por fim, questiona-se e tenta-se responder se a Teoria consensual da verdade ou teoria discursiva da verdade, de um lado, insere-se como modelo crítico reconstutivo, e de outro lado, se a concepção sobre verdade em Habermas, no período analisado, é tributária para além das próprias viradas linguística e reconstitutiva.



editora  *fi*.org



**VERDADE EM
HABERMAS**

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Composição da Banca Examinadora

Prof. Dr. Elve Miguel Cenci

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Prof. Dr. Cláudio Ladeira de Oliveira

Universidade de Brasília (UNB)

Prof. Dr. Clodomiro José Bannwart Júnior

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Prof. Dr. Bianco Zamora Garcia

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

VERDADE EM HABERMAS

(1954 – 1973)

Frederico Oléa



Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

OLÉA, Frederico.

Verdade em Habermas (1954 – 1973) [recurso eletrônico] / Frederico Oléa - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

190 p.

ISBN - 978-85-5696-270-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Habermas. 2. Verdade. 3. Teoria consensual da verdade. I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Nota do autor

Este livro é o resultado de parte da dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, com período sanduíche na Universidade de Toronto.

Reitero os agradecimentos acadêmicos, extensivos à edição do livro:

“À Prof.^a Dra. Clélia A. Martins (UNESP-Marília) (*in memoriam*), por propiciar-me, com o rigor acadêmico, o acesso inicial ao pensamento de Habermas. Foi com pesar que recebi a notícia de seu falecimento tão precoce neste ano.

Aos Professores Doutores Bianco Zalmora Garcia (UEL), Clodomiro José Banwwart Junior (UEL) e Elve Miguel Cenci (UEL), com os quais tive um maior contato acadêmico desde a especialização em Filosofia Política e Jurídica na UEL, especialmente pelas aulas, orientações, incentivo e amizade.

À Prof.^a Maria Cristina Müller (UEL), por propiciar o debate e a apresentação do trabalho final de disciplina em Hannah Arendt, permitindo-me questionamentos sobre o tema Verdade em Arendt, reavivado nesta dissertação e, também, pelas valiosos sugestões e participação na Banca de Qualificação. Agradecimento extensivo ao Prof. Dr. Bianco e, ainda, ao Prof. Clodomiro, este último na condição de suplente, o qual teceu importantes sugestões em momento posterior.

Também agradeço aos Professores: Dr. Andrei Korner (UNICAMP), pelas aulas em Ciência Política durante o período de cumprimento de créditos; Dr. Charles Feldhaus (UEL), pela leitura e sugestões por ocasião da apresentação de texto a Colóquio Habermas; Dr. Eder dos Santos (UEL), pelas sugestões em relação

ao projeto de pesquisa; Dr. Clóvis Ricardo Montenegro Lima (IBICT), pelos convites para submissão de trabalhos e publicações em Colóquios Habermas; Dr. Lambert Zuidervaart (Universidade de Toronto), pela supervisão e por proporcionar-se a participação no seminário *Theories of Truth*, a partir de setembro de 2014.

Agradeço a Rosely Fernandes Lopes, da Seção de Pós-Graduação do CCH da UEL, pelo auxílio nas questões administrativas do mestrado; a Maria Helena Segnorelli (Biblioteca IFCH-Unicamp), pelo auxílio no acesso à livro requisitado da biblioteca da Universidade de Frankfurt. Quanto a isso, o agradecimento é extensivo ao Prof. Dr. Lambert Zuidervaart, que, ao recepcionar-me para estágio de pesquisa pelo programa *IVGSR* (viabilizando o chamado período sanduíche), franqueou acesso ao sistema de bibliotecas da Universidade de Toronto, particularmente à *The John P. Robarts Research Library*. Infelizmente, não tive condições de lidar com todo o farto material à disposição.

Por fim, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Elve Miguel Cenci, pelas sugestões, apoio, incentivo e por me ajudar no intento aqui em conclusão e, também, à banca examinadora, especialmente examinador externo, Prof. Dr. Cláudio Ladeira de Oliveira (UNB), por ter aceitado o convite.”

Adiciono agradecimento ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC) que proporcionou-me generosamente o prefácio *Habermas e a verdade* que integra o presente livro.

Frederico Oléa

“A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão será, portanto, externamente, a possibilidade de comunicá-la e de encontrá-la válida para a razão de todo o homem, porque então é pelo menos de se presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objeto com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão, e desse modo será demonstrada a verdade do juízo.”

Immanuel Kant (1781)

“Os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos. É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação como um aspecto que é também distinto dela. A objectividade do meio, que o torna universalmente disponível, sua “objectividade” para todos, já implica a crítica da dominação da qual o pensamento surgiu, como um de seus meios.”

Theodor W. Adorno e Max Horkheimer (1947)

“Não sou eu quem traz a verdade, mas procuro a verdade em comum com a pessoa com quem me encontro, ouvindo, perguntando, investigando.”

Karl Jaspers (1950)

Sumário

Abreviaturas	13
Prefácio - Alessandro Pinzani	15
Introdução	21
Parte I - Busca pela gênese da teoria da verdade em Habermas	
Capítulo 1	43
Estudos preliminares	
Apresentação.....	43
1.2 Inserção de Habermas na tradição da Teoria Crítica	50
2 A intersubjetividade e a verdade.....	55
2.1 Subjetividade e intersubjetividade em Hegel	56
2.2 Charles Peirce	60
2.3 Outros filósofos e concepções	65
3 Poderiam as obras de Horkheimer e Adorno ter influenciado Habermas?	67
Capítulo 2.....	75
Precedentes à formulação de uma Teoria da Verdade habermasiana	
Apresentação.....	75
1 Os primeiros estudos habermasianos (1954-1961): recortes do período.....	75
2 Mudança estrutural da esfera pública (1962)	91
2.1 Entre a esfera pública helênica e a gênese da esfera pública burguesa....	96
2.2 A esfera pública burguesa: publicidade, razão pública e verdade	100
2.3 As mudanças estruturais na esfera pública e a verdade	114
3 Teoria e prática (1963) e Positivismusstreit (1963-4).....	116
4 Conhecimento e interesse (1968)	123
5 Técnica e ciência como ideologia (1968)	132
6 Towards a theory of communicative competence (1970)	138

Parte II - Teoria discursiva da Verdade

Capítulo 3.....	143
Entre o esboço e a formulação de uma Teoria da Verdade	
Apresentação.....	143
1 O esboço de uma teoria consensual da verdade por Habermas (1971).....	143
1.1 Debate teórico com Luhmann (1971).....	144
1.2 Christian Gauss Lectures	147
2 Visão integrada de três trabalhos de 1973	155
3 A Teoria discursiva da verdade insere-se no modelo crítico reconstutivo?	167
4 Breve visão geral em retrospectiva.....	171
Considerações finais	175
Referências	179
Apêndice	187
Apêndice A - Resumo cronológico: Habermas e sociedade	187
Apêndice B - Literatura secundária sobre teoria discursiva da Verdade e comentários ao texto Teorias da Verdade.....	190

Abreviaturas

Jürgen Habermas

AG - Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken

CED - Comentários à Ética do discurso

CI - Conhecimento e interesse

CLCT - Crise de legitimação do capitalismo tardio

CMAC - Consciência moral e agir comunicativo

DDI e DDII - Direito e democracia. Vol. I e II

DFM - Discurso filosófico da modernidade

EDQV - A Ética da Discussão e a Questão da Verdade

EMyE - Escritos sobre moralidad y eticidad

ENR - Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos

FLS - Fundamentação Linguística da Sociologia, Vol. I

HCOP - Historia y crítica de la opinión pública

HS - Habermas: sociologia

IO - A inclusão do outro. Estudos de teoria política

KPSI - Kleine Politische Schriften I-IV

LCS - La lógica de las ciencias sociales

MEEP - Mudança estrutural da esfera pública

PFP - Perfis filosófico-políticos

PPP - Philosophical – Political Prolifes

PPM - Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos

ReC - Racionalidade e comunicação

RMH - La reconstrucción del materialismo histórico

RS - Rationalitäts- und Sprachtheorie

SDC - Systematically Distorted Communication

SGZ - Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie

SuP - Student und Politik

TACI - Teoría de la acción comunicativa (V.1).

TACII - Teoría de la acción comunicativa (V.2).

TACCEP - Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos

TCI - Técnica e Ciência como Ideologia

TP - Teoría e prática

TGS - Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?

TKH₁ - Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1

TRTL - Teoria da Racionalidade e Teoria da linguagem, Vol.II

TTCC - Towards a theory of communicative competence

TV - Teorias da verdade

VJ - Verdade e justificação. Ensaio filosóficos

WT - Wahrheitstheorien

Outros autores

DE - Dialectic of Enlightenment

DN - Dialética negativa

DPSA - La disputa del positivismo em la sociologia alemana

ND - Negativ Dialectics

TM - Truth Matter

TNoT - The Nature of Truth

TTTC - Teoria tradicional e teoria crítica

Prefácio

Habermas e a verdade

Alessandro Pinzani

Há filósofos cuja obra juvenil permanece como que ofuscada pela luz que emana de sua obra madura ou tardia. É o caso de Kant, cujos escritos pré-críticos são interessantes, no máximo, para especialistas e para historiadores da filosofia; ou de Adorno, cuja tese de doutorado sobre Husserl é praticamente desconhecida fora do círculo dos intérpretes. E é também, parcialmente, o caso de Habermas, cujas obras antes de *Conhecimento e interesse* (1968) são quase desconhecidas, com a formidável exceção de *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), da qual o sucesso prossegue inalterado desde sua publicação. Com certeza, o fato de os primeiros escritos desse filósofo terem aparecido em revistas e jornais, isso é, fora do meio acadêmico, contribui para que eles não sejam considerados por muitos intérpretes como sendo relevantes. Acrescente-se a dificuldade de ter acesso a alguns deles, uma vez que o próprio Habermas se recusou em republicá-los em livro (como habitualmente fez e ainda faz com seus escritos menores e ocasionais) e que as únicas maneiras para lê-los são ou procurar numa boa biblioteca alemã os originais dos magazines e jornais onde saíram ou pôr as mãos num livro bastante raro, publicado na década de 1970 na Holanda sem a permissão de Habermas, no qual tais artigos estão reunidos para alegria do comentador (e provável irritação do pensador alemão).

O interesse nesses textos, bem como na dissertação sobre Schelling que Habermas defendeu em 1954 (e que nunca foi publicada como livro), consiste na possibilidade de encontrar temas que estão no centro da obra sucessiva de nosso autor – o que não representa nenhuma obviedade, uma vez que a trajetória intelectual de um filósofo pode levá-lo para rumos muito distantes daqueles tomados inicialmente no começo da carreira ou em seus estudos. No caso de Habermas, há, contudo, certa continuidade – não somente em relação a temáticas como a situação do indivíduo na sociedade capitalista contemporânea ou ao interesse para com o marxismo (que desempenharão um papel central em suas obras sucessivas), mas também no que diz respeito à presença de um autor como Schelling, sobretudo o Schelling de uma obra complexa e obscura como *As idades do mundo*, na qual aparecem conceitos que Habermas retomará, ainda que de maneira completamente diferente, como os de comunicação lingüística, de “razão invertida” e de redenção/emancipação. Além disso, há, no jovem Habermas, um interesse não sempre explícito, mas claramente presente em seus escritos, pelo tema da verdade.

O mérito principal, mas não o único, do presente trabalho consiste, justamente, em apontar para esse interesse precoce por um tema, ao qual Habermas dedicará na década de 1970 importantes escritos que, até hoje, representam uma referência para quem se ocupa de teorias da verdade. O autor reconstrói o caminho intelectual do pensador alemão desde os estudos universitários e os anos como assistente de Adorno em Frankfurt, mostrando que a teoria habermasiana da verdade, longe de ser meramente o resultado da chamada “virada lingüística”, é o ponto final de um longo processo, cujo início pode ser encontrado nos primeiros escritos, inclusive na tese de doutorado sobre Schelling.

Frederico Oléa não se limita a mostrar como e em que medida Habermas se apropria do pensamento de autores clássicos acerca da questão da verdade, mas discute a maneira em que tais autores (Hegel, Peirce, Stirner, Sartre e Jaspers entre outros) teorizam essa

questão. Ao fazer isso, mostra como ela permanece relevante também para a tradição da Teoria Crítica, não somente no que diz respeito a Horkheimer e a seu texto programático sobre teoria tradicional e teoria crítica, mas também para o próprio Adorno, que, ao longo de sua obra, desde sua tese de doutorado sobre Husserl até a *Dialética Negativa*, sempre teve interesse pela temática da verdade. Contra uma interpretação muito comum (e baseada parcialmente sobre afirmações do próprio Habermas), o autor aponta para as continuidades entre o pensamento de Adorno e Horkheimer e o do jovem Habermas. Particularmente interessantes são as páginas dedicadas a Jaspers, cuja influência sobre Habermas tem sido bastante negligenciada pelos intérpretes.

Também em suas análises de obras como *Mudança estrutural da esfera pública*, *Teoria e práxis* ou *Técnica e ciência como "ideologia"*, o autor salienta a relevância do tema da verdade em conexão ao tema da emancipação e, mais em geral, a questões políticas (esta relação fica mais explícita em *Conhecimento e interesse*). Tal conexão não se dá, naturalmente, no sentido platônico da necessidade de estabelecer um tipo de sociedade que corresponda a um conceito de justo e de bom que possui valor imutável e universal. A teoria habermasiana da verdade é muito distante daquela platônica e assim o é sua teoria da sociedade. A relação consiste antes em certo caráter democrático da concepção habermasiana de verdade, particularmente em sua formulação "linguística" das décadas de 1970 e 1980. A ideia de que a verdade seja o resultado de um processo de entendimento mútuo, tendencialmente aberto à participação de todos os indivíduos linguisticamente competentes, se coloca em direta oposição à ideia platônica da verdade como objeto de um saber especializado aberto somente aos filósofos (que, por isso, segundo Platão, deveriam governar a cidade, ou seja, o Estado).

O autor mostra como Habermas chega a essa posição por meio de um caminho caracterizado pela confrontação e discussão com os autores supracitados, mas também pela assunção de

perspectivas teóricas diferentes, que testemunham uma busca incessante e aberta às mais diversas sugestões – coerentemente com a noção, sempre mantida por Habermas, de que a verdade é o resultado de um longo processo de aprendizado intelectual e diálogo plural. O livro de Frederico Oléa, porém, além de representar um estudo exemplar de um autor tão poliédrico como Habermas, aborda uma questão filosófica mais ampla e geral, a saber, a da relação entre verdade e filosofia. Até que ponto a filosofia se ocupa da verdade, até que ponto ela diz ou pode dizer algo verdadeiro? O que é verdade, afinal?

Essas questões estão presentes na obra de Habermas desde o início, inclusive nos escritos políticos. Talvez possa suscitar surpresa a ideia de que a política tenha algo a ver com verdade, particularmente em nossas sociedades pluralistas e “pós-metafísicas” (termo usado pelo próprio Habermas). Cabe, contudo, chamar a atenção para dois pontos. O primeiro é que a verdade em questão seria, inevitavelmente, por sua vez uma verdade pós-metafísica, ou seja, não uma verdade fixa e imutável, antes o resultado de um processo de comunicação entre sujeitos linguística e epistemicamente competentes. A guinada linguística, realizada por Habermas no final do período analisado aqui pelo autor, aponta justamente para o fato de que “verdade” é atribuída a asserções (não a fatos ou estados de coisa) com base num discurso baseado na análise de argumentos e aberto a todas as pessoas que possuam a necessária competência linguística e epistêmica. Em analogia com tal discurso teórico ou epistêmico, é possível chegar a um consenso sobre a validade de normas de ação através de um discurso prático. Nessa analogia entre discursos acerca da verdade de asserções e discursos acerca da validade de normas aparece uma primeira relação entre verdade e política.

O segundo ponto diz respeito à necessidade de basear uma teoria crítica da sociedade (objetivo declarado por Habermas até a *Teoria do agir comunicativo*) sobre um diagnóstico social passível de ser declarado verdadeiro, ainda que nos moldes de uma verdade

pós-metafísica. Se a crítica social não quer limitar-se a possuir caráter retórico, ou até a ser mera sugestão (ou, pior, manipulação ideológica), ela deve poder reclamar “verdade” para suas afirmações acerca da realidade que pretende criticar, ainda que, diferentemente da teoria tradicional, a teoria crítica tenha consciência de não ser neutra e de estar perseguindo um interesse emancipatório, conforme afirmado por Horkheimer em seu clássico ensaio de 1937, discutido também pelo autor neste livro. Nesse sentido, o tema da verdade é necessariamente central para uma teoria crítica da sociedade. Ao mesmo tempo, o próprio conceito de “verdade” deve ser objeto de crítica social, particularmente quando ele assume os traços de uma presumida validade universal e de uma presumida objetividade e neutralidade ideológica e política. Como dizia Marx, até mesmo nossos sentidos são construídos histórica e socialmente, assim até nossa percepção sensorial depende de condições sociais específicas. Contra o positivismo, dominante na sociologia da década de 1960 (e ainda muito forte na sociologia brasileira contemporânea), Adorno e Habermas apontavam para a impossibilidade de as ciências, em geral, e as ciências sociais, em particular, se declarar independentes de qualquer influência por parte do contexto histórico e social, nas quais atuam os cientistas. A própria pretensão de neutralidade e objetividade avançada pelos positivistas é, na realidade, expressão de uma tomada de posição política e filosófica específica, por ex. contra a presumida “redução da verdade a mero consenso”, da qual tantas vezes foi acusado injustamente o próprio Habermas. Por isso, as reflexões do pensador alemão acerca da problemática da verdade seguem oferecendo argumentos relevantes para quem queira sair da ideologia da presumida neutralidade e objetividade das ciências sociais e afirmar o caráter inevitavelmente político da pesquisa social. Também desse ponto de vista, o presente livro representa uma valiosa contribuição a uma discussão que está longe de ser concluída.

Introdução¹

Falar sobre verdade é, em certa medida, perpassar as épocas históricas da humanidade (o que não quer dizer que a verdade seja atemporal, mas apenas que este tema provavelmente esteja presente desde os estágios mais primitivos das civilizações), a ver pelos fragmentos deixados por Parmênides, no Século IV a.C., de poema², cuja temática é presente ao menos na civilização ocidental, dos pré-socráticos à contemporaneidade, passando por Platão³ e pelos neoplatônicos a Santo Agostinho, da escolástica à renascença, de Descartes a Kant, do idealismo alemão ao historicismo de Wilhelm Dilthey, do Neokantismo a Nietzsche, da pragmática à tradição filosófica do Século XX da fenomenologia e hermenêutica de Husserl, Heidegger e Gadamer, da tradição analítica à Teoria crítica⁴.

1 Este livro segue, quanto às referências e citações no corpo do texto, o sistema numérico, notas de referências e também o chamado stilo MLA. As obras de Habermas e outras, que geralmente são referidas de modo recorrente serão abreviadas (conforme lista de abreviaturas). Optou-se por esse conjunto de regras (híbrido), a fim de dar uma maior leveza ao texto.

2 Pelos fragmentos deixados, há sugestão de um contraste entre a via da verdade (*alethéia*) e a via da opinião (*doxa*).

3 No diálogo no Teeteto (Platão), registram-se descrições e problematizações que envolvem a habilidade de oradores e a capacidade de persuadir os que julgam sobre a verdade factual amparados no “ouvir dizer”, prevalecendo a formação de opinião, ou seja, “um juízo sem conhecimento”. E, à maneira de Parmênides, Platão chega à seguinte conclusão distintiva, com a ironia socrática: “se conhecimento e opinião verdadeira nos tribunais fossem a mesma coisa, nunca o melhor juiz julgaria sem conhecimento. Mas agora parece que são coisas diferentes”. A preocupação e desconfiança platônica se manifestam, assim, em relação às condições não só do acesso ao conhecimento como sua apreensão por aquele que julga, mas uma desconfiança em relação ao poder e às leis que se compreendem pela contraposição à ideia de Justiça (ideal).

4 Para traçar esta linha temporal, foi utilizado em parte a via seguida em *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Ed. Markus Enders e Jan Szaif. Berlin: Walter De Gruyter, 2006.

Karl-Otto Apel esboça uma espécie de classificação das “teorias da verdade”:

[...] 1. Teorías clásicas de la correspondencia o adecuación, en sentido aristotélico. 2. Teoría de la evidencia, en el sentido de Descartes, Brentano o Husserl. 3. Teoría de la coherencia en el sentido de Hegel, del neohegelianismo británico o en el de Neurath o Rescher. 4. Teorías pragmáticas de la verdad en el sentido de James, Dewey o Rorty. 5. Teoría semántica de la correspondencia en el sentido de Tarski. 6. Formas postarskianas de la teoría realista de la correspondencia, por ejemplo Austin, Sellars o Popper. 7. Formas constructivistas de la teoría del consenso. 8. Formas pragmático-trascendentales de la teoría del consenso de procedencia peirceana.(45-46)⁵

Outras tentativas de classificação podem ser encontradas, especialmente em obras introdutórias⁶, enquanto nas antologias⁷ também é possível ver os próprios textos dos principais autores em relação a diversas concepções sobre a verdade. As monografias e ensaios geralmente colocam em debate aspectos específicos de teorias ou pontos de vistas e concepções sobre o tema verdade.

A “verdade” é um tema clássico na Filosofia. Para alguns, trata-se do **tópico mais central na filosofia**, e o debate filosófico sobre a verdade oferece um excelente ponto de acesso para amplo conjunto de fundamentais questões metafísicas, epistemológicas, da filosofia da linguagem, da filosofia da mente, éticas, da filosofia política, estética (Medida e Wood 1).

5 Segundo Apel, foi “omitido intencionadamente en esta lista la teoría de la ‘A-letheia’ de Heidegger, porque finalmente fue revocada, por el propio autor, en tanto que *teoría de la verdad*, en favor de su función como teoría de la apertura epocal del sentido que debe preceder a toda posible verdad o falsedad de un enunciado” (46).

6 Ver dentre outros *Theories of Truth: a critical introduction* de Richard L. Kirkham.

7 Ver dentre outros *The nature of Truth: classic and contemporary perspectives* de Michael P. Lynch e *Truth: engagements across philosophical traditions* de José Medina e David Wood.

Muitos autores desenvolveram estudos relacionados a esse tema. Dentre eles, destacam-se os trabalhos em Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger e Habermas, para citar alguns.⁸

Seguindo Lambert Zuidervaart, poderíamos ter uma visão geral das mais proeminentes Teorias da verdade, desde 1900, por meio do esquema didático: Teoria da correspondência, Teoria da coerência, Pragmatismo, Verificacionismo e Neopragmatismo, Teorias de Tarski e Quine, Deflacionismo, Primitivismo e Pluralismo, Perspectivas políticas, Fenomenologia e Teoria crítica. Zuidervaart segue, em seus livros e ensaios, a ideia geral de verdade em uma dinâmica correlação entre a fidelidade humana aos princípios da sociedade e a divulgação da sociedade que dá vida, testando e revendo essa ideia no diálogo e debate com outras posições⁹. Em seu seminário *Theories of Truth* (outono de 2014), buscando uma coordenação geral para pensar sobre a “verdade”, estabelece cinco coordenadas e, para cada coordenada, lista conceitos centrais e uma resposta aos tipos de posições que esse conceito fornece. Para a coordenada “Norm and response” (norma e resposta), que tem como conceito central a “fidelity to societal principles” (fidelidade para sociedade aos princípios), considera que haveriam respostas para posições filosóficas realistas, objetivistas e intersubjetivistas, enquanto para a coordenada “Justification” (justificação), o conceito central seria o de “Authentication” (autenticação), que traria respostas a posições defendidas por Teorias da correspondência, coerência e consensual.

A questão sobre a verdade e sua importância em uma sociedade pode ser ilustrada pelo lugar que ocupa dentro da lógica da comunicação cotidiana, na qual, paradoxalmente, até aquele que

8 Cf. *Reason and Truth in Kant's Theory of Experience; History and Truth in Hegel's Phenomenology; Truth and Reality in Marx and Hegel: A Reassessment; Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger; Heideggers Idee von Wahrheit; Reflection Revisited: Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth.*

9 Conf. notas fornecidas por Zuidervaart, p. 7, em 16/9/2014. Neste sentido ver também: “Truth is a historical process that unfolds as a dynamic correlation between human fidelity to societal principles, on the one hand, and a life-giving disclosure of society, on the other” (TM 158).

mente tem ela (a verdade) como referencial. É plausível argumentar, sob uma perspectiva racional, que a verdade é (ou as condições normativas assim indicam) um referencial desde o comportamento crítico até a difusão em um sistema legal; neste último, por exemplo, está associada (a verdade) para muito além de um juramento, afirmação solene, advertência ou máxima do Direito de “dizer a verdade, toda a verdade e nada mais que a verdade”¹⁰, mas inclusive à própria pretensão de validade dos pronunciamentos judiciais.

Jürgen Habermas, especialmente associado a uma posição intersubjetivista e defensor de uma teoria consensual da verdade, defendera durante duas décadas (1970-1990) uma concepção de verdade epistêmica e tida por anti-realista (TM 23-45). Escreveu especificamente dois ensaios e duas monografias com títulos sobre à “verdade”, a saber: *Jaspers e as figuras da verdade* (1958), *Teorias da Verdade* (1973) e *Verdade e justificação* (1993), *A ética da discussão e a questão da verdade* (2003), embora a questão sobre a verdade esteja antes/depois muito difundida em sua obra.

O presente livro, portanto, advindo de pesquisa no curso do Mestrado em Filosofia, de modalidade acadêmica, na área de concentração em Filosofia Contemporânea¹¹, **se ocupará** menos das

10 Ver *Federal Rules of Evidence*, 603, *Oath or Affirmation to Testify Truthfully* (1975), aplicável em Tribunais Federais nos Estados Unidos da América; *Canada Evidence Act, Oaths and Solemn Affirmations*, 13-15 (1985); Código de Processo Penal (brasileiro), art. 203 (1941) e Código de Processo Civil (brasileiro), art. 415 (1973).

11 Pode-se dizer que Habermas se ocupa de questões da filosofia contemporânea, mesmo porque a própria guinada linguística que lhe teria acometido se insere como questão na filosofia contemporânea. No entanto, poderia objetar com uma pergunta do próprio Habermas, do início de seu *Pensamento pós-metafísico*, de 1988: “até que ponto a filosofia do século XX é moderna?” (PPM 11). Ora, nada mais coerente dentro da perspectiva habermasiana, já que a modernidade é um “projeto inacabado”, como se vê no prefácio do livro *O discurso filosófico da modernidade*, de 1984 (DFM 1). Ressalva-se que Habermas, pelo menos na última obra referida, provavelmente por sua concepção de modernidade, não se vale diretamente da expressão “filosofia contemporânea”, mas apenas “filosofia moderna”, embora reconheça uma delimitação entre “o tempo mais recente” e a “época moderna”, em que “o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna” (DFM 11). E, igualmente, ao analisar Hegel, Habermas compreende ter elevado a história contemporânea ao nível filosófico (DFM 31). Vale lembrar que, segundo Habermas, foi Hegel o primeiro filósofo que formulou um conceito claro de modernidade, pelo que, em *O discurso*

teorias ou de uma teoria da verdade, **e mais do conceito e concepções de verdade no pensamento de Jürgen Habermas**, embora não se olvide a repercussão que as teorias da verdade precedentes e as críticas a estas possam ter influenciado o referido autor.

Em Habermas, é possível encontrar não apenas concepções sobre verdade ou uma teoria da verdade, mas diversas teorias filosóficas e sociológicas desenvolvidas nestes cerca de 60 anos de produção, como: a Teoria da evolução social, a Teoria da sociedade, a Teoria da argumentação, a Teoria da ação comunicativa, a Teoria do discurso, a Teoria do direito e da democracia. O **interesse inicial na pesquisa estaria voltado para o eventual papel que pode ter tido o conceito de verdade para a obra habermasiana em seu todo**. No entanto, isso demandaria uma pesquisa cobrindo período extremamente largo (dos anos 1950 até o presente) e um aprofundamento que ultrapassaria, em muito, a disponibilidade de tempo e o objeto da pesquisa.

A análise da bibliografia de Habermas mostra que em 1954 surgiu seu primeiro livro¹², que foi sua tese de doutorado na

filosófico da modernidade, Habermas empreende tentativa de retorno a Hegel buscando a compreensão interna da relação entre modernidade e racionalidade (DFM 8). Há no início desta tentativa uma percepção de que o conceito de tempos modernos expressa uma convicção de que o “futuro já começou” (DFM 9) e que o limiar histórico, no caso, por exemplo, da compreensão da modernidade, como tendo início por volta de 1500, só se deu no curso do Séc. XVIII, ou seja, retrospectivamente (DFM 10). Neste momento, não será possível identificar se as concepções de verdade, em Habermas, são questões contemporâneas ou não, em virtude das restrições a uma visão retrospectiva, sob a perspectiva de que *nostrum aevum*, o nosso tempo, se correlaciona com o *nova aetas*, os novos tempos (DFM 10). Mas é necessário buscar uma resposta em termos históricos, cronológicos ou de uma consciência histórica? Para responder à questão, seria preciso incursionar na história da filosofia e analisar demarcações sobre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea? E há, ainda, uma questão adicional já sinalizada: o tema, ou seja, o conceito de verdade, que parece transcender às épocas históricas da humanidade (como estruturante para esta). Sobre isso fica a ressalva de que parece pouco importar as possíveis respostas à indagação: o que torna o conceito de verdade em Habermas uma questão contemporânea? Seja o tema contemporâneo ou não, Habermas é um dos filósofos vivos mais influentes e estudados, e este livro visa destacar concepções e conceitos sobre um tema caro à humanidade: a verdade.

12 Título original: *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Tradução do autor: O Absoluto e a história: a partir da ambiguidade no pensamento de Schelling.

Universidade de Bonn¹³. Seguiu-se uma vasta produção desde então¹⁴. Em 1973, foi publicado o ensaio *Teorias da verdade (Wahrheitstheorien)*¹⁵, no qual Habermas formula sua própria teoria consensual da verdade (*Konsensustheorie der Wahrheit*) e esclarece que na tradição filosófica a “verdade” possui um sentido mais amplo que verdade de enunciados, inclusive sendo sinônimo de “racionalidade” (*Vernünftigkeit*), o que não qualifica apenas afirmações (como racionais), mas outras classes de atos de fala designadas de racionais e, em certas circunstâncias, são nomeadas racionais até mesmo normas, ações e pessoas (FLS 190). Seguindo essa concepção mais ampla de “verdade”¹⁶, Habermas retoma a defesa das classes de pretensões de validade a qual fizera anteriormente nas preleções que proferiu na Universidade de Princeton, especialmente em relação às quatro classes de pretensões de validade (compreensibilidade¹⁷, verdade, correção e sinceridade)¹⁸, e esclarece que o nexos, ou seja, a relação entre essas classes poderia ser designada, propriamente, por “racionalidade”. Isso está de acordo com que Habermas sinaliza, em 1971, em *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia*, quando, após distinguir as referidas classes de pretensões de validade, afirma

13 O primeiro ensaio publicado de Habermas foi em 1952, *Gottfried Benns neue Stimme* em *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

14 É possível verificar a produção de Habermas, ao menos de 1952 até 1979, em Görtzen, René e Gelder Frederik. *Jürgen Habermas: The Complete Oeuvre. A bibliography of primary literature, translations and reviews*.

15 Originalmente publicado em *Wirklichkeit und Reflexion*. Ed. H. Fahrenbach. Pfullinge: Neske, 1973. p. 211-65.

16 Comparar com *Verdade e justificação* (1999). A versão epistêmica foi alterada, tanto em relação à verdade quanto em relação à correção normativa (VJ 15).

17 Inteligibilidade.

18 Nos textos da década de 1970, Habermas descreve como quatro as pretensões de validade, inclusive a compreensibilidade/inteligibilidade, embora ressalve que esta última já apresenta uma pretensão factualmente revalidada, desde que a comunicação não seja perturbada, motivo pelo qual a mesma é incluída “entre as condições da comunicação, e não entre as pretensões de validade feitas valer na comunicação, sejam elas discursivamente ou não discursivas” (FLS 192-193).

que as mesmas convergem em uma só pretensão, a de “racionalidade”¹⁹.

Ao que parece, encontra-se no próprio Habermas um exemplo dessa pretensão de racionalidade “problematizada” via ataque de argumentação manipulativa conectada às pretensões de validade. A seguir, destaca-se um trecho, que consta no texto produzido em 1976, intitulado “O conceito de poder em Hannah Arendt”, que foi incluído nos *Perfis Filosóficos Políticos* e na coletânea *Habermas: sociologia*.

[...] uma convicção publicamente produzida através da fala e contrafala pode ser manipulada: mas mesmo a manipulação bem sucedida deve levar em conta as exigências da racionalidade. Somos convencidos pela verdade de uma proposição, pela adequacidade de uma norma e pela veracidade de um enunciado; a autenticidade de nossa convicção depende da consciência de que essas exigências de validade são reconhecidas racionalmente, ou seja, são motivadas. As convicções são manipuladas, mas não a exigência de racionalidade da qual elas derivam a sua força subjetiva (HS 102-103).

Cerca de 30 anos depois, em introdução à coletânea de ensaios, publicada em 2009, sob o título *Teoria da Racionalidade e Teoria da linguagem: Obras escolhidas de Jurgen Habermas*, 2^o, na qual foi incluído o texto *Teorias da verdade* (1973), Habermas dirá ser este último bastante especulativo e conter teses precipitadas, mas que selecionava o texto não plenamente amadurecido por conter “motivos e mudanças de rumo que se tornaram importantes para [...] arquitetura teórica no seu todo” (TRTL 22-23). Dessa afirmação decorre natural interesse e questionamentos sobre **quais teriam sido as inflexões e as razões destas mudanças** e como isso teria repercutido na arquitetura habermasiana em determinado

19 Na versão original em alemão consta a expressão “*dem der Vernünftigkeit*” (SGZ 132), mas foi traduzida pela edição em língua portuguesa por “a da razoabilidade” (FLS 116). Traduzo aqui por racionalidade e não razoabilidade.

20 Título original: Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte - Studienausgabe, Band 2.

momento de seu caminho intelectual. O ano de 1973 parece ser importante, pois demarcaria, com o texto *Teorias da verdade*, mudanças de rumo (segundo Habermas) e trata de uma concepção de verdade no autor em determinado momento. Seria plausível que essa obra de 1973 fosse analisada e, a partir de então, buscar-se-ia identificar sua contribuição para as obras mais recentes. **Mas sem conhecer o percurso precedente do autor, não poderia falar adequadamente sobre suas inflexões** e, então, a partir disso, torna-se relevante retroceder na análise do seu pensamento.

Além de conhecer anteriores concepções e a filosofia do autor, **pergunto: não haveria, nas obras de Habermas, anteriores a 1973, também possível gênese sobre o tema verdade** (ou concepções distintas sobre o tema verdade), que precedeu o ensaio *Teorias da Verdade* (1973)²¹, desde os primeiros trabalhos de Habermas (década de 1950), provavelmente sob a influência de sua formação, seus mestres presenciais ou à distância (v.g. Heidegger, pelo menos enquanto discípulo até o distanciamento deste), seus colegas/mestres enquanto jovem professor (v.g., Apel e Gadamer), reforçado pela herança do próprio idealismo alemão (v.g. Hegel e Schelling)? Ou será que o interesse pelo tema ou necessidade da reflexão filosófica veio com a inserção de Habermas na Teoria Crítica (e as influências de Adorno e Horkheimer), ou, ainda, adveio da viragem linguística que o próprio autor diz ter lhe acometido, em especial por ocasião das *Christian Gauss Lectures* que proferiu na Universidade de Princeton, em 1971²²? Esses foram alguns questionamentos feitos (mas absolutamente não os únicos), e a tentativa de obter resposta e fornecer argumentos direcionou o desenvolvimento parcial deste livro. Embora a pesquisa pudesse ser

21 Vale esclarecer que o ensaio *Teorias da Verdade*, embora publicado em 1973, parece ter sido redigido em 1972, considerando que é este o ano grafado no texto que foi incluído em 1984 no livro *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teoria da ação comunicativa: Complementos e estudos preliminares*; TACCEP 113-158).

22 Não se olvida da influência, em Habermas, do pragmatismo americano de Peirce, Dewey e William James, além de Mead.

direcionada também para analisar as influências nas obras do autor posteriores à 1973, isso não será contemplado neste trabalho, salvo apenas notas esporádicas e observações marginais realizadas.

O ensaio *Teorias da verdade*, além dos textos que o precederam, são balizas importantes da presente pesquisa, inclusive diante da **hipótese que se formula neste livro de que a referida teoria consensual**, posteriormente indicada pelo próprio Habermas, como teoria discursiva da verdade, **conecta-se de modo importante com a obra habermasiana e parece já conter princípios próprios, segundo o modelo da Teoria Crítica**, o que se pretende confirmar. Desse modo, o foco não será apenas o ensaio *Teorias da verdade*, mas este e os trabalhos contemporâneos (início da década de 1970) e anteriores, como também o eventual papel que pode ter tido o conceito verdade para, como disse Habermas, as “mudanças de rumo” e a “arquitetura teórica” (ainda que haja um corte temporal no período de análise, até 1973). Enfim, seguindo o *insight* de que a “verdade importa”²³ a Habermas, questiono: **por que importaria** (no período em estudo)? Qual a função ou o papel (se é que há uma/um) da verdade na filosofia habermasiana?

Seria interessante responder, como se vê nos questionamentos formulados nos parágrafos anteriores, se haveria, nos textos anteriores a 1973, possível gênese sobre o tema verdade que precedeu as *Teorias da Verdade* (1973), desde os primeiros trabalhos do “jovem Habermas”.

Habermas publicou, de 1958 até 1973, dentre outros: o ensaio *Jaspers e as formas da verdade*²⁴ (1958)²⁵ e os livros: *Mudança*

23 Para questão semelhante debatida na introdução de livro interdisciplinar no que se refere ao tema verdade, ver livro editado por Lambert Zuidervaart et al.(TM 3).

24 Título original: *Jaspers und die Gestalten der Wahrheit*.

25 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (February 22, 1958). O ensaio também foi publicado em *Philosophisch-politische Profile* [Philosophical-Political Profiles]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, sob o título Karl Jaspers: Die Gestalten der Wahrheit. Será consultada a versão em inglês (PPP) e em espanhol (PFP).

estrutural da esfera pública (1962)²⁶; *Teoria e prática* (1963)²⁷; *A lógica das ciências sociais* (1967)²⁸; *Conhecimento e interesse* (1968)²⁹; *Técnica e ciência como ideologia* (1968)³⁰. E, ainda, os textos: *Towards a theory of communicative competence* (1970); o livro em coautoria com Niklas Luhmann, *Teoria da sociedade ou tecnologia social: o que faz a investigação sistêmica?* (1971)³¹; e as *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia (Christian Gauss Lectures)*, proferido na Universidade de Princeton, em 1971. No ano de 1973, foram publicados, dentre outros trabalhos, o posfácio de *Conhecimento e Interesse* (1973) e *Crise de legitimação do capitalismo tardio* (1973)³². Nos anos seguintes, especialmente nas décadas de 1970/80, destacam-se: *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976)³³, *O que é a Pragmática Universal?* (1976)³⁴, *Teoria da ação comunicativa* (1981)³⁵, *Notas pragmáticas para fundamentação de uma ética do discurso em Consciência moral e agir comunicativo* (1983)³⁶.

26 Título original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied/Berlin: Herman Luchterhand Verlag, 1962.

27 Título original: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. 1a edição. Neuwied/Berlin: Herman Luchterhand Verlag, 1963.

28 Título original: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Tübingen, 1967.

29 Título original: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

30 Título original: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

31 Título original: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie -Was leistet die Systemforschung?*

32 Título original: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.

33 Título original: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.

34 Título original: *Was heist Universalpragmatik in Sprachpragmatik und Philosophie* (Org. Karl-Otto Apel). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.

35 Título original: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: *Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.

36 Título original: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

No livro *Para reconstrução do materialismo histórico* (1976), Habermas analisa concepções de legitimação empiristas e normativas, e concorda com Hannah Pitkin, que as atitudes adotadas quando se utilizam conceitos normativos, como justiça e **verdade**, dentre outros, enquanto aderidas às pretensões universais de validade, **estão enraizadas nas formas de vida do ser humano** (RMH 269-270). Habermas considera este último conceito normativo satisfatório, mas problemático, dado o contexto metafísico em que se encontraria, e propõe um terceiro conceito de legitimação e o qualifica de reconstrutivo. Ainda neste livro, para objetar Fach, menciona a fundamentação da teoria discursiva da verdade em *Teorias da Verdade* (RMH 299).

Já em *O que é a Pragmática Universal?* (1976), Habermas analisa as correlações do modo de comunicação do falante ao estabelecer relação interpessoal com o ouvinte, e retoma as categorias analisadas nas *Teorias da verdade* (1973), de pretensões de validade, verdade, correção, sinceridade e inteligibilidade (ReC 102).

Em *Teoria da ação comunicativa* (1981), referindo-se apenas a uma passagem, Habermas, no Volume I, explora, para uma teoria da argumentação, as classes de pretensão de validade expostas originariamente nas *Teorias da verdade* (1973), e menciona, ainda, a “adequação” (valorativa), para argumentação estética (TACI 44). Neste mesmo sentido, em *Notas pragmáticas para fundamentação de uma ética do discurso* incluído em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), Habermas retoma igualmente as classes de pretensões de validade, verdade, correção e sinceridade, para a fundamentação de uma ética do Discurso (CMAG 81-82).

No *Discurso filosófico da modernidade* (1985), Habermas vale-se de diversos filósofos, como Adorno, Davidson, Derrida, Foucault, Frege, Hegel, Heidegger, Horkheimer, Husserl, Schelling e Nietzsche, para citar alguns. Neste livro, o conceito/critério verdade tem papel de destaque nas análises que leva a cabo. Habermas

retoma o filósofo Schelling, que analisou em sua tese de doutorado em 1954, e afirma:

[...] Schelling insiste com razão que o erro, o crime e a ilusão não são irracionais, mas formas fenomênicas da razão invertida. A violação das pretensões de verdade, justeza e veracidade afeta o todo por intermédio do qual se estende o vínculo da razão. Não há nenhuma possibilidade de saída e nenhum exterior para os poucos que se encontram na verdade e que devem se afastar, como o dia da noite, dos muitos que permanecem na escuridão da cegueira. Uma violação das estruturas de convivência racional, reivindicadas por todos, concerne a todos igualmente (DFM 450).

Nos estudos preliminares proferidos em Harvard, na *The Tunnar Lectures on Human Values* (1986), Habermas propõe tomar a argumentação moral como processo de formação racional da vontade, em que estão inseridas as pretensões de validade.

[...] Ora, o exame de pretensões de validade hipotéticas representa esse processo, pois todo aquele que deseja argumentar seriamente tem que entrar em contato com as suposições idealizadoras de uma forma de comunicação exigente. Todo aquele que se envolve numa prática de argumentação tem que pressupor pragmaticamente que, em princípio, todos os possíveis afetados poderiam participar, na condição de livres e iguais, **de uma busca cooperativa da verdade, na qual a única coerção admitida é a do melhor argumento (DDII 215)**³⁷.

Todos essas obras, em alguma medida, ou tematizam sobre o conceito “verdade” ou a colocam no seio de questões que são objeto de reflexão ou reconstruções.

Das classes de pretensão de validade (*Klassen von Geltungsansprüchen*) versadas nos escritos da década de 1970, Habermas passa a se referir não mais a “classes”, mas a um “sistema” de pretensões de validade (*System von Geltungsansprüchen*), especialmente na obra *Teoria do Agir*

37 Ver tb. em Doxa 5 (1988).

Comunicativo (1981), na qual, além de se referir, como já dito, às quatro pretensões de validade³⁸, menciona uma dimensão crítica estética (*Ästhetische*) de argumentação³⁹. Mas apenas as pretensões de verdade das proposições, a correção das normas morais e a inteligibilidade ou correta formação das expressões simbólicas seriam pretensões universais de validade em discursos teóricos, práticos e explicativos, respectivamente. Pelo que sei, a menção a sistema não é levada adiante por Habermas.

Habermas parece destacar um papel relevante para a verdade proposicional e correção normativa, nos escritos da década de 1970 e 1980, enquanto pretensões de validade discursivamente resgatáveis, embora não olvide a pretensão de sinceridade (avaliada pelo comportamento e não por razões), as quais desempenham papel de coordenações de ações, exatamente pelo reconhecimento intersubjetivo (CMAC 79-80). Segundo Habermas, no agir estratégico “um atua sobre o outro para ensejar a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão”, em razão do efeito ilocucionário que a oferta de um ato de fala suscita (CMAC 79-80).

No entanto, a investigação, restrita ao propósito deste livro, tem como objetivo geral expor, analisar e discutir o conceito “verdade” em Habermas, **abrangendo o período anterior às publicações de 1973, inclusive**. O recorte temporal, como já sinalizado, relaciona-se à compreensão do percurso intelectual do autor e às questões que tocam o conceito de verdade até o ano de

38 Incluso a pretensão de inteligibilidade (TACI 46), embora Habermas permaneça tratando esta como um pressuposto da comunicação (TACI 397). Em escritos posteriores, Habermas não mais mencionará a “inteligibilidade” com as três pretensões de validade, verdade, correção e sinceridade, tratando-a como uma condição geral para a ação comunicativa como tal (TM 42-43).

39 Ver esclarecimentos sobre a pretensão de validade estética (*O acesso comunicativo ao ponto de vista moral*, Volpato Dutra 518-519). Em “O Discurso filosófico da modernidade” (1985), Habermas refere-se à adequação estética com pretensões de verdade proposicional, justeza normativa e veracidade subjetiva, esclarecendo que a razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho direto ou indireto dessas pretensões (DFM 437).

1973, quando do texto *Teorias da verdade*. Como objetivo específico, viso localizar na obra habermasiana, em especial a partir de trabalhos anteriores e concomitantes ao texto *Teorias da Verdade*, questões sobre verdade, pretensão de validade, conexas ao texto principal e possíveis influências destes trabalhos anteriores no ensaio referido, bem como reconstruir a argumentação contida em *Teorias da Verdade*.

Esse **resgate histórico da filosofia habermasiana** no que toca ao tema verdade será acompanhado, complementarmente, da exploração de algumas questões (temas) imbricadas, a saber:

(a) *as possíveis influências do tema verdade em Habermas e na arquitetônica da teoria discursiva da verdade, tal como originariamente formulada (escritos da década de 1970);*

(b) *a autointitulada guinada linguística, pragmática e comunicativa que teria acometido Habermas, sem decurar-se da posição fortemente epistemológica e normativa;*

(c) *a tentativa de transição entre o paradigma da filosofia do sujeito para o paradigma da intersubjetividade;*

(d) *a caracterização da teoria discursiva da verdade como modelo habermasiano de Teoria Crítica.*

Ao pensar sobre a “verdade”, em Habermas, tentando seguir, em certa medida, Lambert Zuidervaart, devo considerar os princípios humanos em uma sociedade e o que a vida da sociedade nos diz (TM 158). Para tanto, me parece que a ideia de que a verdade tem um núcleo histórico (ou temporal; “*Wahrheit einen Zeitkern zuspricht*”)(DE vi), como entendem Horkheimer e Adorno, parece ser indissociável. Não é possível deixar de olhar para o contexto histórico da própria civilização. Nesta perspectiva, o que a vida em sociedade dizia a Habermas, nas primeiras décadas após a segunda metade do Século XX, que lhe permitiu pensar a verdade? Por que a verdade importou a Habermas (tal como já formulado anteriormente nesta introdução)?

Para explorar as questões referidas, valho-me tanto da análise da biografia de Habermas como parcialmente de sua produção

bibliográfica, **desde o ano de 1954 até o ano de 1973**⁴⁰, além de alguns comentadores de sua obra e biógrafos, assim como pretendo explorar algumas conexões com determinados conceitos e análises de outros pensadores com quem Habermas manteve diálogo ou que o precederam.

Especificamente, quanto (a) às *possíveis influências na arquitetônica da teoria discursiva da verdade*, desenvolvo aspectos biográficos do autor, especialmente no período anterior à entrada de Habermas no *Institut für Sozialforschung – IFS* (Instituto de Pesquisa Social) e, ainda, após sua inserção na Teoria Crítica, sem descuidar de suas interlocuções (à distância ou não) com figuras que lhe foram contemporâneas, como Heidegger, Jaspers, Otto-Apel, Gadamer, Adorno e Horkheimer.

No que tange à (b) *autointitulada guinada linguística, pragmática e comunicativa que teria acometido Habermas, bem como a perspectiva epistemológica e normativa* e à (c) *transição entre o paradigma da filosofia do sujeito para o paradigma da intersubjetividade*, são questões expostas tanto nas análises dos textos de Habermas, que visam cobrir o período até 1973, como nos estudos preliminares precedentes, inclusive seções que versam sobre a categoria “intersubjetividade” no idealismo alemão e a relação da intersubjetividade com a verdade, que o pragmatismo associou (Cf. Charles Peirce). Também será exposta argumentação que questiona sobre possível influência que Horkheimer e Adorno possam ter exercido em Habermas, não obstante a conclusão à qual este último chegou, de que a guinada linguística serviu como tentativa de saída da crítica da razão que havia se tornado aporética naqueles autores.

Em relação à tentativa de confirmação sobre (d) a *caracterização da teoria discursiva da verdade como modelo habermasiano de Teoria Crítica*, valho-me da análise dos textos

⁴⁰ Adicionalmente há uma resumo cronológico no Apêndice para auxiliar a pesquisa, sem a pretensão exaustiva.

clássicos da Teoria Crítica, especialmente *Teoria tradicional e teoria crítica*, de Adorno e Horkheimer, das obras de Habermas, dos textos biográficos e de pesquisadores que tratam de modo geral dos modelos críticos.

É preciso desde já ressaltar, como é cediço, que Habermas da década de 1990 teve uma espécie de inflexão pragmático-realista (em relação à verdade) por ocasião de *Verdade e Justificação* (1999), de modo que empreendeu uma revisão do conceito discursivo de aceitabilidade racional a um conceito de verdade não epistêmico, concebido em termos pragmatistas, distinguindo verdade e aceitabilidade racional e negando o nexos conceitual entre ambas (VJ 49-50). Ele esclarece sobre o conceito discursivo da verdade revisitado (2003): “Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade. Embora nossa mente falível não possa ir além disso, não devemos confundir as duas coisas”(EDQV 61).

Em *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* (2005), Habermas esclarece que não se pode excluir a possibilidade de que uma afirmação, por mais que esteja justificada idealmente, possa ser desmascarada como falsa, e, mesmo que se levem em conta objeções dessa espécie contra uma versão epistêmica do conceito de verdade, a concepção de um processo inclusivo e retomável de argumentação mantém finalidade relevante como aceitabilidade racional, ainda que não se trate de verdade, pois, enquanto seres falíveis, insertos no mundo da vida, não se têm alternativas, mas apenas a certificação da verdade pelo discurso (ENR 54-55), no qual bons argumentos podem desenvolver sua força de convencimento (ENR 43). Além de que a “*a orientação pela verdade* assume, enquanto ‘característica inalienável’ de afirmações, uma função regulativa indispensável para processos de justificação falíveis, em princípio, mesmo que tais processos consigam apenas levar a uma

decisão sobre a aceitabilidade racional de afirmações, não à sua verdade”(ENR 43).

Todavia, como já referido, o recorte da pesquisa levado à exposição neste livro **não se refere aos escritos mais recentes de Habermas, mas abrange o período anterior ao ano de 1973, inclusive**. Isso não me impede de tecer algumas notas complementares ou marginais sobre textos seguintes, que possam ser úteis a título de reflexão sobre o movimento do autor em retrospectiva.

Antes de descrever como é composto este livro, faz-se referência à literatura secundária, especificamente em relação à Teoria da verdade, em Habermas. Em apenso a este livro encontra-se um tentativa de mapeamento da bibliografia relacionada ao conceito da verdade, à teoria discursiva da verdade e comentários ao texto *Teorias da verdade*, a fim de auxiliar as próximas pesquisas. A análise destes estudos não confirmou a presença do mesmo objeto e a busca de período similar a que esta pesquisa se propõe. São desconhecidos outros estudos similares, de modo que este livro também poderá contribuir para esclarecimento sobre tema em período aparentemente pouco explorado da filosofia habermasiana, pelo menos no que toca especificamente ao tema verdade⁴¹.

Uma consideração adicional e de esclarecimento: a rota explorada e exposta neste livro sob a perspectiva de possíveis influências em Habermas segue, por assim dizer, a ideia de buscar argumentações plausíveis e críticas. Em outras palavras: tradições filosóficas e do pensamento, contexto histórico, vida e obra, não eliminam outros fatores, incluso interesses, que possam ter

41 Confirmam-se observações mais detalhadas no apêndice deste livro. Fica ressalvada a existência de dissertação do ano de 1992, do Prof. Delamar José Volpato Dutra, da UFSC, que trata da verdade em Habermas (*A pragmática universal: verdade e ética em Habermas*, fevereiro de 1992, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Filosofia, Mestrado). No entanto, a se ver pela bibliografia consultada, aparentemente não constou análise das obras anteriores ao ano de 1962, incluso a MEEP. No mais, conforme se vê do sumário deste livro, as análises são iniciadas a partir da pragmática universal habermasiana (1976) e o autor retorna ao texto de 1965, de Habermas, contido em *Técnica e ciência como ideologia* (Volpato Dutra 4 e 56).

influenciado ou direcionado determinado autor no desenvolvimento de sua obra e trabalho, e nem seria possível e muito menos há a pretensão de mapear todas as concepções anteriores relacionadas à verdade/temas conexos ou eventos. A rota de que Habermas teve um impulso comunicativo, a partir de uma inflexão linguística, advindo a partir da década de 1970, “parece” mais plausível ainda porque o próprio autor assim vê a si próprio, embora existam outras perspectivas e pontos de vista. Destaca-se que, para Oscar Negt⁴², por exemplo, esse impulso comunicativo foi político (Specter 89). Outras rotas serão seguidas neste trabalho, resultado da própria tentativa de reconstrução do autor estudado.

Assim, o que segue se compõe de duas partes, quatro apêndices e um anexo.

A “Parte I” contém a “Busca pela Gênese da Teoria da Verdade em Habermas”, sendo que no “Capítulo 1- Estudos Preliminares” – consta uma aproximação biográfica da vida e parte da obra (1), sendo destacadas as possíveis influências em Habermas antes do seu ingresso no *IFS* (1.1) e sua inserção na tradição da Teoria Crítica (1.2). Também desenvolvo e tento rastrear a noção de intersubjetividade e a relação intersubjetividade-verdade no idealismo alemão, no pragmatismo americano e outras concepções sobre o tema ou conexos, que podem (ou poderiam) ter exercido alguma ascendência em Habermas (ou poderia ter sido uma via alternativa a Habermas), especialmente na primeira metade do Século XX (2). Na seção 3, tentarei questionar se poderiam as obras de Horkheimer e Adorno ter influenciado a concepção comunicativa e a questão da verdade em Habermas. No “Capítulo 2 – Precedentes à formulação de uma Teoria da Verdade habermasiana” – explorarei questões versadas por Habermas em suas obras anteriores ao ano de 1973, que, em certa medida, contêm elementos que possam ser descritos, como a gênese das concepções

42 Oscar Negt doutorou-se em Frankfurt am Main, sob a orientação de Adorno, tendo sido assistente de Habermas, entre 1962 e 1970, nas Universidades de Heidelberg e de Frankfurt.

habermasianas relacionadas a sua *Teoria da verdade* (1 e seguintes). Serão analisadas as obras referidas de 1954 até 1970, parcialmente.

A “Parte II – Teoria Discursiva da Verdade” - contém o “Capítulo 3 - Entre o esboço e a formulação de uma Teoria da Verdade” - na qual analiso o esboço de uma teoria consensual da verdade contido na discussão teórica com Luhmann (1.1) e nas preleções expostas por Habermas, no ano de 1971 (1.2), e, ainda, a argumentação contida em três trabalhos contemporâneos que se interligam (2), a saber: o texto *Teorias da Verdade* (1973), o posfácio de *Conhecimento e interesse* (1973) e o livro *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973). Na seção 3 exploro a possibilidade de situar a Teoria discursiva da verdade enquanto modelo “reconstrutivo” e a versão habermasiana de Teoria Crítica. Por fim, na seção 4, tento uma breve argumentação integrada das obras analisadas, buscando uma visão geral sobre o tema. Nesta seção, também tento esboçar um quadro expositivo de posições e movimento de Habermas em relação à verdade no período estudado, e igualmente se a concepção sobre verdade é tributária para além das próprias viradas linguística e reconstrutiva.

Outros Apêndices e Anexo complementam as questões contidas neste livro. No Apêndice A, apresento uma cronologia daquilo que considero os principais eventos relacionados direta ou indiretamente a Habermas e o contexto da sociedade à época. No Apêndice B, formulo uma relação da literatura secundária sobre a teoria discursiva da verdade e comentários ao ensaio *Teorias da Verdade* (que possam ser úteis para o aprofundamento da pesquisa e comparações).

Parte I

Busca pela gênese da teoria da verdade em Habermas

Capítulo 1

Estudos preliminares

Apresentação

Os estudos preliminares aqui desenvolvidos abordam, primeiramente, alguns aspectos do pensamento de “Habermas” e respectiva trajetória intelectual. Segundo Pinzani, “para entender um pensador é necessário essencialmente possuir um olhar compreensivo do seu caminho intelectual”, e “o fato de uma das características principais do pensamento de Habermas consistir na capacidade de estabelecer um diálogo contínuo com diferentes autores [...] contribui, em parte, para a dificuldade de acesso às suas obras”(11), o que reforça a preocupação e a opção compreensivo-expositiva. Mas, se Habermas, segundo Pinzani, se comporta como “esponja”, absorvendo teorias de outros autores, filtrando-as e mantendo delas o que é útil para sua teoria, e se Pinzani age analogamente a Habermas por oferecer uma obra de filtragem, em seu prestigiado *Habermas: Introdução* (com versão também em idioma alemão), os estudos preliminares contidos neste livro aparentemente fazem o contrário, pois buscam, ainda que de modo horizontal, ampliar as questões-escopo deste livro (Verdade em Habermas). Desta forma, pretendo aproximar-me do seu pensamento com o “espírito aberto”, atento a concepções, questões, contextos históricos e debates que podem ter influenciado Habermas. Não poderei, evidentemente, aprofundar as respectivas análises, nem há qualquer pretensão de localizar outras importantes

questões e discussões conexas ao tema verdade para além daquelas aqui abordadas.

A produção de Habermas, especialmente aquela que conecta direta ou indiretamente com o tema “verdade”, será explorada nos capítulos seguintes deste livro.

Na seção 1 deste Capítulo 1, além do enfoque biográfico, serão relatadas aproximações de Habermas às escolas, autores, tendências e tradições filosóficas. Especificamente, na subseção 1.1, serão explorados o trajeto intelectual e as interações de Habermas antes do ingresso no Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung - IFS*); e na subseção 1.2, o percurso de Habermas dentro da tradição da Teoria Crítica (e após 1956).

Na seção 2, será tematizada a noção de intersubjetividade e intersubjetividade-verdade, no idealismo alemão (especialmente em Hegel), no pragmatismo americano, e serão mencionadas algumas outras concepções sobre o tema ou conexas que podem ter exercido alguma ascendência em Habermas (ou ao menos poderia tê-lo), especialmente na primeira metade do Século XX, como Husserl, Heidegger, Scheler, Jaspers, Löwith, Martin Buber, Sartre, Merleau-Ponty e Levinas. Aqui a via é mais especulativa que reconstrutiva.

Na seção 3, será explorada a seguinte questão: poderiam as obras de Horkheimer e Adorno ter influenciado Habermas, especialmente pensar sobre a verdade e formular sua Teoria Discursiva da Verdade? Duas perspectivas argumentativas plausíveis serão desenvolvidas: a primeira refere-se aos trabalhos dos chamados frankfurtianos, que podem ter sido um estímulo para uma contraposição da concepção sobre a verdade pela via linguística/comunicativa (por exemplo, a “suposta” insensibilidade adorniana, em *Dialética Negativa*, em relação à racionalidade comunicativa); a segunda está relacionada à contribuição de Horkheimer e Adorno com as bases e as questões para Habermas, inclusive no tocante ao tema verdade e, ainda que paradoxalmente, à autointitulada *linguistic turn*.

Vale a ressalva que, embora pertinente nestes estudos preliminares, a descrição de algumas das teorias da verdade e concepções sobre verdade, especialmente as contemporâneas, será feita de modo predominantemente difuso e não sistemático nas diversas seções e subseções do texto, particularmente quando se referirem a certos filósofos e concepções, sem no entanto qualquer pretensão exaustiva.

1 Aproximação biográfica: vida e obra

1.1 Notas sobre Habermas antes do ingresso no IFS

Supõe-se que a aproximação da biografia de Habermas possa contribuir para balizar a investigação sob exposição. Parto da hipótese que o ingresso de Habermas no Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung - IFS*), em Franckfurt, no ano de 1956, como assistente de Theodor Adorno, foi um momento importante no percurso profissional de Habermas, tanto que é considerado expoente da segunda geração dos chamados franckfurtianos e herdeiro da tradição da Teoria Crítica. Deste modo, em um primeiro momento, serão analisados, de modo sucinto, a vida, o percurso e as obras de Habermas no período anterior ao ano de 1956, ou seja, antes de seu ingresso no Instituto.

Para tanto, serão seguidas as biografias de: (a) Stefan Müller-Doohm¹, publicada em 2008 pela Suhrkamp, de Franckfurt am Main, que publicou os livros de Habermas desde *Técnica e Ciência como Ideologia*; (b) Alessandro Pinzani, publicado em 2007 pela Verlag C.H. Berck, de Münche, mas com tradução para o Português, no ano de 2009; (c) Matthew Specter, publicado em 2010. Também outras obras que serão consideradas versam sobre a Escola de

¹ Do mesmo autor-editora foi publicada biografia completa de Habermas em junho de 2014. Ver http://www.suhrkamp.de/buecher/juergen_habermas-stefan_mueller-doohm_42433.html.

Frankfurt, comentadores, entrevistas e os próprios escritos de Habermas com passagens autobiográficas.

Friedrich Ernst Jürgen Habermas (Müller-Doohm 11) nasceu em Düsseldorf, no ano de 1929, filho de Ernst (1891-1972) e Grete (1894-1983). O pai, filho de pastor protestante, estudou Filosofia e Filologia em Bonn e Göttingen, e, ainda, doutorou-se em Ciência Econômica pela Universidade de Colônia (1925). Aos 41 anos (1932), Ernst torna-se diretor da Câmara de Comércio de Colônia em Gummersbacher². A mãe, filha de mestre cervejeiro, serviu na 1ª Guerra como enfermeira e dedicou-se especialmente à educação dos filhos – Hans-Joachim (1925-), Jürgen (1929-) e Anja (1937-)– e na administração da casa, localizada na Körnerstrasse, nº33, em Gummersbach. Em 1933, Ernst torna-se membro do Partido Nacional-Socialista e, durante a guerra, detém a patente de Capitão, sendo comandante na cidade de Lorient e, posteriormente, em Brest, ambas na França, ficando encarregado de requisitar espaço físico residencial para a força armada alemã (*Wehrmacht*), vindo a deter o posto de Major. Jürgen, aos 10 anos (1939), entrou para a Juventude Hitlerista, cuja pertença decorria da Lei da Juventude Hitlerista (*Gesetz über die Hitler-Jugend*), de 1º de dezembro de 1936, pois o segundo regulamento de aplicação da lei, de 25 de março de 1939, previa que todos os jovens de 10 até 18 anos eram obrigados a se filiarem.³ A propósito, constava do § 12 da lei nazista previsão de punição ao representante legal que contrariasse o previsto sobre o registro-filiação de filho aos 10 anos, com multa pecuniária e prisão. Habermas, que nutria aspirações na área médica, escapou da formação paralimitar e, posteriormente, durante a Guerra, ministrou curso de primeiros socorros. Jürgen permanece em família com sua mãe e irmã de 8 anos, em Gummersbach, aguardando a capitulação final da Alemanha nazista

2 Cidade próxima à Colônia. Gummersbacher em 1925 contava com cerca de 17 mil habitantes. Ver <http://de.wikipedia.org/wiki/Gummersbach>.

3 Ver <http://www.verfassungen.de/de/de33-45/hitlerjugend36.htm>.

(que ocorreu em 8 de maio de 1945)⁴, sendo que as tropas americanas ocupavam sua cidade desde abril, o que representou para Habermas (segundo o mesmo), ao invés de um sentimento de vergonha, como para a maioria dos alemães, uma libertação histórica e individual (Müller-Doohm 11-15).

Ainda no outono de 1945, Habermas retornara à escola, que não fora destruída pela guerra. A partir de então, teve acesso: à literatura e filmes, incluso de memórias antifascistas e documentário sobre os campos de concentração; à arte expressionista, quando pode familiarizar-se com Bauhaus e funcionalismo; aos romances de Sartre e representações de Bollnow do existencialismo(KPSI 468).

Habermas acompanha pelo rádio os eventos do Tribunal de Nuremberg⁵ e vive sob o choque da revelação das atrocidades nazistas (KPSI 467, 512). Em entrevista de 1979, ele refere-se a **essas experiência como determinantes ao seu pensamento**: “Bei diesen Erlebnissen haben sich sicher Motive herausgebildet, die dann mein Denken weiter bestimmt haben”(KPSI 511).

No ano de 1949, aos 20 anos, Habermas deu início aos estudos universitários e viva voz comentou que, após as revelações sobre Auschwitz, o que outrora havia vivido “como infância e juventude mais ou menos normais era agora um cotidiano na sombra da ruptura da civilização” (ENR 25).

Talvez aqui possa ser refletido que o sofrimento com a guerra e os crimes cometidos pelo Nazismo colocou na ordem do dia uma nova gama de problemas (Cenci 35), com os quais Habermas se deparou.

Entre 1949 e 1954, Habermas estudou em Göttingen e Bonn (além de um semestre de verão em Zurique), estando entre seus mestres Nicolai Hartmann, que desenvolveu trabalhos de teoria do

4 Em 1945, Habermas contava com 16 anos.

5 Os primeiros processos ocorreram entre 20/11/1945 e 1/10/1946.

conhecimento e as conexões entre epistemologia e ontologia⁶. Habermas verá a filosofia de Hartmann como produto de uma virada neo-ontológica (DFM 201). Habermas também se encontrou, no semestre de inverno de 1950/51, com Karl-Otto Apel, que era doutorando em Bonn e, em 1959, escrevera *O conceito filosófico da verdade de uma linguística com base em conteúdo*⁷, a quem mais tarde Habermas irá se referir como amigo e mentor (FLS 11).

Habermas relata que cresceu em um contexto alemão provincial, no mundo da filosofia alemã, já em uma época meio ao declínio do Neo-kantismo, da Escola Histórica Alemã, da fenomenologia e da antropologia filosófica, com um poderoso impulso sistemático de Heidegger. Enquanto trabalhava em sua dissertação sobre Schelling, leu o jovem Marx, Löwith, os jovens hegelianos. Leu Lukács, *História e consciência de classe*, que teria provocado uma forte impressão, mas para a dissertação fora fortemente influenciado por Heidegger (1985).

Em Bonn, Habermas obteve o doutorado com a tese sobre Schelling, em 1954. Este filósofo é um dos pensadores da tradição do “idealismo alemão” e, na maturidade de sua obra, rompeu com o modelo de verdade como correspondência (Bowie).

Após o doutorado, Habermas familiarizou-se com a sociologia industrial, e, a partir de um estudo sobre o conceito de ideologia, pôde penetrar mais fundo na análise marxista de Hegel, na sociologia do conhecimento, tendo lido Adorno, incluso a *Dialética do Esclarecimento*. Segundo Wiggershaus, referindo-se à última leitura por Habermas, que teria descoberto em 1953, na biblioteca do seminário de filosofia de Bonn, “a maneira pela qual os dois autores [Horkheimer e Adorno] utilizavam o pensamento de Marx para analisar a época contemporânea foi uma descoberta decisiva em seu destino [o de Habermas]”(575).

6 Ver <http://plato.stanford.edu/entries/nicolai-hartmann/>.

7 Tradução do autor. Título original: *Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*.

Habermas considera que “Heidegger, Jaspers y Gehlen” foram figuras influentes durante a época de estudante e exerceram influxo à distância, tendo estado com o primeiro e o terceiro uma única vez, e o segundo lhe escreveu em razão de um artigo que fora publicado. Também refere-se a Abendroth e Gadamer como mestres, quando da época de estudos (PFP 10).

Segundo Habermas, o embate entre política e filosofia veio no semestre de verão de 1953, quando recebeu exemplar da *Introdução à Metafísica* de Heidegger. Ainda que à distância, Heidegger era referência como professor, o que lhe fez escrever: “Pensar Heidegger contra Heidegger”, ainda como fiel discípulo deste (ENR 27).

Destaca-se trecho deste artigo, no qual Habermas critica Heidegger: “publica sus palabras sobre la grandeza e íntima verdad del nacionalsocialismo, unas palabras que han cumplido los dieciocho años, pero que están ya demasiado decrépitas y que seguro que no serán las de aquellos cuyo juicio aún nos aguarda. Parece que ha llegado el momento de pensar con Heidegger contra Heidegger” (PFP 65). Esse texto é indicado por comentadores e biógrafos como sendo o texto através do qual Habermas teria atraído a atenção e aprovação de Adorno (Specter 29). A descoberta por Habermas dos compromissos de Heidegger teria – segundo Specter – causado uma ruptura e uma busca por novas fontes de orientação, tendo Habermas encontrado escritos de Marcuse, em 1956, anteriores a 1933, e que é plausível que isso tenha ajudado a fazer a transição para longe de Heidegger (29).

Para Wiggershaus, o primeiro grande artigo de Habermas foi publicado em 1954, *A dialética da racionalização. Do pauperismo da produção e no consumo*⁸, na revista Merkur. Neste texto, Habermas reuniu a produção alienada e o consumo alienado na categoria da compensação, e utilizou de forma crítica descobertas de um sociólogo francês (Friedmann). Seguiria em parte a linha da *Dialética do Esclarecimento*, mas concordava tanto com a crítica

8 Título original: *Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum.*

conservadora da civilização quanto com a de Franckfurt, embora o sentido que Habermas dava aos conceitos fosse diferente dos teóricos conservadores, pois estes pretendiam uma estabilização dos comportamentos das massas nas sociedade industrial, enquanto Habermas queria tirar do trabalho seu caráter de alienação para que os consumidores se tornassem membros participantes de uma civilização (Wiggershaus 576-577). Segundo Pinzani, a ideia central deste artigo contém "o núcleo de muitas das coisas" que Habermas escreverá "mais tarde na Teoria do agir comunicativo"[...]; ocupa-se de assuntos de sociologia do trabalho e serve-se de argumentos inspirados quer pela crítica heideggeriana da técnica moderna, quer pela teoria da alienação do jovem Marx, pela teoria da reificação de Lukács e pelas investigações de Arnold Gehlen”(37).

1.2 Inserção de Habermas na tradição da Teoria Crítica

Habermas ingressa no Instituto de Pesquisa Social em 1956 e lá permanece até 1959. Mas a data de entrada e saída não significa necessariamente que antes ou depois do período no Instituto haja uma demarcação excludente sobre seus trabalhos e escritos, como se apenas por essa circunstância presencial Habermas não pudesse ser inserido na tradição da Teoria crítica. Parecem existir ecos de aspectos da Teoria crítica ou dos franckfurtianos em Habermas, até mesmo antes de seu ingresso como assistente de Adorno, como já se viu, ao ter contato com a *Dialética do Esclarecimento*, e, talvez aliado a isso, a possível influência comum de Lukács, tanto nos primeiros franckfurtianos como em Habermas. Após sua mudança de Franckfurt a Malburg (onde obteve sua habilitação/livre docência) e desta a Heidelberg (onde foi professor de Filosofia por indicação de Gadamer)⁹, continuará próximo e como colaborador de Adorno, e

9 Habermas foi nomeado professor extraordinário em Heidelberg, em 1961, permanecendo até 1964. Em 1960 foi publicado *Verdade e método* (1960), de Gadamer, que se encontrava em Heidelberg desde 1949, tendo Habermas se ocupado da hermenêutica gadameriana (Pinzani 20-21).

também, por assim dizer, sob inserção na tradição da Teoria crítica ou na Escola de Frankfurt¹⁰. Em 1964, Habermas retorna a Frankfurt e assume a cátedra de Filosofia e Sociologia, anteriormente ocupada por Horkheimer. Em 1971, torna-se diretor do Instituto Max-Planck em Starnberger.

Trabalhos iniciais com a expressão teoria crítica remetem a Horkheimer, especialmente o texto *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937), afora a reunião de trabalhos precedentes e o próprio texto de 1937, sob o título *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, de Horkheimer, de 1968, em dois volumes. Segundo Freitag, na esclarecedora bibliografia comentada em *A teoria crítica: ontem e hoje* (2004): “Horkheimer publicou ainda sobre a teoria crítica um pós-escrito em 1940 [...] Em 1970, em uma série de conferências, Horkheimer retomaria, pela última vez, o tema da *Teoria Crítica Hoje*, fazendo então um balanço do que sobrevive e do que deve de ser abandonado pela reflexão teórica”(173-174). Em 1990, foi traduzido para o Português o primeiro volume de *Teoria crítica: uma documentação*, pela Editora Perspectiva, com os textos de 1932 até 1936. Na versão em espanhol de 1974, o texto de 1937 foi incluído. Em Português, o texto é incluído na coleção *Os Pensadores* em várias edições, a partir de 1975.

Na opinião de Nobre, o texto de Horkheimer, de 1937, passa a ser referência para a primeira geração, incluindo nomes como Adorno, Marcuse, Löwenthal e, na geração seguinte, Habermas. Isso não significa concentrar toda a Teoria crítica somente a partir do texto referido, tanto que até mesmo especialistas no assunto desconhecem estudos sobre parâmetros específicos da orientação horkheimeriana nas obras de Kirchheimer, Neumann e Fromm (também ligados ao Instituto), afora o caso de Benjamin, que constrói um modelo crítico próprio e anterior a Horkheimer,

10 Para Nobre, há uma série de problemas nessa denominação (Escola de Frankfurt)(*A teoria crítica* 16). Ainda segundo Nobre, a ideia de uma escola parece redutora diante da *pluralidade* de modelos no campo da Teoria Crítica, embora reconheça que em alguns círculos é conhecida pelo “equivocado” nome (*Introdução: modelos de teoria crítica* 9, 54).

exercendo grande influência neste último (Nobre, *A teoria crítica* 48).

Diversos estudos, particularmente no Brasil ou com tradução para o Português, trataram da Teoria crítica ou da Escola de Frankfurt, como os livros: Martin Jay, *Imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950* (originalmente de 1973); Zoltán Tar, *A Escola de Francoforte* (originalmente de 1977); Raymond Geuss, *Habermas e a Escola de Frankfurt* (originalmente de 1981 com o título *The idea of a Critical Theory*); Sérgio Paulo Rouanet, *Psicanálise e Teoria Crítica* (1984), Rolf Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política* (originalmente de 1986); Bárbara Freitag, *Teoria Crítica ontem e hoje* (1986); Paul-Laurent Assoun, *A Escola de Frankfurt* (1991); Marcos Nobre, *A teoria crítica* (2004) e *Curso livre de teoria crítica* (2008; Org.). Destaca-se, ainda, o livro que associa Habermas e a Teoria crítica, que analisa a teoria crítica de Habermas, como o de Thomas Maccarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (1978), com tradução em espanhol (1985).

No idioma inglês há recentes revisitações ao tema, como os livros de Richard Wolin, *The Frankfurt school revisited: and other essays on politics and society* (2006); Thomas Wheatland, *The Frankfurt School in Exile* (2009); John Abromeit, *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School* (2011).

Configuram fontes importantes para a compreensão da Teoria crítica, de seu conteúdo programático, da gênese do conceito de crítica, dos modelos críticos de cada um dos respectivos teóricos críticos e, ainda, o percursos destes autores, seus movimentos, suas inflexões, inclusive Habermas.

Outro livro importante, no contexto brasileiro, data de 2012, organizado por Marcos Nobre e Luiz Repa, intitulado *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Neste livro, os organizadores e os demais autores — Clodomiro Bannwart, Vítório Cenci, Felipe Gonçalves, Rúrion Melo, Denilson Werle — refletem sobre a categoria de reconstrução

enquanto projeto teórico habermasiano. Na seção 3 do Capítulo 3 deste livro, tentarei esclarecer e responder se (e porque) a Teoria discursiva da verdade desenvolvida por Habermas se insere no referido modelo crítico reconstrutivo. O objetivo desta seção 1.2, no entanto, é explorar alguns dos aspectos gerais da Teoria crítica, de modo a preparar o terreno para a seção posterior.

Para o intento de circunstanciar a tradição da Teoria Crítica, é necessário remeter a Karl Marx e ao seu subtítulo de “O Capital” (*Das Kapital*): crítica da economia política. É a partir deste modelo crítico que Max Horkheimer desenvolve o conceito de Teoria crítica no texto de 1937. Segundo Horkheimer, a Teoria Crítica começa com a ideia de “economia de troca”, dentro das condições humanas e materiais dadas (TTTC 151), sendo que o comportamento crítico faz parte do desenvolvimento da sociedade, na qual o desenrolar histórico, como consequência do mecanismo econômico, traz consigo o protesto contra o próprio mecanismo e a ideia de autodeterminação humana, ou seja, as ações dos homens não partem do mecanismo, mas de suas próprias decisões (TTTC 153).

Diferença marcada entre um pensamento crítico e um meramente registrador é que o segundo vê sequências de aparências, e o primeiro, forças e antiferças, sugerindo que o procedimento como estatística e a sociologia descritiva podem ser importantes para quaisquer finalidades, inclusive para a teoria crítica (TTTC 154). A teoria crítica não se deixa enganar pela aparência, pela ilusão (TTTC 158). O “indivíduo deixou de ter um pensamento próprio”, o sujeito deve colocar-se como sujeito do instante histórico (TTTC 159). Mas o futuro da humanidade depende da existência do comportamento crítico que abriga em si elementos da teoria tradicional (TTTC 162).

Horkheimer esclarece a diferença entre os dois métodos gnosiológicos, teoria tradicional e teoria crítica: a primeira, com fundamentação cartesiana, encontra-se em vigor nas ciências especializadas de modo que organiza a experiência de acordo com a fundamentação de questões que surgem em conexão com a vida na

sociedade; a segunda, com base na crítica da economia política (mas enquanto crítica da economia, permanece filosófica), tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida (TTTC 165).

A teoria crítica visa à felicidade de todos os indivíduos em uma sociedade livre e autodeterminante (TTTC 166). A crítica teórica e prática deve focalizar inicialmente a causa primeira da miséria, a economia, mas também deve julgar as formas da sociedade futura, mas se ela estiver baseada apenas na sua economia, não seria um pensamento dialético, mas sim mecanicista. A teoria crítica não criou raízes na ciência econômica. A dependência do político diante do econômico não é o seu programa (TTTC 168).

Habermas, em artigo originalmente publicado em 1965, *Conhecimento e interesse*, olha para Husserl como Horkheimer olhou para Descartes, associado a um conceito tradicional de teoria e conclui: Husserl não cuida da crise da ciência, porém, da sua crise enquanto ciência, eis que a ciência não tem nada a dizer (TCI 130). Ao criticar a autocompreensão objectiva das ciências, Husserl sucumbe a outro objectivismo, que sempre estivera inerente ao conceito tradicional da teoria, de modo que a teoria tradicional encobria seu próprio interesse, não libertando o conhecimento do interesse (TCI 135). Habermas tenta demonstrar uma conexão entre regras lógico-metódicas e interesses que guiam o conhecimento, atribuindo a tarefa a uma “teoria crítica” da ciência, pois nas ciências de “orientação crítica” há um interesse “emancipatório” do conhecimento (TCI 136-137). Posteriormente, Habermas, em livro do mesmo nome (1968), aprofunda a ideia (no Capítulo III) de uma crítica à unidade de conhecimento e interesse, visando clarear a conexão e preservá-la diante das interpretações errôneas (211).

Para usar uma frase de Marcos Nobre associada aos modelos críticos, de modo geral: “daí o seu caráter crítico justamente: ‘entender’ como as ‘coisas funcionam’” (“Introdução: modelos de teoria crítica” 17). Habermas visa exatamente nestas duas obras referidas esclarecer sobre a conexão (estado de coisas) entre

interesse e conhecimento. Chega à distinção entre interesse técnico (ciências empírico-analíticas que visam a uma manipulação racional teleológica da natureza), prático (caracteriza as ciências hermenêuticas que pretendem chegar a uma compreensão do sentido) e emancipatório (ciências sociais críticas, crítica da ideologia e na psicanálise)(Pinzanni 61). Este último interesse deveria levar à formação de uma teoria social crítica que “identificasse as patologias sociais e contribuisse com isso à sua eliminação [...] Uma teoria crítica do social deveria, portanto, ser em primeiro lugar uma teoria da interação simbólica” (66).

É verdade que o modelo crítico próprio de Habermas, o modelo comunicativo (Nobre, *A teoria crítica* 52) pode ser melhor visto na TAC (1981), que fundamenta a concepção de Habermas da sociedade como um todo e com base na qual é possível entender o que vem a ser Teoria Crítica (Repa 161). No entanto, muito antes, Habermas **já trilhava o comportamento crítico e a orientação para a emancipação**, princípios da Teoria Crítica (Nobre, *A teoria crítica* 34).

Se olharmos para o livro *Mudança estrutural*, do início da década de 1960 – ainda que levando em conta o egresso de Habermas do Instituto e seu embate com Horkheimer – igualmente, se vê o intento de buscar clareza na reconstrução histórica (e pré-histórica) da esfera pública e o diagnóstico da mudança estrutural e a capacidade de superação (potencial) perante o exercício da dominação e do poder(MEEP 290). Age de acordo com a perspectiva crítica. Logo, Habermas, definitivamente, está associado à tradição da Teoria crítica, inclusive após deixar o Instituto de Pesquisa Social.

2 A intersubjetividade e a verdade

A presente seção explora a noção da ideia da intersubjetividade a partir da subjetividade do idealismo alemão (especialmente Hegel) e, ainda, a associação feita entre intersubjetividade e verdade, que teria sido formulada pelo

pragmatismo americano (especialmente Peirce)(2.1 e 2.2). Outras concepções e filósofos da intersubjetividade e do diálogo serão adicionalmente mencionados (2.3).

2.1 Subjetividade e intersubjetividade em Hegel

Tanto Habermas como Alexy Honneth recorreram a Hegel no período de Jena, no tocante à concepção da intersubjetividade. Segundo Habermas, os escritos da juventude de Hegel e sua filosofia real deixaram vestígios de uma teoria da intersubjetividade (DFM 45). Habermas trata do tema em 1967 em seu *Trabalho e interação: Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Jena*, cujo desenvolvimento será resgatado no Capítulo 2 deste livro..

Como observa Ribeiro M. Costa em tese de doutoramento em Hegel, “para o projeto da ação comunicativa de Habermas, os escritos de Jena são tomados como um todo, claro que com uma maior atenção ao Sistema da Eticidade, de 1802, na medida em que, na leitura habermasiana, estes textos representam o prenúncio do agir comunicativo”(45).

Para verificar o ponto de vista sobre essa gênese da ação comunicativa nos escritos hegelianos de Jena, ver Anne Créau em *Razão comunicativa desmistificada*¹¹. Conforme excertos consultados, a ideia central do estudo é de que a obra de Habermas pode ser unificada a partir de concepções básicas em Hegel, incluso a elaboração do conceito de razão comunicativa. Mas, geralmente, Habermas é considerado mais kantiano, diferentemente de Honneth, por exemplo, que recorre a Hegel como uma de suas principais fontes teóricas, e exatamente isso, segundo alguns estudos, o distinguiria de Habermas. Correta ou não essa assertiva, Habermas inúmeras vezes recorre a Hegel. Segundo Bannwart, ao referir-se a uma passagem de escrito de Habermas, ficaria

¹¹ Tradução do autor. Título original: *Kommunikative Vernunft als „entmystifizier-tes Schicksal“*. *Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas*.

demonstrado “quão importante é Hegel para Habermas no que diz respeito ao encaminhamento de uma nova perspectiva de atuação da filosofia”(*Modernidade e o novo lugar da filosofia* 189).

Para Habermas, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, é Hegel quem descobre o princípio dos novos tempos, a *subjetividade*, e, valendo-se disso, explica a um só tempo a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise (DFM 25). E a partir de uma análise de *O espírito do cristianismo e seu destino*, precedente ao próprio sistema de Jena, Hegel elabora o conceito de razão reconciliadora (DFM 42), denominando Ético um estado social em que os membros têm seus direitos reconhecidos e necessidades satisfeitas, sem ferir os interesses dos outros, de modo que, se um criminoso prejudica ou oprime a vida alheia e perturba as relações éticas, sofre um destino hostil e poder reativo; de modo que a totalidade cindida só pode ser reconciliada pela experiência da negatividade, que obriga ao reconhecimento dos participantes. Como esclarece Habermas, para Hegel, a dinâmica do destino resulta da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído intersubjetivamente, no qual uma das partes se isolou. Explica Habermas que o “ato de livrar-se de um mundo de vida compartilhado intersubjetivamente *produz*, em primeiro lugar, uma relação sujeito-objeto” e que “a repressão resultante origina-se da perturbação de um equilíbrio intersubjetivo, e não da submissão de um sujeito que se tomou objeto”(DFM 43-44). Ainda, segundo Habermas:

[...] Hegel não pode conquistar o aspecto da reconciliação, isto é, da restauração da totalidade dilacerada, a partir da consciência de si ou da relação reflexiva do sujeito cognoscente. Mas, assim que recorre à intersubjetividade das relações de entendimento, falha no objetivo essencial para a autofundamentação da modernidade, ou seja, pensar o positivo de tal modo que possa ser superado a partir do mesmo princípio de que derivou, precisamente a partir da subjetividade. [...] Contra as personificações autoritárias da

razão centrada no sujeito, Hegel convoca o poder unificador da intersubjetividade, que se apresenta sob os títulos "amor" e "vida". O lugar da relação reflexiva entre sujeito e objeto é ocupado por uma mediação comunicativa, no sentido mais amplo, dos sujeitos entre si. O espírito vivo é o *medium* que funda uma espécie de comunidade, onde um sujeito se sabe uno com outro, podendo, no entanto, permanecer ele mesmo. O isolamento dos sujeitos põe então em funcionamento a dinâmica de uma comunicação perturbada, na qual, entretanto, há o restabelecimento da relação ética e imanente como *telos*. Essa mudança de pensamento poderia ter dado o impulso para recuperar e remodelar, em termos de uma teoria da comunicação, o conceito de reflexão da razão desenvolvido na filosofia do sujeito. Hegel não trilhou esse caminho (DFM 43-44).

No jovem Hegel, em Jena, o espírito vai da consciência-de-si para a consciência-de-si, enfim a essência do espírito é designada como intersubjetividade (Hösle 422). Mas o “sujeito” ainda permanece como referencial, o paradigma é do sujeito e da consciência. Mas de uma “consciência solitária” como em Fichte, Hegel em seu sistema de Jena, o “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (§ 177) (FE 125)¹². Segundo Hösle, especialmente a passagem que trata o § 177 da *Fenomenologia do Espírito*, significa:

[...] na relação entre sujeito e sujeito é suprassumida a pura reflexividade do Eu que se tematiza a si mesmo tanto quanto a relação de desejo entre sujeito e objeto; somente um outro sujeito é, para a consciência sujeito (Eu), o objeto (Gegenstand) ao mesmo tempo, e somente por meio disso ela é autoconsciência. Essa relação intersubjetiva é em si o espírito, que deve ser interpretado como posterior aprofundamento da unidade e, ao mesmo tempo, da diferença dos Eus ligados no Nós” (Hösle 422).

Há, como diz o próprio Hegel, um ponto de inflexão no movimento de distinção da consciência-de-si em relação a uma

¹² Todas as próximas referências em Hegel são da *Fenomenologia do Espírito* (identificada pela abreviação FE) e trarão o número do parágrafo (§) ao invés da página.

outra consciência-de-si(Höslé 422), em que “cada um é para o outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente”(FE §184).

Mas há estudos em Hegel que curiosamente apontam para um sentido diverso daquele que Habermas refletiu e que apoiaria a conexão entre intersubjetividade e razão comunicativa. Winfield, por exemplo, sinaliza a partir da análise de indícios, na *Encliopédia das ciências filosóficas* (1817), na direção de que Hegel identifica o desejo como a forma mínima de auto-consciência, que não precisa envolver pensamento e fala (770). A auto-consciência objeto de reconhecimento apresentaria uma auto-manifestação que envolve a intersubjetividade, mas sem invocar necessariamente discurso (Winfield 773).

No entanto, não é essa a leitura nem a rota seguida por Habermas em relação a Hegel. É com Hegel de Jena que Habermas identifica a possibilidade de Hegel superar a subjetividade dentro dos limites da filosofia do sujeito (DFM 33). Para Habermas, o período de Jena Hegel pode pensar o todo ético, unidade entre indivíduo e universal, eis que o sujeito ao reconhecer-se refere-se a si como um sujeito universal (DFM DFM 58), e seria possível (segundo Habermas), nos escritos da juventude, a opção de explicitar a totalidade ética como uma razão comunicativa incorporada a contextos intersubjetivos (DFM 59).

Quanto à categoria verdade, em Hegel: o verdadeiro é o todo(FE §20). Só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto(FE §75); mas até mesmo nas verdades históricas, o movimento da consciência-de-si se faz, pois é preciso comparar, consultar, pesquisar; e para que o conhecido possua valor de verdade, é necessário estar junto às suas razões (FE §41). No que refere a verdades matemáticas, a maneira de se proceder, através de uma proposição, sua defesa com argumentos, a refutação do oposto pelas razões, não seria – segundo Hegel – a forma como a verdade poderia se manifestar, eis que a verdade é seu próprio movimento

dentro de si mesma; mas aquele método pode continuar a ser utilizado de maneira mais livre, na vida cotidiana, na conversação e na informação histórica, que ficam mais na curiosidade que no conhecimento (FE §47).

Essas passagens me parecem sugerir um Hegel que pode ser associado, com todas as ressalvas, a um aparente realismo, ao menos dentro da perspectiva prática da verdade inserida na sociedade, na qual a verdade, embora, por um lado, seja o absoluto e tenha seu próprio movimento (posição idealista), por outro lado, está no seio do histórico, do racional, sendo importantes a pesquisa, as razões, argumentos e refutações, que, ainda que aplicados na vida cotidiana, não se caracterizam propriamente como conhecimento (pelo menos em Hegel).

Ou posso testar outra argumentação, no sentido de que se Hegel parece reconhecer ao menos que a verdade deve estar junto às razões e inserida (pode estar) na vida cotidiana, não parece haver traços realistas ou até mesmo materialistas? Hegel evidentemente não deixa de ser idealista, pois a verdade continua a ser independente, mas reconhece a possibilidade de encontrar-se presente ou a possibilidade de estar junto às razões, no seio de uma sociedade. A explicação possivelmente mais compreensível seria atribuir às passagens uma posição antropológico-social, mas teria que ser confirmado à luz de pesquisas hegelianas específicas e precisas.

2.2 Charles Peirce

Charles Peirce é associado a uma concepção realista da verdade (Lynch 57). O status epistêmico e realista pode ser identificado pela seguinte formulação: A opinião está fadada a ser o acordo por todos aqueles que investigarem, o que significamos por

verdade, e objeto representado desta opinião é o real (TnoT 194)¹³. Ou seja, verdade é a opinião acordada de todos os que investigarem (*agreed to by all who investigate*), e o objeto desta opinião é a realidade.

As várias referências de Habermas a Peirce, ao menos desde *Teoria analítica da ciência e dialética* (1963), no contexto da controvérsia sobre o positivismo, e, principalmente, a aprofundada análise por ocasião de *Conhecimento e interesse* (1968), torna a tentativa de aproximação à parte do pensamento de Peirce um desiderato no mínimo útil¹⁴. No primeiro texto, Habermas faz remissão às seguintes obras de Peirce: "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", "Fixation of Belief" e "How To Make our Ideas Clear". Os textos de Peirce são, respectivamente, dos anos de 1868, 1877 e 1878¹⁵. Dedico-me na sequência a analisar o último destes textos, supondo que traga direta ou indiretamente as questões expostas nos textos anteriores e, também, porque este último é geralmente selecionado para compor as obras antológicas¹⁶.

Segundo Peirce, em *Como tornar as nossas ideias claras* (1878)¹⁷, o primeiro passo de Descartes na construção de sua filosofia foi autorizar o ceticismo para descartar a prática escolástica de colocar a autoridade como fonte final da verdade, e na sequência Descartes julgou encontrar uma fonte mais natural, a mente humana, passando do método da autoridade para a aprioridade. Mas como nem todas as ideias são verdadeiras, uma das condições da infabilidade seria a de que as ideias fossem claras, mas como a

13 Trecho original: "The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real".

14 Segundo Pinzani: "Como intérprete de Peirce, Apel despertou em Habermas o interesse pelo pragmatismo norte-americano, que tomou um papel decisivo no seu pensamento" (16).

15 Ver <http://www.peirce.org/writings.html>.

16 Ver, por exemplo, as obras editadas por Russell B. Goodman, Michael P. Lynch.

17 A partir de CP 5.388. Além do artigo de Peirce reunido na coletânea cuja abreviação é TnoT também serão feitas citações de acordo com a abreviatura CP, a qual refere-se a *Collected Papers*.

clareza das ideias não seria suficiente, Descartes diz que as ideias precisam também ser distintas (TNoT 194). Peirce interpretou isso como parte de um teste de exame dialético, onde “elas [as ideias] não só devem parecer claras desde o início, mas a discussão nunca deve ser capaz de trazer para luz os pontos de obscuridade conectados com elas”(TNoT 194)¹⁸.

Liebniz, segundo Peirce, teria desenvolvido a ideia de distinção em Descartes, mas não teria entendido que o mecanismo da mente apenas transforma o conhecimento, mas nunca o origina, a menos que haja fatos da observação. Peirce considera que a primeira lição que temos o direito de pedir à lógica seria, no ensinar, como tornar as nossas ideias claras (TNoT 196), e para alcançar clareza de pensamento de grau superior à “distinção” dos lógicos haveria um método. O pensamento é animado pela irritação da dúvida e cessa quando se atinge a crença, função do pensamento. Dúvida e crença principiam qualquer questão (TNoT 197). A primeira estimula a mente e chegamos à crença, em uma fração de segundo ou após muitos anos (TNoT 198). Haveria dois tipos de elementos da consciência, aquilo de que temos imediatamente consciência e aquilo de que temos mediatamente consciência (TNoT 198).

O objetivo do pensamento é chegar ao descanso do pensamento, quando cessa a dúvida e se atinge a crença (TNoT 199). Mas a crença é uma regra de ação e a aplicação desta (regra) envolve “further doubt and further thought”, sendo lugar não de parada, mas de recomeço para o pensamento; e o resultado final do pensar é o exercício da volição, que já não faz parte do pensamento. A crença é apenas um estádio da ação mental, um efeito da nossa natureza sobre o pensamento, que influenciará o pensamento futuro (TNoT 199).

Com a crença, cria-se um hábito, e a função global do pensamento seria produzir hábitos de ação (TNoT 199, 201). A nossa

18 Tradução do autor. Trecho original: “that they must not only seem clear at the outset, but that discussion must never be able to bring to light points of obscurity connected with them”.

ideia de qualquer coisa é a ideia sobre seus efeitos sensíveis (TNoT 202). Considerando quais poderiam ser os efeitos com consequências práticas, a concepção dos efeitos é toda a concepção do objeto (TNoT 202). Peirce dá o exemplo da propriedade dureza associada a uma coisa. Um efeito concebível é de que não possa ser riscada por muitas substâncias. Daí a concepção completa da qualidade duro residir nos efeitos concebíveis. Mas a diferença entre mole e duro somente vem com a colocação a teste (TNoT 202).

Peirce define o real como aquilo cujas características são independentes do que alguém possa pensar que ele seja (TNoT 204), daí, portanto, a caracterização do seu realismo. Na busca de tornar as ideias claras, questiona, segundo seu método, a própria realidade, apreendendo esta exatamente a partir dos efeitos sensíveis produzidos pelas coisas que fazem parte da realidade, concluindo que o único efeito da realidade é a crença irrompida na consciência. Isso marca o seu pragmatismo.

Para ele, a questão, no entanto, é como distinguir crença verdadeira, crença no real, de uma crença falsa, crença na ficção (TNoT 204). Pois, tanto verdade como falsidade pertencem ao método experimental de fixação de opinião. A saída seria o método científico de resolução de opinião (TNoT 205). A opinião final poderia ser conduzida por uma investigação suficiente, de modo que a crença estaria sujeita à influência gradual da própria investigação (CP 2.693).

Peirce menciona o exemplo de Sócrates e do olhar de um comentador, Scoto Eriúgena (Séc. IX): a morte daquele foi causado por Heléboro, que venceu a argumentação. Peirce quer demonstrar o absurdo de uma acusação desta, pois discussão não é simplesmente um combate. E conclui pensar que o espírito real de Sócrates possivelmente agradaria ter sido "vencido em argumentação", pois teria aprendido alguma coisa com isso. Outro exemplo referido por Peirce é o de Abelardo (Séc. XII), que considerava a verdade uma fortaleza particular, enfim, o método de

autoridade é que imperava, não a procura da verdade, mas a ideia de lealdade (consigo mesmo)(TNoT 205).

Haveria, segundo Peirce, pela via da investigação científica (assim os seguidores da ciência estariam convencidos), desde que levado suficientemente longe, esperança de uma solução em relação a cada questão colocada, pois, embora haja possibilidade de resultados diferentes, também ocorre o aperfeiçoamento de métodos e processos, possibilidade de aproximação e convergência, que se passa com toda a investigação científica (TNoT 206). Ou seja, mentes diferentes e pontos de vista antagônicos podem passar pelo progresso da investigação, com acordo de todos os que investigarem, o que, como já mencionado, Peirce entenderia que a verdade e o objeto representado desta opinião seriam reais (TNoT 194).

Peirce entende a realidade como um *via a ser*, de uma decisão final futura da comunidade. O pensamento (com uma existência potencial) dependerá do futuro (CP 5.316). Mas a realidade é independente daquilo que tu ou eu ou um número finito de pessoas pode pensar sobre isso; e embora o objeto da opinião final dependa daquilo que a opinião é, o que essa opinião é não depende do que tu ou eu ou qualquer outra pessoa pensa. Enfim, a opinião a resultar finalmente da investigação não depende de como alguém possa efetivamente pensar. E de outro lado, “But the reality of that which is real does depend on the real fact that investigation is destined to lead, at last, if continued long enough, to a belief in it” (TNoT 207).

Parece que Peirce nesta passagem anterior deixa clara a possibilidade de um *fabilismo* da investigação e de acesso a própria realidade (e também à verdade, como se vê de CP 2.55)¹⁹, o que reforça seu realismo, no sentido de que a realidade independe do resultado da investigação. Mas alia realismo com a esperança ou otimismo. Em outra oportunidade, afirma Peirce:

19 “now the very idea of truth is that it is quite independent of what you or I may think it to be” (CP 2.55). Tradução do autor: agora a ideia de verdade é que ele é completamente independente do que eu ou você podemos pensar que ele seja”(CP 2.55).

[...] Nós não podemos ter a certeza de que uma comunidade nunca chegará a uma conclusão inalterável sobre qualquer questão. Mesmo que eles cheguem, em sua maior parte, nós não temos razão para pensar que a unanimidade será completa, nem podemos racionalmente presumir que haja esmagador consenso de opinião sobre cada questão. Tudo o que nós temos o direito de assumir é na forma de uma esperança de que tal conclusão pode ser alcançado substancialmente sobre as questões específicas com que as nossas investigações se ocupam(CP 6.610)²⁰.

2.3 Outros filósofos e concepções

A via seguida por Habermas em sua filosofia do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 foi por ele próprio esclarecida em retrospectiva. De modo muito sintético e possivelmente pouco preciso: encontrar em Hegel de Jena vestígios de uma teoria da intersubjetividade, depois a via linguística e pragmática. Contou com o auxílio de amigo e mentor, Karl Otto-Apel (1922-).

Essa seria outra análise possível (em relação ao pensamento de Otto-Apel) para ocupar-me nestes estudos preliminares, tentando uma aproximação a Otto-Apel, que escreveu sobre a verdade, sobre Peirce. A análise de outros pensadores poderia ser igualmente útil, como Edmundo Husserl, que dedicou à intersubjetividade sua quinta meditação, contida na obra *Meditações Cartesianas*. Em *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*, Habermas faz referência à tentativa de Husserl de constituir uma subjetividade alheia (VJ 203).

Poderia me referir igualmente a Heidegger (1889-1976), a Jasper (1883-1969): o primeiro, arqui-inimigo de Adorno, que teria

20 Tradução do autor. Trecho original: “We cannot be quite sure that the community ever will settle down to an unalterable conclusion upon any given question. Even if they do so for the most part, we have no reason to think the unanimity will be quite complete, nor can we rationally presume any overwhelming consensus of opinion will be reached upon every question. All that we are entitled to assume is in the form of a hope that such conclusion may be substantially reached concerning the particular questions with which our inquiries are busied” (CP 6.610).

influenciado Habermas no início de seus estudos; o segundo, existencialista, mas a quem Habermas se refere como figura influente.

E, por que não acrescentarmos: Max Scheler (1874-1928), Karl Löwith (1987-1973), Gadamer (1900-2002), Martin BuBer (1878-1965), Sartre (1905-1980), Merleau-Ponty (1908-1961); Emmanuel Lévinas (1906-1995)? Isso só para mencionarmos alguns dos grandes nomes que estão associados à intersubjetividade ou ao diálogo. Inclua-se também nesta lista Alfred Schutz (1899-1959), que desenvolve uma sociologia do entendimento. Outro nome importante é o de Herbert Mead (1863-1931) ante seu interesse na intersubjetividade e estruturas de interação humana, a quem Habermas analisa mais profundamente na década de 1980²¹.

E não só a associação entre verdade e intersubjetividade-diálogo, como a própria tematização sobre a verdade e linguagem poderia render análises nas influências da tradição analítica. Estudos em Wittgenstein em 1967 já apontavam uma “crescente atenção para a linguagem” como medium da comunicação (Hihg 4) sendo que homens e mulheres com diferentes interesses, disciplinas e pontos de vista foram intrigados com, ou tornaram-se consciente da linguagem, como um instrumento do pensamento ocidental (v.g., Karl Kraus, Hannah Arendt, etc) (Hihg 7).

A limitada aproximação ao pensamento de Hegel e Peirce (seções anteriores) tem, portanto, uma certa discricionariedade, mas também resulta das limitações da presente pesquisa.

Na seção seguinte tentarei explorar uma via não corrente nas análises sobre as influências de Habermas, no que toca ao tema comunicação e verdade.

É que, no desenvolvimento da pesquisa, não fiquei convencido de que a *linguistic turn* ou o impulso comunicativo de Habermas tenha marcado uma fase nova do autor, de modo a se supor que não

21 Ver artigo *Habermas leitor de Mead: a interação linguística* de Clodomiro Bannwart. Há também referências à Mead em *Trabalho e interação* (1967) e nas *Preleções para uma fundamentação linguística da Sociologia* (1971).

haja relação com seus predecessores franckfurtianos. Ou, se houver relação, seria o modelo crítico apenas. Em razão disso, limito-me a mencionar outros nomes e de modo breve algumas associações possíveis, e passo à parte derradeira, seção 3 do Capítulo 1, que dúvidas e intuições me levam.

3 Poderiam as obras de Horkheimer e Adorno ter influenciado Habermas?

Pensei em desenvolver perspectivas argumentativas provisórias para esta seção. Imaginei partir da ideia (que penso ser o entendimento mais corrente) de que Habermas, ao tratar da comunicação, linguagem e verdade, tomou outra via dos filósofos que o precederam, particularmente Horkheimer e Adorno. Imaginava explorar o que seria próximo, o que seria mais distante ou mesmo oposto à filosofia habermasiana (e, como oposto, a possível influência que poderia ter causado). Mas ao ter contato mais próximo com as obras dos autores (Horkheimer e Adorno) e redigir esta seção, a concepção que deu início à redação se alterou.

A hipótese (provisória) que passei a seguir: Habermas, ao desenvolver sua teoria da comunicação (a partir da década de 1970) ou mesmo a ideia de razão comunicativa associada à ideia de verdade, poderia ter explorado a via dialética deixada e a partir das questões pensadas por Horkheimer e Adorno.

Fico com a impressão de que Habermas parece ser herdeiro de Horkheimer e Adorno, para muito além da própria inserção daquele na tradição da Teoria crítica, no desenvolvimento de questões relacionadas à crítica ideológica, da técnica e da razão instrumental, da busca emancipatória. Isso já justificaria a aproximação neste trabalho, pois os temas foram precedentemente explorados pela primeira geração dos teóricos críticos. Mas, aprofundemos isso, incluso a fim de estabelecer a relação com o tema verdade.

Habermas teria lido a *Dialética do esclarecimento* (DE), de Horkheimer/Adorno (1947), em 1953. Ecos desta obra podem ser vistos já em 1962 no livro de Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (STPS em ing.; ou MEEP em port.). Habermas, também explora a ideia – como Horkheimer/Adorno – sobre o consumismo cultural pelo meios de comunicação de massa (MEEP 192-194), que contribui para o que identificou como transformações na esfera pública.

O livro de Horkheimer e Adorno não é mencionado na *MEEP*, mas é a introdução ao livro *Student und Politik* (SuP), que precedeu *MEEP*, que aborda a questão da participação dos estudantes na política. Habermas faz remissão ao trecho relacionado à filosofia e divisão do trabalho (DE 202), ressaltada a **existência de manipulação reconhecida em Instituições**, técnicas e culturais (SuP 50).

Habermas, já em 1962, muito antes da autoproclamada *linguistic turn*, consegue identificar e ressaltar, de um lado, em Kant, o que refere como um controle da verdade através da comunicação e o encontro da validação para a razão de todo homem; e, de outro lado, a associação entre a racionalidade subjacente na esfera pública, a tensão e os conflitos de interesses de um público, ampliados pela imprensa e propaganda (STPS 105-108; *MEEP* 129-132).

Para Willian Outhwaite, “Habermas writes at times of a dialectic of Öffentlichkeit, and it is not too far-fetched to see Structural Transformation as a social-scientific remake of Horkheimer and Adorno’s Dialectic of Enlightenment“ (9).

Tanto a razão quanto a crise da racionalidade associadas à verdade, como questões relacionadas à comunicação/linguagem, já estavam fortemente presentes em Horkheimer/Adorno antes da década de 1950. Digo isso, com base, por enquanto, na parcial leitura e interpretação das seguintes obras: *Dialectic of Enlightenment* (1947) e *Eclipse of Reason* (1947). A primeira já foi mencionada, e a

segunda trata de um livro de Horkheimer, que se baseia em parte em conferências realizadas na Universidade de Colúmbia em 1944.

A carta de Adorno a Löwenthal, de junho/1945, dando instruções a este para revisar e completar o texto das aulas de Horkheimer (*Society and Reason*), que nascera de o *Eclipse of Reason*, demonstra o caráter dialético e sem solução até aquele momento em relação à razão subjetiva, mesmo porque, conforme Wiggershaus, no contexto da *Dialética do esclarecimento* (que deu azo para Adorno publicar *The Philosophy of New Music*, de 1948, e para Horkheimer publicar *Eclipse of Reason*, de 1947), não fora a ocasião para se descobrir a solução para o problema (Wiggershaus 363). Destaca-se trecho da carta:

[...] O texto, principalmente o do primeiro capítulo, apresenta o processo de racionalização e de instrumentalização da razão como necessário e irresistível [...] Mas, por outro lado, o livro é dedicado precisamente à crítica dessa razão. [...] Na verdade, dois pontos devem aparecer claramente: primeiro, que não existe solução positiva no sentido de uma filosofia que, simplesmente, se opusesse à razão subjetiva; segundo, que a crítica da razão subjetiva só é possível dialeticamente – isto é, mostrando as contradições que seu próprio desenvolvimento contém e superando-as por sua negação determinada. [...] o último capítulo deve responder, explicitamente, à questão levantada pelo primeiro – mesmo que seja apenas demonstrando claramente que a pergunta não pode receber resposta. Senão, há duas atitudes para a filosofia: a da razão subjetiva irresistível e única senhora de si mesma, e a da verdade que se opõe a ela, sem mediação entre essas duas atitudes que se enfrentam de uma maneira tão pouco satisfatória para a teoria“ (363)

No prefácio da *Dialética do esclarecimento* seus autores já deixam entrever o sentido histórico que atribuem ao conceito de verdade, ou seja, a verdade teria um núcleo temporal, contrário, portanto, à ideia de imutabilidade (DE XI). Isso pode talvez ser associado à ideia de uma abertura em relação à verdade, que pode

ser lida em Habermas, como se pretende confirmar nos capítulos seguintes.

No livro de 1962, Habermas refletiu sobre a categoria opinião pública associada ao pensamento, tendo Horkheimer/Adorno também no prefácio, identificando que o pensamento na opinião pública se converte em mercadoria e a linguagem no seu encarecimento (DE XIV-XV), enquanto o pensamento cegamente pragmatizado perde o caráter superador e sua relação com a verdade (DE XVI).

É a linguagem que reúne dominantes e o exercício do comando (DE 16), e ela pode assumir mau conteúdo tanto metafísico quanto científico (DE 17). Mas a linguagem – segundo parecem sugerir Horkheimer/Adorno – também é o *locus* da dialética, pela qual é possível ler a falsidade em direção à verdade. Destaca-se:

“[...] A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Desse modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos. Com o conceito da negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui“ (DE 17).

Na perspectiva dialética, a linguagem é um dos instrumentos de dominação (*Herrschaft*), também “müssen sich von allen erfassen lassen” (trad. port. “devem se deixar alcançar por todos”). Sugerem os autores que, se há o aspecto da dominação no instante da racionalidade (*Herrschaft das Moment der Rationalität*), também ocorre “als ein von ihr auch verschiedenes durch” (trad. port. “como também diferente”). E completam: “Die Gegenständlichkeit des Mittels, die es universal verfügbar macht, seine »Objektivität« für alle, impliziert bereits die Kritik von Herrschaft”(DE 29; DE em germ. 44).

Se o meio é a linguagem, se isso já o torna universalmente disponível, marcando uma objetividade para todos, já viabiliza-se a

instância crítica à dominação. Se a leitura estiver correta, não seria **preciso avançar muito para reconhecer aspectos importantes na dialética dos Teóricos críticos referidos, que fazem a ligação ao pensamento tardio de Habermas** (a partir do final da década de 1960), ou seja, o pensador da guinada comunicativa.

Em entrevista concedida em 1979, Habermas relata que ao ler o livro em 1953 teria ficado fascinado, especialmente por- que os autores estabeleceram uma teoria do desenvolvimento dialético da sociedade contemporânea a partir de uma tradição do pensamento marxista; que teria sido preparado pelas leituras de Luckás(KPS 516). Em textos de 1963 e 1969 de Habermas, já se entreveem críticas à obra, como destaca uma das passagens:

[...] el diagnóstico que, apelando a la dialéctica de la ilustración, hacen Adorno y Horkheimer de la época contemporánea es acertado, no podemos dejar de preguntarnos, pese a todo, en qué estriba el privilegio de la experiencia que estos autores tienen que presuponer al enfrentarse al atrofiamiento de la subjetividad contemporánea.” (PFP 152).

Já em 1981 e 1986, Habermas critica de modo muito mais áspero, entendendo que Horkheimer/Adorno radicalizaram a crítica de Luckás de reificação (coisificação)(TACI 481), satisfazem à crítica da razão niechianiana e, ao voltar-se contra a razão, a crítica torna-se total (DFM 151, 169). Para Habermas, em *Teoria da ação comunicativa*, Horkheimer/Adorno optam por seguir um turvo atalho de volta à razão instrumental, superando o conceito de razão objetiva (TACI 486). Habermas associa isso a um trecho do *Eclipse da razão*, de Horkheimer, em que é mencionada a razão como instrumento de dominação e a frustração da própria intenção no descobrimento da verdade (ER 176). Então Habermas conclui que a *Dialética do esclarecimento* torna-se paradoxal, pois chama de razão o caminho para a verdade, mas simultaneamente questiona a possibilidade da ideia de que a verdade resulte acessível (TACI 488).

Ainda que possa ser visto como paradoxal, a crítica à Horkheimer/Adorno não considera que não é porque a razão tem se frustrado em sua intenção do descobrimento da verdade que essa frustração seja integral. Em outras palavras, seguindo Horkheimer, trata-se de doença ou enfermidade da razão, e isso não significa, como parece Habermas sugerir, que Horkheimer/Adorno proclamem em 1947 a morte da razão; tanto que em trecho seguinte Horkheimer se refere ao “transtorno da razão” e à possibilidade de uma “autocrítica da razão”, ainda que em um estágio de completa alienação “idea of truth is still accessible” (ER 177).

A crítica ao efeito de isolamento provocado pelos meios de comunicação, que se vê das notas e esboços apensos à *Dialética do esclarecimento* (DE 183-184), igualmente deve ser entendida não como crítica por si só à linguagem ou à comunicação, mas dentro da abrangência da crítica à indústria cultural, à ideologia. Critica-se a mentira (DE 183-184), a manipulação, a falsidade (DE 212-213).

Mesmo o texto de 1941, de Horkheimer, com o forte título “The end of reason”, compreensível pela dramaticidade do contexto histórico em que foi escrito, não envolveu o fim da razão, mas a identificação de seu declínio (TER 387), na associação a um sentido pragmático instrumental (TER 368); mas também a razão pode reconhecer e denunciar as formas de injustiça e emancipar-se a partir disso (TER 387), ainda mais porque é do “ideal of reason that the ideas of freedom, justice, and truth derived their justification” (TER 366).

Olhar para a *Dialética do esclarecimento* e textos conexos de Horkheimer/Adorno como uma crítica total da racionalidade instrumental, desconsiderando ademais que a razão preserva seu potencial crítico (emancipatório) e de acesso à verdade, me parece um equívoco.

E não apenas isso, mas esses escritos da década de 1940 sugerem conter um **forte elo e a possibilidade de continuidade entre Horkheimer/Adorno e Habermas (do Habermas, a partir do final da década de 1960)**, particularmente (mas não apenas

isso) no tocante à possibilidade de uma razão objetivada e linguagem, ambos, “para todos”, inclusive como instância crítica. Esse elo, todavia, não é explorado ou desenvolvido por Habermas, nem nos escritos da década de 1960 e 1970, quando inicia a tematização sobre a categoria linguagem e associação com a verdade, e nem dos escritos mais tardios; passando ao invés disso, a identificar nestes filósofos (Horkheimer/Adorno) uma crítica da razão instrumental de modo totalizante.

Em *Negativ Dialectics*(1967), Adorno critica a ideia da construção da verdade sob a perspectiva subjetivista (ainda que de todos) ao mencionar “Die Konstruktion der Wahrheit nach Analogie einer volonte de tous - äußerste Konsequenz des subjektiven Vernunftbegriffs – betröge im Namen aller diese um das, dessen sie bedürfen“ (ND 49)(a construção da verdade segundo a analogia de uma *volonté de tous* – consequência extrema do conceito subjetivo de razão – espoliaria a todos em nome de todos e lhes privaria daquilo que necessitam”)(DN 43). Mas isso parece não significar mudança do que se viu na *Dialética do esclarecimento*, pois o que se parece criticar é uma espécie de supressão da objetividade. Penso que Adorno não tinha em mente uma crítica à “intersubjetividade objetiva”.

O próprio Adorno neste último trabalho **poderia ter sido uma via para Habermas, seja em relação à linguagem/comunicação, seja em relação à verdade. A “aparente” insensibilidade de Adorno para a linguagem ou comunicação, me parece, pode ser vista pela via dialética.** A crítica de Adorno, por assim dizer, em relação ao paradoxo da linguagem-verdade, fica evidente pelo trecho a seguir:

[...]O critério do verdadeiro não é sua comunicabilidade imediata a qualquer um. É preciso resistir à compulsão quase universal a confundir a comunicação daquilo que é conhecido com aquilo que é conhecido, e mesmo a colocá-la se possível em uma posição mais elevada, uma vez que atualmente casa passo em direção à comunicação líquida e falsifica a verdade. Entrementes, é nesse

paradoxo que trabalha tudo que o que diz respeito à linguagem. A verdade é objetiva e não plausível” (DN 43)²².

O que se tem em mente é que mesmo que Habermas tenha formulado sua concepção de verdade nos escritos a partir de uma *linguistic turn* concebida nas décadas de 1960/1970 (final/início), como ele próprio diz, a fim de procurar uma saída da crítica da razão de Horkheimer e Adorno, que teria tornado aporética (TRTL 9), parece que nestes e a partir destes autores há elementos que poderiam ter sido desenvolvidos em uma continuidade filosófica (ou ter desenvolvido os bons *insights* deixados). Estão lá, de modo crítico, as categorias: razão, linguagem, comunicação e verdade. E não só: em passagem da *Negativ Dialectics* se vê a concepção de que a verdade se insere em configurações e contextos de fundamentação que a conduzem até a prova de evidência ou de sua carência (ND 50²³; DN 43). Talvez Adorno estivesse aqui fazendo alusão à argumentação discursiva sobre a verdade!

Enfim, influência direta ou não, inspiração ou apenas pontos de convergências, parece plausível a argumentação, no mínimo, de que há um elo entre **Horkheimer/Adorno e Habermas, incluso no tema verdade, mas este último parece ter negligenciado isso**²⁴.

22 “Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann. Zu widerstehen ist der fast universalen Nötigung, die Kommunikation des Erkannten mit diesem zu verwechseln und womöglich höher zu stellen, während gegenwärtig jeder Schritt zur Kommunikation hin die Wahrheit ausverkauft und verfälscht. An dieser Paradoxie laboriert mittlerweile alles Sprachliche. Wahrheit ist objektiv und nicht plausibel” (ND 54-50).

23 “sie sich nicht auf die Erfahrungen herausredet, denen sie sich verdankt, sondern in Konfigurationen und Begründungszusammenhänge sich einläßt, die ihr zur Evidenz helfen oder sie ihrer Mängel überführen”.

24 Abromeit indica uma outra rota. Sugere que a crítica de Habermas de que a Teoria crítica de Horkheimer falha em não reconhecer a necessidade de tomar uma virada linguística, mantendo-se preso a um paradigma da consciência, não considera que, pelo contrário, Horkheimer ofereceu uma alternativa para além da filosofia da consciência (Abromeit 14). E também acrescenta que recentemente um dos pioneiros da virada linguística e cultura da década de 1970, William Sewell, tem apontado suas limitações e desenvolvido um retorno para uma nova forma de história social, preservando os bons *insights* da *linguistic and cultural turn* (14).

Capítulo 2

Precedentes à formulação de uma Teoria da Verdade habermasiana

Apresentação

Neste capítulo abordarei as obras de Habermas anteriores ao ano de 1973, na busca por vestígios referentes ao tema verdade e às concepções habermasianas relacionadas à *Teoria da verdade*. Serão analisados alguns estudos, textos e livros de 1954 até 1968. Na seção 1 serão explorados dois dos primeiros estudos habermasianos (1954-1961) e desenvolvidas as seguintes análises: na seção 2, sobre o livro *Mudança estrutural da esfera pública* (1962); na seção 3, sobre o livro *Teoria e prática* (1963) e sobre textos da polêmica do positivismo (1963-1964); na seção 4, sobre o livro *Conhecimento e interesse* (1968); na seção 5, sobre o livro *Técnica e ciência como ideologia* (1968) e na seção 6, sobre o texto *Towards a theory of communicative competence* (1970).

Todos eles, em ordem cronológica, em alguma medida, trazem a questão “verdade” incorporada, difusa ou, ao menos, mencionada nos trabalhos que foram analisados.

1 Os primeiros estudos habermasianos (1954-1961): recortes do período

Entre 1952 e 1953, Habermas veiculou diversos artigos em revistas como *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Die Literatur* e

Frankfurter Hefte. Em 1954, publicou *O absoluto e a história: sobre a ambiguidade no pensamento de Schelling*, que constituiu sua tese de doutorado, defendida no dia 24/2/1954, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Bonn, sob orientação do Prof. Erich Rothacker e coorientação do Prof. Oskar Becher. O primeiro foi “um teórico das ciências humanas, formado por Dilthey”; e o segundo, “um aluno de Husserl, pertencente à geração de Heidegger, que se especializou em lógica de matemática” (Wiggershaus 574).

Segundo Pinzani, Habermas permaneceu em parte e até 1957 sob o signo de Heidegger, que igualmente se ocupou de Schelling, em 1936. Para Habermas, “a obra de Schelling, a partir de 1808, representa a tentativa de acabar com a moderna filosofia do sujeito e de fundar um novo paradigma – uma tentativa feita também por Heidegger em *Ser e tempo*”(31-33). Ainda, para Pinzani, o que teria fascinado Habermas foi “o projeto, apenas esboçado neste livro, de oferecer uma história do Ser”, na qual “Schelling teria desenvolvido uma historicidade ‘essencialmente orientada em sentido antropológico”(33).

A partir de 1954, inclusive, diversos artigos foram publicados em *Jahresring*, *Frankfurter Hefte*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Handelsblatt*. Em 1954, ainda conforme Pinzani, “Habermas publicou na revista *Merkur* um artigo com o título “A dialética da racionalização”¹(33).

Em 1956, como se viu dos estudos preliminares contidos na primeira parte deste livro, Habermas ingressa no Instituto de Pesquisa Social; no verão de 1957, lhe atribuem participação em projeto empírico de pesquisa, que posteriormente ensejou a redação de uma introdução a *Student und Politik*, que, embora completado em 1958 por Habermas, irá aparecer na imprensa somente em 1961, o que é atribuído a Horkheimer. Este alarmou-se com o que considerou ser uma política marxista radical, enquanto para Adorno o ensaio poderia ser considerado a melhor análise da situação

1 Título original: *Die Dialektik der Rationalisierung: Vom Pauperismus in Produktion und Konsum*.

política atual(Specter 32). O texto de Habermas “Marx e Marxism”, de 1957, também recebeu críticas de Horkheimer, que considerou que o texto continha teses semelhantes à introdução de *Student und Politik*. A par disso, de um lado, obstou a publicação de *Student und Politik* e, de outro, rejeitou a habilitação de Habermas em Franckfurt, chegando ao fim a função de Habermas enquanto assistente do Instituto, em 1959. Antes de sua saída do Instituto, Habermas, no contexto de deliberação alemã de armamento nuclear supostamente justificada pela política expansionista soviética, escreve em 1958 artigo² propondo a realização de um plebiscito sobre o armamento nuclear(Specter 36).

De 1954 a 1961, ano que precede sua tese de habilitação, Habermas publicou, além dos dois livros já referidos, muitos artigos em periódicos, cerca de 65, levando em conta Demetrios Douramanis em seu *Mapping Habermas: a bibliography of primary literature* (1995).

Isso me impede, neste momento e no contexto desta pesquisa acadêmica, analisar todos os trabalhos de Habermas no período anterior a 1961, na tentativa de identificar tematizações acerca do tema verdade. Contentar-me-ei em “sondar” dois trabalhos de Habermas, o primeiro deles, de modo muito específico, em relação a dois dos filósofos mencionados.

O primeiro trabalho consiste na tese de doutorado de Habermas, sob o título *O absoluto e a história: sobre a ambiguidade no pensamento de Schelling* (1954). Não me atreverei a analisar o texto original de modo significativo, nem resgatar as argumentações centrais. Estou interessado em verificar possíveis questões sobre a ideia de verdade e comunicação. Há trecho específico que me chamou a atenção e pode ser de alguma utilidade sobre o tema em estudo. Ao desenvolver o primeiro capítulo – Liberdade e realidade, seção 1, e a crítica de Hegel –, Habermas refere-se a Max Stirner (1806-1856), jovem hegeliano, e, especificamente, analisa seu livro:

2 *Unruhe, erste Bürgerpflicht: Römerbergrede gegen die Atombewaffnung der Bundeswehr.*

O Único e a sua propriedade (1845)³. Ao destacar a ideia presente neste autor, de que “verdades são o pensamento humano. Verdade se produz” (AG 28), remete à nota com a seguinte observação:

[...] Verdade se produz. Estão aqui afinidades muito interessantes a Sartre, que, como Stirner, tem pensamento neohegeliano. Desta mesma forma, lembra-se, neste contexto, de Max Bense (402)⁴.

Mais adiante, Habermas volta a se referir a Stirner e seu nominalismo da regra moderna de pensar, transcrevendo novamente uma passagem de *O Único e a sua propriedade*:

[...]As verdades são frases, modos de dizer, palavras. Para pensar e falar, preciso das verdades e das palavras, como comer o alimento. As verdades são os pensamentos dos homens, nas palavras, e por isso existentes como outras coisas (EuE 407)(AG 32)⁵.

Stirner, conectado ao trecho destacado por Habermas, em parágrafo anterior, dirá ainda no livro referido: “Se o mais importante é fazer-me entender e comunicar e se enquanto homem eu tenho pensamentos [...] aquele que não consegue libertar-se de um pensamento... é um escravo da linguagem, essa instituição dos homens, esse tesouro do pensamento humano. A linguagem ou ‘a palavra’ tiraniza-nos da forma mais cruel porque convoca todo um exército de ideias fixas contra nós” (271). O “teu eu próprio” só será obtido com a ausência do pensamento, com a libertação do pensamento, só assim poderá usar a língua como tua propriedade (271).

3 Título original: *Der Einzige und sein Eigentum*.

4 Tradução do autor. Trecho original: “Wahrheit wird hergestellt. Hier liegen sehr interessante Verwandtschaften zu Sartre vor, der ebenso wie Stirner “junghegelianisch” denkt. Ebenso ist in diesem Zusammenhang an Max Bense zu erinnern”.

5 Tradução do autor. Trecho original: “Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Wort. Zum Denken und Sprechen brauche ich die Wahrheiten und Worte wie zum Essen die Speise. Wahrheiten sind der Menschen Gedanken, in Worten niedergelegt und deshalb ebenso vorhanden wie anderdinge (E.u.E, 407)”.

Para Habermas, em *O absoluto e a história*, na seção 6, ao analisar Kierkegaard, menciona que, para este filósofo, a existência do homem na história é a realidade determinante e a verdade, embora a verdade seja área da interioridade do homem, de modo que a mentira eu posso descobrir apenas de mim mesmo (AG 74).

Se minha compreensão estiver correta, parece haver traços comparativos (ainda que tênues) em Habermas, na obra de 1954, entre uma verdade interior (Kierkegaard) e uma verdade que também é interior, mas é feita com o outro ou ao menos sobre ela interage-se com o outro (Stirner e Sartre). Pretendo olhar para obras destes dois últimos e confirmar se efetivamente essa afirmativa está correta e se poderia haver alguma plausibilidade nesta hipótese.

De se contextualizar que Stirner é associado a uma filosofia do egoísmo, desenvolvera uma dialética do crescimento individual analogamente ao desenvolvimento histórico. O mundo futuro seria o do egoísmo. Para Stirner a palavra razão (*Vernunft*) foi olhada com desconfiança. A linguagem e a consciência comum haviam se ajustado sob o ponto de vista cristão e, assim, uma palavra como “egoísmo” (interesse pessoal) seria mal vista (137). Stirner considera que até o povo sente que o egoísmo é mais poderoso que qualquer outra motivação e, a partir da remissão a um caso envolvendo Welcker⁶ e os cidadãos de Baden, conclui que é mais seguro contar com o egoísmo, ou seja, ter clareza sobre sua existência do que meras frases retóricas altruístas (138).

Stirner se vale de ironia na argumentação, o que torna um tanto quanto mais difícil a aproximação. Frases como as seguintes são frequentes: “só o crente encontra o acesso à verdade e descobre as suas profundezas” (71);” As relações humanas assentavam [...] no comportamento que leva em consideração o outro, na entreajuda. Do mesmo modo que cada um tinha o dever de ser beato ou de acolher em si o ser supremo, a beatitude transformada em *vérité*”

6 Karl Welcker foi um jurista alemão.

(228); “A mentira não exige menos coragem do que a verdade, uma coragem que falta em geral mais aos jovens, que preferem dizer a verdade, e subir ao cadafalso por ela, a quebrar o poder dos inimigos com a ousadia de uma mentira (237-238); “Não quereis mentir? Então tombai, vítimas da verdade, e tornai-vos... mártires! ...Servi então a verdade em nome de Deus!” (238).

Então Stirner pergunta “o que é a verdade?”. E, dentre outras respostas, afirma: “a verdade é aquilo que está livre de ti; a verdade só existe através de ti: porque só existe... na tua cabeça (276); a verdade sempre foi um instrumento para a minha vitória, tal como a espada da verdade; a verdade é uma criatura, pela vossa actividade, construis coisas sem fim, também podes descobrir inúmeras verdades; não existe verdade, porque nada vale mais do que o eu” (277).

Não se tem ciência de que Habermas tenha retomado Stirner posteriormente. Mas Habermas, enquanto leitor de Stirner e de Sartre (e também um crítico de Nietzsche), como se vê da observação e também do estudo biográfico, **notou com interesse as afinidades entre Stirner e Sartre, ao menos no que toca à verdade**. Sartre entende que as escolhas e o agir do homem determinam as verdades.

Para Sartre, a verdade que tem fundamento na liberdade (*Verdade e existência* 67, 75) é subjetiva, o homem pode elegê-la, como pode também fazê-lo pela não verdade, que são a ignorância e a mentira (67, 69). A verdade vem ao mundo desde o interior (79), como o equívoco sobre a verdade, é verificada a conta do sujeito, a qual está sempre em curso (a verificação), que se dá de modo negativo, por antecipação, extraída do caráter do ocorrer (possibilidade), da verificação futura (85). O erro é necessário para a verdade, porque torna esta possível (89), de modo que o erro no curso da verificação é oferecido por mim (verdade-erro) ao outro, o que se converte finalmente em fato, em uma propriedade da humanidade, por exemplo, o da “terra girar” (90). Em outra passagem, Sartre menciona que a verdade é um ato de eleição, “devo

decidir a verdade” (90), mas a condição para a verdade ser é a possibilidade de rejeição permanente dela (91), e parece advertir que o verdadeiro no humano, no mundo prático, no mundo dos meios, a ontologia é mascarada(95).

Segundo Sartre, uma forma de justificar a ignorância seria supor uma verdade pré-humana, de modo que, ao invés de a verdade vir com o homem, o ser-verdade já estaria formado antes de nós. Desta maneira, poderíamos ser passivos em relação à contemplação da verdade, de modo que o vínculo entre verdade-liberdade estaria quebrado e a verdade se separaria da verificação (130-131). Mas, pela verificação, o que só um eu poderia ver, pode-se fazer todo mundo ver (133).

No entanto, é interessante e à primeira vista pode parecer paradoxal a comparação entre Stirner e Sartre feita por Habermas. Stirner desenvolve uma alternativa egoísta radical da individualidade, e Sartre, associado a uma posição crítica para a questão do alter-ego, que, embora atraia interpretações que o indentificam como solipicista, apresenta forte concepção de relações de intersubjetividade.

Paradoxal ou não, em suas observações sobre Stirner-Sartre, Habermas refere-se especificamente – e isso interessa diretamente a este livro – à afinidade daqueles autores sobre a verdade que se produz e a verdade como consequência do pensamento humano. Quanto a isso, parece existir de fato certa afinidade, pois, em alguma medida, a verdade interior (como em Kierkegaard) é distinta de uma verdade feita pelo pensamento humano que se comunica com outro.

Parece-me adequada a interpretação de que haveria ao menos alguma afinidade (Stirner –Sartre), pois enquanto em Stirner a verdade é uma criação humana, em Sartre seria um ato de eleição. Mas a semelhança parece parar aí, embora possamos também extrair outras peculiaridades não apontadas por Habermas sobre a associação da verdade com a linguagem, a associação da verdade com a possibilidade de verificação por um outro e a refutação sempre aberta.

As duas obras aqui tomadas – a de Stirner, *O Único e a sua propriedade* (1845), a qual foi referida explicitamente por Habermas, e a de Sartre, *Verdade e existência – fragmentos* (1948) (que não foi analisada por Habermas, mas publicada só após a morte de Sartre) – estão separadas por quase 100 anos. Na primeira, a verdade integraria o pensar e o falar, mas a linguagem e a palavra tiranizariam o homem, em virtude das ideias fixas geradas. Na segunda, a verdade e o erro, em decorrência, seriam oferecidas ao outro, com possibilidade de conversão em propriedade da humanidade.

Parece haver uma tentativa muito sutil em Habermas, em 1954, de sugerir a distinção da concepção de verdade em Kierkegaard e em Stirner-Sartre, olhando com interesse pela afinidade de concepção de verdade nestes últimos.

O segundo trabalho de Habermas, do qual me aproximarei, é *Jaspers e as figuras da verdade* (1958)⁷. É sabido que Karl Jaspers, dentre outros trabalhos, escreveu em 1947 a primeira parte da lógica filosófica (*Philosophische Logik*), à qual deu o título *Da verdade*⁸. Em 1957, publicou *Os grandes filósofos*, em três volumes e, em 1958, recebeu o Prêmio da Paz, concedido pelo Comércio Livreiro Alemão, cuja cerimônia de premiação ocorreu durante a Feira do Livro de Frankfurt, em 28 de Setembro de 1958, sendo apresentado por Hannah Arendt. O discurso de aceitação do prêmio por Jaspers foi intitulado *Verdade, Liberdade e Paz*, para quem não há paz exterior sem a paz profunda do povo; a paz existe apenas através da liberdade, enquanto esta somente se dá através da verdade. De maneira mais direta, enunciou o próprio Jaspers: “Não há paz sem liberdade, mas não há liberdade sem verdade”⁹.

⁷ Título original mencionado em PFP: *Karl Jaspers: Die Gestalten der Wahrheit*. Se consideramos o título original anteriormente publicado: “*Jaspers und die Gestalten der Wahrheit: Geschichtsphilosophische Betrachtung zu einer Geschichte der Philosophie, zum 75. Geburtstag von Karl Jaspers*”.

⁸ In: <http://d-nb.info/452185041>.

⁹ Tradução do autor. Trecho original: “*Kein Friede ohne Freiheit, aber keine Freiheit ohne Wahrheit*”.

Em 1971, Habermas reuniu o referido artigo sobre Karl Jaspers à obra *Perfil Filosóficos-Políticos*, de quando ainda era estudante, referindo-se a Jaspers como figura que o influenciou durante a época de estudos(PFP 10, 13).

Habermas, em *Jaspers e as figuras da verdade*, logo no início, traz uma perspectiva de Jaspers, que realça o aspecto comunicativo, no qual, apesar da diversidade de figuras de verdade histórica insolúveis, se pode tolerar e respeitar como possibilidades as verdades que se manifestam a outros (PFP 77). Segundo Habermas, o asilo forçado no período de terror nazista reforçou as experiências que Jaspers teve em período anterior,e, conseqüentemente, se afigura absolutamente ruim a ruptura da comunicação(PFP 77).

Ao deparar-se com a série de livros organizados pelo filósofo americano Paulo Arthur Schilpp, sobre os grandes filósofos do Séc. XX, inclusive a edição organizada sobre Jaspers (1957), Habermas prestigia tanto o editor como o próprio Jaspers: o primeiro, especialmente pela forma de edição da obra, considerada por Habermas parlamentar, pois, no caso de Jaspers, 24 autores discutem a doutrina de um filósofo vivo, e ao final se dá oportunidade de resposta¹⁰; enquanto com relação ao segundo, Habermas sugere que precisamente sobre esse solo o filosofar de Jaspers encontra eco(PFP 78).

Após mencionar a apresentação de Jaspers no referido livro, por Arendt, como cidadão do mundo, Habermas destaca que a evolução técnica e econômica tem unido os países do mundo, partindo da Europa, em uma unidade global de intercâmbio, onde pela primeira vez os povos vivem em uma atualidade comum. Porém, de um lado, ele ressalva que a unificação do mundo seguirá ameaçada pela herança dos destinos separados; e, de outro, refere-se ao papel da comunicação das tradições de significação histórica universal, criadas por grandes indivíduos nos respectivos países de suas civilizações, entre 800 a.C. e 200 d.C, como “Confúcio e Lao

10 O próprio Habermas se utilizará desta forma de livro.

Tzu in China, Buda na Índia, Zaratustra na Pérsia, os profetas na Palestina e os filósofos e trágicos gregos do ocidente” (PPP 79)¹¹. Habermas refere-se exatamente a alguns dos chamados *Os grandes filósofos*, que Jaspers analisou em seu Tomo I.

Indaga Habermas: quem melhor poderia estar à altura de uma comunicação universal, se não aquele acostumado a ler os filósofos como “cifras”? Portanto, ele faz uma referência a Jaspers, que emprega este termo técnico em sua metafísica, em que cifra é a linguagem na qual nos fala a transcendência, mas é preciso saber ler a linguagem cifrada para saber o que o transcendente comunica (Ferrater-Mora 466). O aspecto comunicativo em Jaspers e o fato de este autor tematizar sobre o conceito de verdade e a admissão, por Habermas, da sua influência quando de sua época de estudos, sugerem uma aproximação ao pensamento de Jaspers, além de uma possível ascendência deste no trabalho de Habermas.

Karl Jaspers doutorou-se em Medicina e começou a trabalhar, em 1909, como voluntário no Hospital Psiquiátrico da Universidade de Heidelberg. No outono de 1913, habilitou-se¹² em Psicologia, na Faculdade de Filosofia. A partir do verão de 1914, passou a ministrar palestras na área da Psicologia, sobretudo da Psicologia empírica das percepções sensoriais. Sob a denominação de Psicologia, passou a ocupar-se com uma "verstehende Psychologie" (psicologia interpretativa) em Psicopatologia, identificando-se com a tradição da compreensão filosófica (Jaspers, *Psicopatologia Geral* 24). As palestras sobre Psicologia interpretativa trataram de Psicologia social-étnica, Psicologia da religião, Psicologia da moral. Mas, segundo o próprio Jaspers, em retrospectiva, o mais importante para ele foi a palestra sob o título de *Psicologia das visões de mundo*, que posteriormente fora desenvolvida em um livro sob o mesmo

11 Tradução do autor: “Confucio and Lao Tzu in China, Bubbha in India, Zoroaster in Persia, the prophets in Palestine, and the Greek philosophers and tragedians in the West”.

12 Tese *Psicopatologia Geral (Allgemeine Psychopathologie)*, Berlin: Springer, 1913). A obra foi da para o português utilizando-se a 8ª edição alemã, pela Editora Atheneu, no ano de 2000.

nome, publicado em 1919¹³, que se tornou, inconscientemente, sua abordagem à filosofia (24).

Dentre outros trabalhos, Jaspers publicou, além de sua tese de *habilitation* (1913) e sua *Psicologia das visões de mundo*, já referidas, os livros: *Filosofia*¹⁴, em 1932, com três volumes; *A ideia da universidade*¹⁵, em 1946; *Da verdade*¹⁶, em 1947; *A fé filosófica*¹⁷, em 1948; *A origem e objetivo da história*¹⁸, em 1949; *Razão e anti-razão em nosso tempo*, em 1950¹⁹; e *Os grandes filósofos*²⁰, em 1957 (1º volume).

Visando uma aproximação a Jaspers, valho-me, ainda que parcialmente, de sua própria autobiografia para contextualizar parte de seus textos aqui referidos, anteriores ao ano de 1958, que se afiguram úteis na conexão ao pensamento de Habermas.

No primeiro deles, *Psicopatologia Geral* (1913), Jaspers esclarece que cada abordagem na Psicopatologia, mesmo se apenas um mínimo de conhecimento fosse produzido, haveria de ser mantida aberta, tentando-se trazer à consciência a maior mentalidade aberta possível à opinião científica (20). Em 1950, ao comentar sobre este livro, Jaspers considerou-o, além de um livro científico especializado, também um livro filosófico (*Razão e Anti-Razão em nosso tempo* 40).

O tema do livro, segundo o próprio Jaspers, é “*mostrar o que sabemos*” (*Psicopatologia Geral* 63), especificamente como se pode apreender a totalidade da vida psíquica, através de metodologia que

13 *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1919.

14 *Philosophie*, Berlin: Springer, 1932.

15 *Die Idee der Universitat*, Springer-Verlag, Berlin, 1946.

16 *Von der Wahrheit*, Munique: Piper, 1947.

17 *Der Glaube Philosophische*, Zurique: Artemis, 1948.

18 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurique: Artemis, 1949.

19 *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*, Munchen: Piper Verlag, 1950. O livro foi publicado em português em 1958, na coleção de textos de filosofia contemporânea do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, Rio de Janeiro, tradução de Álvaro Vieira Pinto.

20 *Die Großen Philosophen*, volume I, Munique: Piper, 1957.

advém de uma atitude nitidamente filosófica(62). Nas primeiras páginas, é explorada a perspectiva metológica da Psicopatologia. Sinaliza Jaspers que a formação metodológica que se adquire no ensino filosófico tem particular importância enquanto setor do conhecimento humano que se relaciona com a Psicopatologia e, sobre esta, talvez não se possa afirmar nada ou quase nada que não seja, de alguma maneira, contestado, e onde se contesta urge defender e esclarecer(16).

Jaspers destaca que o que há de mais próprio do conhecimento do psicopatologista advém do trato com as pessoas, e o que aquele emprende é dependente do modo que se relaciona na situação e da maneira que colabora terapêuticamente no processo de encontro, esclarecendo a si mesmo e o outro (35). Ao tratar de métodos, considera que na bibliografia psiquiátrica há muita coisa abstrata, mas a pesquisa nesta área dependeria dos pontos de enfoque que se descobrem. Enfim, o questionamento seria: “qual é o acervo de fatos ?” Ou seja, a descoberta consistiria muitas vezes na indicação do que se possa observar. Tem lugar de relevância a observação, a direção do olhar às possibilidades em que se possam apreender tecnicamente os fatos(37). E na prática do conhecimento seriam necessários métodos simultâneos. Ao referir-se à reflexão científica, Jaspers destaca três classes ou grupos dos conteúdos de conhecimento: a apreensão dos fatos particulares, a investigação das relações e as percepções das totalidades (39).

Na *apreensão dos fatos particulares*, distingue-se o método de apreensão, através de fenômenos subjetivos e objetivos: o primeiro advém da apreensão dos fenômenos vividos, através de descrições dos pacientes, entendido, por analogia, como as nossas vivências; o segundo, pelas manifestações somáticas, embora essa distinção não contenha precisão(40). A *investigação das relações* refere-se à compreensão fenomenológica (psicopatologia compreensiva): de um lado, de estados particulares estaticamente; de outro, a inquietação do psíquico, o contexto, as ações e o mundo do paciente, onde a visão de dentro é compreensão, e a visão de fora, explicação

(41-42). Já na *percepção das totalidades*, a investigação distingue, divide, toma o objeto particular e especial, procura o universal, no qual o todo permanece ideia, e possibilita formulações, embora não seja possível a síntese apreensiva do todo. Por outro lado, pode haver erro no conhecimento particular quando se olvida o todo no qual pelo menos o particular subsiste (43).

Na compreensão genética aprofunda-se o círculo hermenêutico, na análise sem limites(43). Quando se fala na “totalidade do ser do homem”, trata-se de algo infinito, que não se pode conhecer como totalidade(44) e, deste modo, o trabalho de investigação deve, por fim, conservar como último horizonte a consciência da amplidão do ser humano, em que tudo o que se puder investigar no homem é sempre parte (45).

Para produzir conhecimento, não basta, segundo Jaspers, que a investigação estabeleça fatos verdadeiros e siga um pensamento “correto”. Deve-se aprender a enfrentar conscientemente os perigos, localizando onde se encontram. Jaspers cita alguns destes perigos(45), dentre os quais estão: o perigo da infinidade, pois o pesquisador pode se valer temporariamente da infinidade para sentir o impulso e descobrir a ideia que ordena e confere uma visão global e essencial(47); e o apego a generalizações absolutas, o que tornaria a investigação já não mais metodológica, mas sim ontológica(49).

Segundo Jaspers, para Kant, o laudo pericial sobre o estado mental pertenceria à competência da faculdade de filosofia(51). Jaspers discorda e considera que o médico é que dispõe de experiências reais para o laudo, mas ressalva que é necessário que o psiquiatra assimile “os pontos de vista e os métodos de pensamento das ciências do espírito”(51). A dependência de outras ciências é constitutiva da Psicopatologia, já que ela se ocupa do homem na totalidade, do ser do homem doente(52).

A Psicopatologia geral pode servir, conforme entende Jaspers, de ponto de partida para nossas tentativas, seja contradizendo, completando, indo adiante(54), ou seja, tenta distinguir

nitidamente os diversos caminhos de investigação, os pontos de vista e métodos, fazendo-se aparecer com clareza e expondo os múltiplos aspectos(57). Buscamos uma ordem metodológica ao invés de uma ordem teórica, adquirindo uma consciência metodológica que se “mantém frente à realidade que deve ser apreendida sempre de novo”, ao invés de uma dogmática do ser que “nos tranca num saber que, como um véu, se antepõe a toda nova experiência”(58). Isso exprimiria certa oposição científica, entre atitude básica metodológica (investigação) e atitude de absolutização (fixação), como segue do Quadro 1.

Quadro 1 – Dogmática *versus* Metodologia.

Dogmática do ser	Consciência metodológica
Pensa já se ter, no que se sabe objetivamente, a própria realidade, o ser em si, na sua totalidade	Se reconhece o caráter perspectivista, a natureza metodologicamente fundamentada, mas limitada de todo conhecimento
Procura satisfação no saber do ser	Aceita o horizonte aberto de um movimento infinito
O centro é uma teoria do ser, que se acredita conhecer	Sistematiza métodos conscientes com os quais se ilumina
Abandona os métodos, como suportes temporariamente necessários para se possuir pretensamente a realidade	Destrói toda a dogmática do ser como erro temporariamente indispensável, em favor do movimento do conhecimento, que permanece aberto à experiência e investigação ilimitada (58)

Jaspers ressalva que os “métodos são criadores apenas no uso e não na reflexão sobre os mesmos” em que a “consciência metodológica não é, porém, criadora mas apenas esclarecedora”(58). É a advertência para que a própria metodologia não seja dogmática, uma espécie de dogma da técnica. A ordem metodológica significa, em Jaspers, “tornar conscientes todos os modos de apreensão, formas de observação, de pensamento, todos

os caminhos de investigação, todas as atitudes básicas do conhecimento” (59).

Em *Psicologia das visões de mundo* (1919), Jaspers esclarece que o interesse não era exclusivamente sobre a psicologia dos tipos de visão de mundo, mas **o interesse filosófico na verdade sob vários pontos de vista filosóficos**, embora se trate ainda de uma filosofia não consciente de si mesma (*Von der Wahrheit* 28) .

Em *Razão e Anti-razão em nosso tempo* (1950), Jaspers reúne três conferências pronunciadas em Heidelberg: a primeira intitulada “A exigência de cientificidade”; a segunda, “A razão”; e a última, “A razão em luta”. É nesta obra que Jaspers **irá renomear ou preferir a expressão “filosofia da razão” ao invés do termo “filosofia da Existência”** (*Existenzphilosophie*)(*Razão e Anti-razão em nosso tempo* 66).

Para Jaspers, as duas formas são uma só e, portanto, a mesma coisa: a **razão e a vontade de comunicação ilimitada**, já que a razão obsta que a comunicação seja interrompida e exige que a mesma seja tentada novamente **ao ponto que negar a comunicação é negar a própria razão**, enquanto a verdade se liga à comunicação, mas não está ela concluída, pois escuta a ressonância na comunicação, examinando-se a si e ao outro, distinguindo-se do unilateral. **Deste modo, a verdade não é conduzida por mim, mas a busco em comum com o outro, “com a pessoa com quem me encontro, ouvindo, perguntando, investigando”**(52).

Provavelmente, Habermas teve acesso às referidas reflexões de Jaspers, de 1950, mas não localizamos qualquer menção a ela em seus textos. Será que a posição de Jaspers, contrário ao Marxismo e à Psicanálise, diferentemente da perspectiva de Frankfurt, aliado a crítica adorniana à filosofia existencialista (a jarga), fez com que Habermas, embora tenha sofrido **reconhecida influência deste autor**, deixasse as reflexões **jasperanas** de lado, ao menos explicitamente? Ou seriam as questões filosóficas incompatíveis, que o fizeram se afastar de Jaspers? Isso me parece uma questão sem adequado esclarecimento pelos intérpretes de Habermas.

Ainda, segundo Jaspers, a comunicação não é completa e, assim, a verdade também não pode sê-la, mas a incompletude da primeira, que não pode preencher senão pela transcendência ou o ser-que-não-vem-a-ser, e, com isso, em face desta desaparece a incompletude da comunicação e, deste modo, a da verdade(53). É no “uno” que a verdade comunicativa adquire sentido dentro do tempo, através de símbolos que representam a realidade, na imagem “pré-temporal da necessidade temporal de comunicação ou na imagem de uma perfeição final de eterna harmonia, em que a comunicação é superada” (Jaspers 53). O filósofo identifica o “uno” com a verdade, e considera-o inacessível na origem, mas deixa aberta a via para sua recuperação na temporalidade, como se devesse o uno/verdade ser recuperado na “dispersão mediante a comunicação, como se a confusão da multiplicidade pudesse resolver na paz do ser do um, como se uma verdade esquecida, que nunca alcançaríamos de novo no tempo, estivesse, contudo, constantemente presente no movimento que nos conduz a ela” (Jaspers 53). Enfim, **o locus para a comunicação ilimitada é a razão**, que já é liberdade, mas entente isso como apenas um mínimo, pois a força da comunicação derivaria do amor, da Existência (*Existenz*) histórica e não da razão a-histórica, mas esse mínimo já proporciona o filosofar, da *“razão livre no acordo mútuo dos homens, que são [...] ainda muito estranhos entre si, este encontro que se dá, no âmbito da absoluta possibilidade”*(Jaspers 53).

Esse mínimo comunicativo amparado na razão livre e as condições de possibilidade passíveis de seres, geradas do acordo mútuo, que se lê em Jaspers, seriam algo próximo ou conteriam elementos do que Habermas chamou de pragmática universal, no meio da década de 1970 (ideia da reconstrução das condições universais do entendimento)? Jaspers **parece destacar as condições formais do entendimento possível, amparado em elementos como razão, liberdade, verdade e comunicação**. O

amor, por exemplo, seria componente substancial em Jaspers, conteúdo e, portanto, não formal.

Existem aparentes similaridades entre Jaspers e Habermas, relacionadas à verdade-comunicação. Não serei capaz de explicitar além do que mencionei anteriormente ou de um aprofundamento, mesmo porque seria necessário analisar o principal livro de Jaspers sobre a verdade, de 1947. Mas o que posso afirmar é que, ao menos entre 1954 e 1958, Habermas deparou-se com filósofos e pôde sobre eles escrever que lhe forneceram perspectivas distintas a de uma concepção de verdade como correspondência.

2 Mudança estrutural da esfera pública (1962)

De modo retrospectivo, Habermas esclarece que a “esfera pública, como âmbito das relações comunicativas racionais é o tema que (...) [lhe] ocupou uma vida. A tríade conceitual formada por esfera pública, discurso e razão” dominou seu trabalho científico e sua vida política (ENR 19)²¹. Já se passaram 50 anos da publicação²² de seu livro *Mudança Estrutural de Esfera Pública* (1962)²³. Trata-se de trabalho de pós-doutorado, tese de

21 Conforme discurso autobiográfico feito por ocasião do Prêmio Kyoto, em 2004, cujo texto *Ensaio público e esfera pública: raízes biográficas de dois motivos conceituais* foi incluído no livro *Entre o naturalismo e a religião: Ensaio filosófico*, publicado originalmente em alemão, no ano de 2005, e também como discurso de agradecimento em *Jürgen Habermas, 80 anos Direito e Democracia*, organizado por Gunter Frankenberg e Luiz Moreira, Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

22 Ver “VIII Colóquio Habermas 2012”, como tema central “Esfera pública, 50 anos depois”, realizado no Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT, organizado por Alessandro Pinzani, Clóvis Ricardo Montenegro de Lima, Delamar José Volpato Dutra, Flávio Beno Siebeneichler, Isa Freire e Maria Nélida Gonzalez de Gomes.

23 Título original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Utiliza-se neste estudo a versão em português *Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, que se utilizou da versão original de 1962. Também para o prefácio introduzido por Habermas, em reedição de 1990, utiliza-se a versão em espanhol *História y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2006.

habilitação²⁴(*Habilitationsschrift*) em ciência política, realizada em 1961, apresentada à Universidade de Marburgo, sob supervisão de Wolfgang Abendroth²⁵.

A obra partilha, aparentemente, um diagnóstico social desolador, na esteira de Adorno e Horkheimer, contido na *Dialética do Esclarecimento* (1947), o qual teria sido lido por Habermas, em 1953 (conforme já referido), lembrando que, em 1956, o mesmo foi trabalhar como assistente no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (Pinzani 18-19)²⁶. No entanto, o deslocamento de Habermas de Frankfurt à Marburgo, segundo referências bibliográficas (Wiggershaus 573-600) e excertos contidos no próprio Habermas²⁷, sugere ter passado pela tensa relação entre Habermas e Horkheimer, das objeções de Horkheimer a Habermas, incluso o texto escrito por este, intitulado *Sobre a Discussão filosófica a respeito de Marx e do marxismo*²⁸(1957), e o retardamento da publicação do estudo, que outrora sairia como livro (1961), não por Frankfurt e sem nenhuma alusão ao Instituto, intitulado *Student und Politik*.

Tenha-se em conta que, em prefácio à nova edição alemã de *Mudança estrutural*, cerca de três décadas depois, em 1990, Habermas admitiu conter esta obra original um excessivo pessimismo no que se refere à capacidade de resistência do potencial crítico do público de massa(HCOP 19). No último parágrafo do prefácio para a nova edição, Habermas ressalva que se fosse

24 Segundo Pinzani, “em 1959, Habermas obteve da Deutsche Forschungsgemeinschaft (uma espécie de CNPQ alemão), uma bolsa para escrever sua habilitação”(20).

25 Sobre Abendroth e suas posições, bem como no que toca o contexto de Habermas, ver Specter, *Habermas: an intellectual biography*.

26 Na página web oficial do IFS (<http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/geschichte5.htm>), relacionado à história do Instituto no pós-guerra, há menção que, em 1956, Habermas se tornou, por iniciativa de Adorno, membro do Instituto, permanecendo até 1959, e que o mais importante estudo na ocasião foi aquele sobre a relação entre estudante e política.

27 Ver prólogo, de novembro de 1980, contido na versão em espanhol de *Philosophisch-politische Profile*, traduzido da 3ª edição alemã (PPF 10).

28 Título original: *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxism*.

aproximar novamente da investigação sobre a transformação estrutural da esfera pública não saberia qual seria o resultado para a teoria democrática, indicando como hipótese a possibilidade de uma avaliação menos pessimista, mas uma perspectiva também menos desafiadora que fora postulado no texto original (HCOP 36).

A resistência de Horkheimer ao trabalho de Habermas e as razões explicitadas por aquele, que podem ser resgatadas nas cartas a Adorno (Wiggershaus 589), aliado a própria análise de *Estudante e política e da Mudança estrutural*, talvez pudessem sinalizar, nesta última obra, algo mais que apenas o diagnóstico aparentemente pessimista, como uma tentativa de prenúncio de ampliar o tema da Teoria Crítica e a busca por outras referências explicativas²⁹, para além do marxismo. Segundo Nobre, Habermas irá formular uma teoria da racionalidade em termos de uma teoria da ação, apresentada de modo mais detalhado na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), embora uma primeira formulação estivesse contida no artigo *Técnica e ciência como 'ideologia'* (1968) (*Curso livre de teoria crítica* 44-45).

O regresso proposto para 1962 ou antes disso pode indicar possíveis itinerários na inflexão futura de Habermas no seio da Teoria Crítica, o que talvez possa contribuir, ainda que indiretamente, no sentido de buscar maior clareza na concepção de verdade construída por Habermas, na produção textual anterior a 1973.

Embora o foco da presente pesquisa centre-se no trabalho de Habermas, isso não obsta cotejar alguns elementos de trabalhos

29 Cf. Marcos Nobre: “Nesse sentido, trata-se, para Habermas, de constatar que, para enfrentar as tarefas clássicas da própria Teoria Crítica, é preciso hoje ampliar seus temas e encontrar um novo paradigma explicativo. Pois, se os parâmetros originais da Teoria Crítica levaram a que, na Dialética do Esclarecimento, fosse posta em risco a própria possibilidade da crítica e da emancipação, são esses parâmetros mesmos que têm de ser revistos, sob pena de se perder exatamente o essencial dessa tradição de pensamento. Para Habermas, portanto, são as próprias formulações originais de Marx que têm de ser abandonadas. Isso não porque Habermas pretenda abrir mão da crítica, mas porque, para ele, os conceitos originais da Teoria Crítica não são mais suficientemente críticos frente à realidade atual” (Nobre, *A Teoria Crítica* 44).

precedentes de autores com quem Habermas trabalhou³⁰, afora outros autores e obras, na tentativa de explorar diálogos, possíveis influências, proximidades e inflexões. Não se trata apenas de buscar proximidades diagnósticas de trabalhos em si contemporâneos, mas refletir sobre concepções teóricas e categorias conexas à tematização da “verdade”, que perpassam os trabalhos analisados.

O eixo argumentativo principal de exposição, nesta seção 2.2, é aquele proposto originariamente pelo pensador na própria obra de 1962³¹. Busca-se, especificamente, identificar a existência do que parece ser um dos componentes da tríade conceitual (esfera pública-discurso-razão) em Habermas, que parece lá residir (o qual, posteriormente, reaparecerá em trabalhos supervenientes): o critério ou conceito de verdade, que, de algum modo, informa, sob a perspectiva epistêmica e normativa, a própria tríade esfera pública-discurso-razão.

A *Mudança estrutural* é dividida em sete capítulos, sendo que, primeiramente, Habermas, além de apresentar o tipo de esfera pública que analisará (Capítulo I), demonstra suas estruturas sociais, políticas (Capítulos II e III), a ideia e ideologia presentes da esfera pública burguesa (Capítulo IV), enquanto na segunda metade do livro (Capítulos V, VI, VI e VII), Habermas mostra as mudanças na estrutura social e na função política, esclarecendo, ainda, o conceito de opinião pública.

Nas seções 2.1 e 2.2, desenvolve-se uma via exploratória e genealógica da primeira metade do livro na confirmação de perspectiva da existência de um critério de verdade nas concepções teóricas de Habermas, muito antes, portanto, da tematização por ocasião das *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia (Christian Gauss Lectures)*, que proferiu na Universidade de Princeton, em 1971, e do ensaio *Teorias da Verdade*, publicado em

30 Verifica-se, da bibliografia da MEEP, menção a diversas obras de Adorno e Horkheimer, dentre as quais o capítulo sobre a Indústria Cultural (*Kulturindustrie*) contida na *Dialética do Esclarecimento*.

31 Ressalva-se que serão feitas, todavia, algumas conexões com outros estudos de Habermas e outros autores.

1973, especificamente analisados neste livro no Capítulo 3. Na seção 2.3 do Capítulo 2, explora-se a segunda metade do livro, no que toca às mudanças estruturais na esfera pública, na tentativa de identificação do critério “verdade” e sua conexão com demais conceitos habermasianos.

Sensível às observações de Peter Uwe Hohendahl no texto “The public sphere: Models and boundariesby”³² dirigidas à MacCarthy e Benhabid, sobre as análises em seus respectivos textos do trabalho mais precoce de Habermas e a *Mudança estrutural* apenas como pano de fundo, a minha atenção será focada apenas no livro sob análise (MEEP), salvo poucas referências complementares e menções a trabalhos mais recentes, de modo meramente contextualizador, aliado à referência a autores provavelmente relevantes nas reflexões habermasianas.

De todo modo, é plausível que uma teoria da verdade ou mesmo as classes verdade e correção sejam necessárias ou pressupostos para a formulação de uma ética do Discurso, posteriormente traçada por Habermas³³, sob o risco de uma interação comunicativa se limitar a trocas retóricas e estratégicas, subtraindo a busca pelo melhor argumento e racionalidade comunicativa (na dicção habermasiana). O conceito de esfera pública parece conexo à teoria discursiva, em que igualmente se supõe razoável a existência de um critério de verdade na esfera pública, que informe ações, interações e comunicações linguísticas. E, ao que tudo indica, se a leitura aqui é correta, Habermas já na *Mudança Estrutural* faz essa sinalização reiteradamente, a qual se pretende confirmar e explorar.

32 Contido na coletânea *Habermas and the Public Sphere*, organizado por Craig Calhoun (Hohendahl 100).

33 Habermas retoma a ideia fundamental sobre as classes de pretensão de validade, incluso pretensões de verdade, correção e sinceridade, que desenvolveu em *Preleções*, nas *Teorias da verdade* e também em *Notas Pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* (esta última contida no livro *Consciência moral e agir comunicativo*).

2.1 Entre a esfera pública helênica e a gênese da esfera pública burguesa

No prefácio da primeira edição de *Mudança estrutural*, Habermas ressalva que a esfera pública burguesa é uma categoria de época, ou seja, histórica, e que a premissa metodológica e a investigação proposta destacam os elementos liberais presentes na esfera pública burguesa e as transformações socioestatais que ocorrem (MEEP 9-11). Isso não o impede de traçar limites propedêuticos do tipo de esfera pública que analisará e de tecer considerações, ainda que breves, sobre o modelo de esfera pública helênica. Habermas destaca que as categorias “público” e “privado” são de origem grega, que foram transmitidas em sua versão romana, e que, na cidade grega desenvolvida, a esfera da *pólis* é rigorosamente separada da esfera particular de cada indivíduo. Além disso, a vida pública não é restrita a um local, podendo constituir-se na conversação e também assumir a forma de conselho, tribunal e a de práxis comunitária (MEEP 15).

Como é cediço, Hanna Arendt analisou as esferas públicas e privadas em *A condição humana* (1958), na qual apresenta a diferença marcante no cidadão grego, entre o que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinion*). Segundo Arendt, o termo “público” envolve dois fenômenos correlatos: de um lado, significa que “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”; de outro, o termo significa o próprio mundo, e conviver nele significa ter um “mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum”(59, 62) .

Habermas, que incluiu o referido livro *A condição humana* (1958), de Arendt, na bibliografia da MEEP, nega uma antítese entre privado e público (MEEP 17). Mas haverá algo em comum entre uma esfera pública helênica e o modelo moderno e burguês de esfera pública? Habermas sugere de modo explícito que há, a despeito de

todas as evidentes distinções³⁴. O modelo de esfera pública helênica partilharia, desde a Renascença até os dias atuais, uma autêntica força normativa cujo modelo ideológico se manteve à continuidade ao longo dos séculos da esfera pública, como *res publica*, ganhando novamente efetiva aplicação com o surgimento do Estado moderno e com a separação da sociedade. E, apesar de propensão à decadência da esfera pública, que embora se amplie cada vez mais e sua função tenha menos força, mantém-se “sempre ainda, um princípio organizacional de nosso ordenamento político” (MEEP 17). Habermas esclarece que, segundo a esfera pública helênica, “só à luz da esfera pública é que aquilo que é consegue aparecer, tudo se torna visível a todos”, seja na conversão dos cidadãos, seja na disputa dos pares, enfim, as virtudes encontram o “reconhecimento” na esfera pública (MEEP 16).

A “aparência”, em Habermas, na perspectiva externa do “que é” (“ser-aí”), um “fenômeno”, aproxima-se de uma concepção de coincidência entre o “ser” e o “aparecer” na esfera pública, de algum modo semelhante ao que Arendt dirá “com rigor filosófico” em *A vida do espírito* (1971)³⁵.

34 Harry C. Boyte, em *The pragmatic ends of popular politics*, no já citado livro *Habermas and the Public Sphere*, organizado por Craig Calhoun, destaca: “Para Habermas, a esfera pública no mundo moderno é diferente do que a dos gregos. O tema da moderna (em contraste com o antigo) esfera pública deslocou-se correctamente às tarefas políticas de uma cidadania agindo em comum (ou seja, a administração da lei no que se refere a assuntos internos e de sobrevivência militar relativamente aos assuntos externos) para as tarefas mais propriamente cívicas de uma sociedade engajada no debate público crítico. A separação conceitual do debate da ação cívica responsável directamente em problemas corresponde à experiência política explícita em repúblicas modernas, onde os representantes tomam decisões formais sobre os assuntos públicos, e a autoridade política é delegada, e não praticada directamente pelo cidadão como um todo.” (340-355). Tradução do autor.

35 Esta concepção de Arendt ficou clara, inicialmente, através da leitura do livro de Celso Lafer, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, São Paulo: Paz e Terra, 2. ed., 2003. Lafer foi aluno de Arendt na Universidade de Cornell e traz relato do cotidiano e de interação pessoal, que ilustra a concepção arendtiana referida: “Numa tarde de inverno, não se furtou [Arendt] a ponderar-me [à Lafer], com tato, porém com firmeza, que o tamanho de minha barba – que tinha deixado crescer naquela época – não contribuía para minha estética, o que me levou a apará-la, imediatamente, numa convicção antecipada de que ser e aparência coincidem, como ela diria posteriormente, com rigor filosófico, em *The Life of the Mind*” (18-19).

No livro *A condição humana* (1958), ao analisar o advento da dúvida cartesiana, Arendt considera que nem verdade, nem realidade são dadas ou se apresentam como são, e apenas na “eliminação das aparências pode haver esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento” (287). Arendt parte da dúvida: “se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e este, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna -, então nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve ser posto em dúvida” (287).

Já o modelo de representação pública durante a Idade Média europeia não se constituiu, segundo Habermas, num setor social ou em uma esfera daquilo que é público, mas numa marca de *status*, conferindo uma aura à autoridade do representante da nação ou determinados mandantes cuja representatividade pública se liga a atributos pessoais, como insígnia, hábito, gesto e retórica. Um código “nobre” que acaba por se consolidar em um sistema cortesão-feudal de virtudes, cuja virtude precisa de representação pública. Habermas parece sugerir que a teatralização da autoridade na esfera pública cortesã-feudal guardaria, em alguma medida, semelhança com a “encenação lúdica da *arete*” na esfera pública helênica, embora não se trate de nenhum setor de comunicação política (MEEP 20-21).

A representação pública que dá estrutura à esfera pública cortesã-feudal acaba por deslocar-se à corte do Príncipe, a qual alcança seu ápice de refinamento concentrado, segundo Habermas, na “etiqueta de Luís XIV” (MEEP 23). E a última configuração de representação pública na corte dos monarcas “já é uma espécie de reservado, em meio a uma sociedade que ia se separando do Estado. Só então é que, num sentido especificamente moderno, se separam esfera pública e esfera privada” (MEEP 24).

Para ilustrar o fim da representação pública, Habermas vale-se da versão de *Wilhelm Meister* de Goethe³⁶, em que o protagonista, Wilhelm, rompe com o mundo da atividade burguesa³⁷, do qual Goethe teria captado e observado que a burguesia não mais podia dotar-se de representação pública, na qual “aparentar” é o que o *nouveau riche* procurar para si em mera “aparência”, e, assim, não lhe pergunta o que ele é, mas o que tem. Se Wilhem entende a necessidade de ser uma pessoa pública, que agrada e atua em um círculo amplo, entretanto não é e não quer aparentar ser um aristocrata, ele procura o palco como sucedâneo, e, como diz Habermas, por “assim dizer, como substituto da esfera pública”. No entanto, a peça teatral está fadada ao fracasso, pois o público já é “portador de outra publicidade” que não guarda relação com o tipo de representatividade pública e também porque falsificaria a esfera pública burguesa (MEEP 25-27).

O “ser” e a “aparência”, que ora se confundem, ora se distinguem, que se viu tanto na esfera pública helênica quanto na análise sobre o tipo representatividade pública, informam à esfera pública inclusive os tipos de esfera pública analisados por Habermas. A tensão com que Arendt se deparou, como se vê e se confirmará posteriormente, também perpassa as análises de Habermas, ainda que de modo secundário, eis que a maior preocupação no livro analisado possa estar relacionada às mudanças estruturais da esfera pública.

De um público que gravitava em torno da esfera pública cortesã-feudal para um público que ascende à esfera que lhe é própria, já denota uma mudança. Mas interessa, a propósito deste capítulo, verificar possíveis mudanças nos binômios “ser-aparecer” e “verdade-falsidade”, ou se continuam presentes também no

36 Referência a *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. A obra de Johann W. Goethe foi traduzida para o português em 1994 pela Editora Ensaio, por Nicolino Simone Neto. Ver edição de 2006 pela Editora 34. Ver tb. versão em inglês na íntegra em <http://www.bartleby.com/ebook/adobe/314.pdf>.

37 Cf. Livro V, Capítulo III.

contexto de análises que Habermas faz da esfera pública burguesa propriamente dita.

2.2 A esfera pública burguesa: publicidade, razão pública e verdade

Segundo Habermas, a reunião das pessoas privadas em um público é antecipada, em segredo, em um público interno, uma esfera pública antecipada ainda com exclusão da publicidade, enquanto a política do segredo na época do Iluminismo, como nas lojas maçônicas, guarda caráter dialético. “A razão que deve se concretizar na comunicação racional de um público de homens cultos, no uso público do entendimento, por ameaçar uma relação qualquer de poder, ela mesma necessita de proteção e não se tornar pública”(MEEP 50).

Neste estágio, a esfera pública ainda é obrigada a observar a prática do segredo, de modo que a razão “se esconde para se proteger”, se abre passo a passo. A esfera pública burguesa que então promovia o segredo acabou impondo-se contra a esfera pública controlada pelo poder (MEEP 51).

Embora o “universal” continue a ser monopolizado por interpretações das autoridades (eclesiásticas/governamentais), os bens culturais passavam a ser, em princípio, acessíveis a todos enquanto mercadorias (MEEP 52). Deste modo, todos devem poder participar (MEEP 53), via julgamento leigo (MEEP 56), de modo que o interesse cresce na dupla relação para consigo e para com o próximo (MEEP 66). A subjetividade é ligada ao público e, no chamado século das cartas, o indivíduo desenvolve sua própria subjetividade (MEEP 65).

Habermas cita Sterne, que refinaria o papel de narrador mediante reflexões não mais para fins de estranhamento, mas para desaparecer a diferença entre “ser” e “aparecer”, ou seja, a realidade como ilusão criada em um novo gênero torna *fiction*(MEEP 67).

Ocorre, então, a inversão do princípio da soberania absoluta, formulada na teoria de Hobbes, do Estado: *veritas non auctoritas facit legem* (a verdade, não a autoridade, é que faz a lei). À lei, assim, é inerente uma racionalidade em que o correto converge com o justo, a qual historicamente serviu contra a política do segredo de Estado no contexto do raciocínio público das pessoas privadas. Enquanto o segredo serve ao propósito da manutenção da dominação baseada na vontade, a publicidade deve servir para impor uma legislação baseada na razão (MEEP 71). O raciocínio público é capaz de racionalizar de acordo com sua própria concepção: “uma opinião pública nascida da força do melhor argumento demanda racionalidade moralmente pretensiosa que busca unir o certo com o correto” (MEEP 72).

Na última passagem, talvez residisse um esboço antecipatório, na MEEP, das três classes de pretensão de validade presentes em sua *Teoria da verdade*, cerca de dez anos antes dos textos de 1971/1973, a saber: *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade) e *Richtigkeit* (correção). A primeira e a segunda classe (compreensibilidade e verdade) poderiam ser consideradas implícitas na MEEP, perceptíveis a partir do levantamento do véu do segredo que só advém na esfera pública com a publicidade; e a terceira (correção) expõe-se explicitamente, ou seja, pretensão de correção mencionada, presente na força do melhor argumento.

Isso também pode levar à conclusão de que haveria igualmente no livro de 1962 um esboço de um componente presente na teoria da ação comunicativa anunciada por Habermas, em 1973³⁸, e apresentada em 1981 com a obra *Teoria da Ação Comunicativa* sobre “a força do melhor argumento”, que tem vinculação com a verdade. Vale lembrar que Habermas, no posfácio (1973) de *Conhecimento e Interesse*, explicitou que os discursos servem para comprovação da pretensão de validade problematizada de opiniões

38 Ver que Habermas refere-se, em 1973, à actividade construtiva de uma teoria da ação comunicativa que esperava brevemente apresentar (CI 301).

e normas, e a única pressão permitida no discurso livre de coação é a força do melhor argumento (CLCT 180), bem como o único motivo admitido é a busca cooperativa da verdade (CI 313).

Segundo Habermas, está na natureza das pretensões de validade poderem ser resgatadas e, por meio de que elas podem ser resgatadas é que constitui simplesmente o seu sentido (TV 211). Não se trata de admitir, apenas, como critério de verdade um consenso fundamentado, porém “tem de se demonstrar em que consiste a força do argumento conducente ao consenso: esta não pode consistir no mero facto de a concordância poder ser alcançada de forma argumentativa, necessitando este próprio fato de uma explicação”(TV 212). Portanto, o resultado de um discurso deve ser decidido pela força do melhor argumento, designado por “motivação racional”, que há de ser esclarecida no âmbito de uma lógica do discurso.

Retomada a análise do livro de 1962, destaca-se o esclarecimento de Habermas de que a esfera pública funcionando politicamente surgiu na Inglaterra, na passagem para o século XVIII, e que a superação da censura prévia inaugura uma nova fase da esfera pública, possibilitando o ingresso do debate na imprensa, permitindo que esta se transforme num instrumento que pode ajudar e influenciar as decisões políticas tomadas perante o novo fórum do público (MEEP 76). É que, segundo Habermas, nos anos 70 do século XVII, o governo inglês viu-se a fazer proclamações contra perigos das conversações em cafés, como focos de agitações políticas, de modo a impedir difamações e censuras dos procedimentos do Estado. Habermas lembra que o *Licensing Act* e a censura prévia caíram em 1695, embora seja frequente ainda a ameaça do seu restabelecimento; com *Law of Libel*, imposto do selo de 1812, a tiragem impressa caiu (MEEP 77); o próprio Parlamento mantinha secretos os debates e persistiu na proibição de tornar os mesmos acessíveis (MEEP 79); em 1716, passou a publicar relatórios sobre debates e, em 1739, o parlamento passou a considerar como

quebra de privilégio as galerias para jornalistas, o que só foi oficializado em 1803 (MEEP 80).

Até o Século XIX, o pensamento político do público havia de algum modo se organizado no papel permanente de comentarista crítico, e já se falava em *public opinion*, que se constitui em discussões públicas com precedente formação e informação e, assim, opinião fundamentada. Em outras palavras: “a opinião pública se forma na luta dos argumentos em torno de algo, não sem crítica, na aprovação ou rejeição, seja ela ingênua ou plebiscitariamente manipulada, em relação a pessoas, através do *common sense*. Por isso é que ela precisa ter por objetivo antes a apresentação precisa dos fatos do que a pessoa dos governantes” (MEEP 85).

Na França antes da Revolução, sem a aprovação da censura, nenhuma linha podia ser impressa (MEEP 86), enquanto com a Revolução surge a imprensa política diária (MEEP 89), e a palavra de ordem que se espalha na Europa imitada do Francês, *publicité*, termo alemão *oeffentlichkeit*, circula no começo como *publizitat*.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, no parágrafo 11, previu: “A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei” (MEEP 89), enquanto a Constituição de 1793 consagra também o direito de reunião (MEEP 90). Não obstante, ressalva Habermas, com o golpe de Estado de 1800, Napoleão “suprime toda e qualquer liberdade de imprensa” e somente com a Revolução de Julho de 1830 restitui a “liberdade de ação que lhe haviam assegurados os revolucionários Direitos do Homem”³⁹.

39 A propósito, a Constituição Portuguesa de 1822, no artigo I, item 7, previu “A livre comunicação dos pensamentos é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo o Português pode consequentemente, sem dependência de censura prévia, manifestar suas opiniões em qualquer matéria, contanto que haja de responder pelo abuso desta liberdade nos casos, e pela forma que a lei determinar.” Assim, a Constituição do Império do Brasil, de 1824, igualmente previu no artigo 179, inc. IV: “Todos podem communicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publicá-los pela

Durante o século XVIII, a esfera pública assume funções políticas, passa a ter uma função central em que se torna diretamente o princípio organizacional dos estados de direito dos burgueses como forma de governo parlamentar (MEEP 93). O Código Civil, projeto do ano de 1800, foi apresentado à opinião pública, não só a um foro interno de especialistas (MEEP 95). O Estado de direito enquanto Estado burguês estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão do Estado para assegurar de modo institucionalizado “o vínculo entre lei e opinião pública” (MEEP 101). A esfera pública dissolve a dominação, segundo o brocardo *Veritas non auctoritas facit legem* (MEEP 102). O poder é colocado, ele próprio, em “debate através de uma esfera pública que funcione politicamente”, na qual a *voluntas* é levada a uma *ratio* “que se produz na concorrência pública dos argumentos privados como consenso sobre o praticamente necessário no interesse geral” (MEEP 103).

A esfera pública como princípio de organização é garantida pela publicidade, nos debates parlamentares, processos judiciais, pois mesmo a justiça independente necessita do controle da opinião pública. A esfera pública burguesa “se rege e cai com o princípio do acesso a todos. Uma esfera pública da qual certos grupos fossem excluídos [...] não é apenas incompleta [...], nem sequer é uma esfera pública” (MEEP 104-105).

A *opinion* enquanto juízo sem certeza, sujeito ao teste da verdade, relacionado na linguagem técnica filosófica à *doxa* de Platão e à *Meinem* de Hegel, conecta-se à *opinion* enquanto *reputation* no “sentido de um modo de ver da multidão, questionável no cerne” (MEEP 110). Explica Habermas que a *opinion* não evolui linearmente para *public opinion*, *opinion publique* do século XVIII, que se liga ao tirocínio de um público capaz de julgar, pois o palpite e a reputação são contrários à racionalidade que a

opinião pública pretende, e a antítese de “*opinion a truth, reason e judgement* não é tão pregnante quanto no francês a contraposição de *opinion* e *critique*, fixada no século XVII” (MEEP 111).

Hobbes, segundo Habermas, nivela todos os atos de crença, do julgamento, do parecer e da espera da opinião, e tampouco queria Hobbes, a par de identificar *conscience* e *opinion*, dar a esta a pretensão à verdade que retirava daquela, mas forneceu o comentário à história das ideias para uma evolução (MEEP 111-112). Já Locke fala em *Law of Opinion* ao lado da lei divina, e a lei estatal, que julga virtudes e vícios: “*measure of virtue na vice*” e é também chamada de *Philosophical Law* (MEEP 112). *Opinion* designa tecido informal dos *folkways*, cujo controle social é mais eficaz que a censura formal com ameaças de sanções, mas *Law Opinion* não é entendida como lei da opinião, pois a *opinion* não surge da discussão pública, mas ganha a sua obrigatoriedade por um consenso secreto e tácito (MEEP 113). Engajar-se nela não exige a participação de uma argumentação pública, mas exige a expressão de hábitos, que depois se transformam em preconceitos (MEEP 113).

Já Bayle, conforme Habermas, separou *critique* de sua origem histórica-filosófica, mas considera o exercício da crítica como sendo algo rigorosamente privado (MEEP 113): “embora a verdade seja revelada na discussão pública dos críticos entre si, o reino da razão continua a ser interior, contraposto à razão pública do Estado. Crítica para dentro, a *raison* continua a ser subalterna para fora. Assim como a *conscience* em Hobbes, também a *critique* em Bayle é uma coisa privada e sem consequências para o poder público” (MEEP 113). Rousseau igualmente teria falado em *opinion publique* em seu discurso sobre arte e ciência, embora utilize a nova expressão no sentido antigo de *opinion* (MEEP 114).

Em inglês, a evolução da *opinion* para *public opinion* passa pela noção de *public spirit*, do povo esclarecido pela oposição de um espírito de liberdade (*spirit of liberty*) face à corrupção dos que têm o poder (Cf. Crafftman, 1973). No *the knowledge of the millions*, na política, na massa da população, estaria vivo um sentimento correto

(MEEP 114-115) em que o povo, em seu confiável *common sense*, é até certo ponto infalível, o *sense of the people* transforma-se num *public spirit* atuante (MEEP 114-115). No *public spirit* há duas coisas: senso inato para o justo e correto e articulação da *opinion* com o julgamento através da exposição dos argumentos (MEEP 115).

Antes do início da Revolução Francesa, Edmundo Burke formulou a diferenciação que se faria necessária, segundo Habermas: teoria liberal da *virtual representation* (o conhecimento dos milhões)(MEEP 115) e, a partir disso, a opinião do público pensante não é mais *opinion*, não deriva de uma inclinação, mas é uma reflexão sobre os *public affairs* e a discussão pública destes. Essa *opinion* de Burke passa a ter o nome de *public opinion*, fornecendo o Oxford Dictionary, em 1781, prova disso (MEEP 116-117). Enfim, a *opinion publique* passa a ter o significado de uma opinião que, por meio da crítica na esfera pública, “é purificada numa opinião verdadeira: nela se dissolve e se supera a antítese entre *opinion e critique*” (MEEP 117).

Enquanto os ingleses entendiam o *public spirit* como instâncias que podem obrigar legisladores à legitimação, na França, a função crítica da *opinion publique* ainda continuava separada da função legislativa, mas continha a ideia da esfera pública politicamente ativa. Embora a máxima do absolutismo *auctoritas facit legem* estivesse desativada, sua inversão ainda não havia sido realizada (MEEP 119).

Já na democracia de Rousseau, a vontade comum sempre tem razão, “mas nem sempre é bem esclarecido o juízo que a orienta; é preciso, portanto, colocar-lhe as coisas ante os olhos como elas são ou, às vezes, como elas devem aparecer ante ela” (MEEP 121). Em Rousseau, há a ideia de plebiscito permanente, como na *pólis* helênica, reunido na praça de modo ininterrupto, mas, segundo Habermas, os cidadãos estão reunidos para aclamar **e não para argumentar publicamente**. Os fisiocratas preconizam um absolutismo complementado por uma esfera pública crítica, já

Rousseau quer democracia sem discussão pública, e ambos pretendem *opinion publique* (MEEP 122).

Jeremy Bentham⁴⁰, conforme esclarece Habermas, pela primeira vez teria aplicado a correlação da opinião pública com o princípio da publicidade. Enquanto o exercício do poder político necessita de controle por meio da opinião pública, a publicidade das negociações parlamentares assegura a supervisão do público. A totalidade do público constituiria um tribunal que valeria mais que todos os tribunais reunidos. Bentham apud Habermas “entende os debates públicos do Parlamento apenas como um debate aberto do público”, no qual apenas a “publicidade dentro e fora do Parlamento pode assegurar a continuidade do raciocínio político e sua função” (MEEP 123). Para Bentham, como refere Habermas, a publicidade dos fatos dá aos eleitores a possibilidade de agirem com conhecimento de causa (MEEP 124).

Habermas também cita Guizot, que já dera ao domínio da opinião pública a formulação clássica:

[...] é característico do sistema, que não admite de jeito nenhum a legitimidade do poder absoluto, obrigar todos os cidadãos a procurar incessantemente e em toda ocasião a verdade, a razão, a justiça, que devem regular o poder de fato. É isto o que faz o sistema representativo: 1. pela discussão, que obriga os poderes a procurar em comum a verdade; 2. Pela publicidade, que põe os poderes encarregados dessa busca sob os olhos dos cidadãos; 3. Pela liberdade de imprensa, que estimula os cidadãos à procura da verdade e a dizê-la ao poder (NT) (MEEP 124-125).

Em Kant, Habermas destaca a publicidade como princípio de mediação entre política e moral: a “publicidade em Kant deve ser considerada como aquele princípio único a garantir o acordo da política com a moral” (MEEP 128) e como sendo, ao mesmo tempo,

⁴⁰ Ver Bentham, Capítulo II “Of Publicit” in *An Essay On Political Tactics, Or Inquiries Concerning the Discipline and Mode of Proceeding Proper to Be Observed In Political Assemblies: Principally Applied to the Practice of the British Parliament, and to the Constitution and Situation of the National Assembly of France*. Acesso em: <http://oll.libertyfund.org>.

princípio da ordenação e método iluminista, em que a publicidade é identificada com o uso público da razão. Seu espírito “dirige-se à exposição pública da verdade” (MEEP 128). A razão precisa manifestar-se, senão a “verdade” não iria aparecer, de modo que a esfera pública se realiza no “uso público da razão” por parte de todos aqueles que aí se entendam (MEEP 129).

No axioma da publicidade, o mundo se estabelece na “comunicação” de entes racionais, em que a própria legislação se baseia na “vontade do povo decorrente da razão”, ou seja, concordância pública do público pensante (MEEP 130-131). Para Kant, conforme esclarece Habermas, a limitação da publicidade é causa que propicia as sociedades secretas, **já que afigura vocação natural dos seres humanos à intercomunicação em tudo quanto diga respeito aos homens** (MEEP 132).

Nesta perspectiva aparentemente kantiana e até mesmo próxima ao que Habermas desenvolverá em trabalhos posteriores (*Teoria da ação comunicativa*), poderia ser invocado Hegel, especificamente a passagem do par. 69, em *Fenomenologia do Espírito*, para quem **“a natureza da humanidade é tender ao consenso com os outros”** (FE 68), o que será analisado mais adiante nesta seção, quando se cotejar, em Habermas, Kant e Hegel.

Habermas esclarece que haveria em Kant, na *Crítica da Razão Pura*, na atribuição ao **consenso aberto dos debatedores públicos, a função de um controle pragmático da verdade** (MEEP 132). Habermas destaca excerto, que se encontra na 3ª seção, capítulo II, da *Crítica da Razão Pura (Vom Meinen, Wissen und Glauben)*⁴¹. Kant distingue crença (o considerar algo verdadeiro: *Fürwahrhalten*), convicção (válido para todos aqueles que sejam dotados de razão: *Überzeugung*) de persuasão (ampara na natureza particular do sujeito: *Überredung*), e esclarece:

41 As expressões em alemão contidas neste parágrafo são de Kant e foram extraídas do original *Kritik der Reinen Vernunft*, p. 661, edição de 1919, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

[...] a verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a encontrar válida para a razão de todo o homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objeto com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será demonstrada a verdade do juízo⁴².

A leitura talvez sugira uma concepção de verdade como correspondência com o objeto, em Kant, mas que não é a “minha verdade”, nem “a tua” ou “a dele”, mas a “dos sujeitos” e, portanto, consensual e não coacta, pois “posso manter-me na persuasão, se nela me sentir bem, mas não posso nem devo querer torná-la válida fora de mim” (CRP 662). A crença, “tanto objetiva como subjetivamente suficiente, recebe o nome de *saber*. A suficiência subjetiva designa-se por *convicção* (para mim próprio); a suficiência objetiva, por *certeza* (para todos)” (CRP 662).

Habermas complementa: “a unidade inteligível da consciência transcendental corresponde à concordância de todas as consciências empíricas, que se efetua na esfera pública”, fazendo a conexão entre o consenso sobre o empírico e o *locus* na esfera pública. Haveria também em Habermas, a partir de Kant, além de certa gênese ou elementos de uma teoria consensual da verdade, elementos de uma pragmática universal⁴³? É defensável a resposta afirmativa neste sentido, o que é reforçado inclusive pela referência que Habermas faz na sequência sobre a Filosofia do Direito de Kant ao mencionar

42 Apenas o trecho sublinhado é o destacado por Habermas [consta na citação indireta da tradução da obra de Habermas: “comunicá-la e considerá-la válida” ao invés de “a comunicar e de a encontrar válida” (MEEP 132); o restante trata de citação extraída da *Crítica da Razão Pura*, 2001, p.661; Alem. p. 661. Tradução do autor.

43 Conforme esclarece Pinzani, Habermas, no “importante ensaio de 1976 com o título ‘O que significa pragmática universal?’, retoma e aprofunda algumas teses das aulas de 1971” (85).

sobre a “concordância de todos os juízos” (MEEP 132) . Não se olvida que Habermas, para identificar e reconstruir as condições universais da comunicação e do entendimento, se valerá, a partir da década de 1970, de Chomsky e das teorias dos atos de fala de Austin e Searle, além da influência da hermenêutica de Gadamer, do pragmatismo de Peirce e da filosofia da linguagem (Pinzani 80). Entretanto, no mínimo haveríamos de dizer que há uma inspiração notoriamente, mas não exclusivamente, kantiana.

É possível que o contexto da esfera pública, que Habermas tem em conta no trecho referido, seja o da esfera política, mas, ainda assim, não deixa de conter elementos muito caros a Habermas, que vão acompanhá-lo em seu itinerário e à tríade conceitual: “esfera pública-discurso-razão”.

Na sequência, Habermas retoma a revelância do conceito de publicidade, que parece perpassar todo a *Mudança estrutural*, de modo que “todas as máximas da ação política precisam, agora, da publicidade para coincidirem univocamente com o direito e a política” (MEEP 137). A unificação das consciências empíricas, exigida pela razão, tem como intermediadora uma com a outra, a publicidade (MEEP 141).

Habermas esclarece: em Kant, o público das pessoas privadas pensantes é a concordância pública, na qual a publicidade do raciocínio é a pedra de toque da verdade, em que considerar algo verdadeiro se pode comprovar como válido para a razão de qualquer ser humano (MEEP 143); enquanto em Hegel, é a opinião pública, e o conceito de publicidade vai contra os fundamentos do próprio sistema, em que o conceito de opinião pública e a ideia da esfera pública burguesa passam a ser criticados como ideologia (MEEP 141-142). Deste modo, a universalidade empírica dos pontos de vista e de pensamento em Hegel é a racionalização da dominação, para quem as ciências não se encontram na esfera da opinião e dos pontos de vista subjetivos, e também a sua exposição não consiste na arte de torneios retóricos, devendo ficar de fora do âmbito da opinião pública (MEEP 143).

Habermas faz diversas referências à *Filosofia do Direito*, de Hegel, segundo o qual a degradação da opinião pública das pessoas privadas reunidas num público não conserva mais uma base para a sua unidade e verdade: retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos (MEEP 144).

Hegel, em *Filosofia do Direito*, esboça um elogio à informação proporcionada, pelas instituições representativas, às assembleias estamentais sobre os assuntos públicos (§ 315), dos quais se obtém como resultado geral o pensamento e a apreensão de situação e o conceito do Estado e dos seus assuntos, propiciando a capacidade de sobre isso julgar racionalmente. Ao mesmo tempo, destaca: a instituição representativa não se destina a fornecer, quanto aos assuntos do Estado, deliberações e decisões “que sejam as melhores” (§ 314); e a publicidade também propicia que “as ocupações, os talentos, as virtudes e as aptidões das autoridades do Estado e dos funcionários [...] têm por sua vez uma poderosa ocasião para se desenvolver, um teatro para se honrar, um recurso contra o amor-próprio dos particulares, e nela obtém a multidão um dos mais importantes meios de educação” (§ 315).

Para Habermas, a esfera pública reduzida a um “meio de formação” não é mais considerada um princípio do iluminismo ou uma esfera na qual a razão se realiza. A publicidade serve aí apenas para a integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado (MEEP 145-146). Segundo Habermas, Hegel se fixa na ideia da realização da razão numa “ordem completamente justa”, na qual justiça e felicidade coincidem, mas o raciocínio político do público, a opinião pública, está desqualificado. Assim, a *opinion publique* é remetida de volta para a esfera da *opinion* (MEEP 146).

O § 317 da *Filosofia do Direito*, de Hegel, dada a clareza da colocação, parece bem reforçar os apontamentos de Habermas:

[...] contém, pois, a opinião pública os princípios substanciais eternos da justiça: o conteúdo verídico e o resultado de toda a

constituição, da legislação e da vida coletiva em geral na forma do bom-senso humano, e o dos princípios morais imanentes em todos na forma de preconceitos. Contém ela também as verdadeiras carências e as tendências profundas da realidade. Mas, ao mesmo tempo, introduz-se tudo o que há de contingente na opinião, sua incerteza e perversão, bem como os falsos conhecimentos e juízos, pois a interioridade aparece ao mesmo nível da consciência imediata e representa-se por proposições gerais, em parte para si mesma, em parte para servir raciocínios concretos sobre dados, regulamentos, situações políticas e carências que efetivamente se sofrem. No que se refere à crença na originalidade de uma opinião ou de uma informação, quanto pior for o conteúdo de uma opinião, mais própria será ela do indivíduo, pois o mal é o que há de completamente particular em seu conteúdo. O racional, pelo contrário, é o universal em si e para si. Ora, o particular é aquilo em que a opinião se baseia.

Marx apud Habermas denuncia a opinião pública como falsa consciência, já que oculta de si o verdadeiro interesse de classe burguês. A crítica marxista sustenta que o sistema capitalista não se reproduz sem crises, que se forma uma sociedade de classes e que os mercados se transformam em oligopólios; e isso impede a neutralização do poder na interação das pessoas. Tudo isso destruiria as ficções às quais a ideia de esfera pública burguesa apela. Marx confronta-se com uma esfera pública que contradiz o próprio princípio de acessibilidade universal (MEEP 150). A concepção no sentido de que as pessoas privadas reunidas num público, após argumentos e contra argumentos, passem a acordar não pode, portanto, ser confundida com o justo e correto, pois rompe a identificação da opinião pública com a razão (MEEP 151).

Mais tarde, Habermas, possivelmente receptivo à constatação de Marx, defenderá a concepção como parte de um projeto mais amplo de reabilitação da razão prática, em que *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade), *Richtigkeit* (correção) e *Wahrhaftigkeit* (sinceridade) (TV 190; WT 219), que estão na base de sua teoria consensual da verdade, apresentam um nexos que pode ser designado por “racionalidade”. Mas, no livro de 1962,

“enquanto, na reprodução da vida social, relações de poder não tiverem sido efetivamente neutralizadas e a própria sociedade civil ainda basear-se em poder”, não será possível constituir um estado de direito ou substituição de autoridade política por racional (MEEP 151).

Habermas, de um lado, ressalta que uma certa racionalidade ocorre a partir das formas de argumentos da discussão pública⁴⁴ e, igualmente, por meio de convergências das opiniões nos parâmetros da crítica (MEEP 157); e de outro, não olvida a tensão e os conflitos de interesses de um público, ampliados através da difusão da imprensa e da propaganda, que, até então, contidos na esfera privada, são lançados à esfera pública (que mediatiza as exigências grupais), de modo que “leis que surgem sob a ‘pressão da rua’ dificilmente podem (...) ser entendidas a partir do consenso razoável das pessoas privadas a debater publicamente”, correspondendo a necessidades grupais, interesses concorrentes (MEEP 158).

O poder coercitivo, que antes era o poder do monarca, surge como poder não menos arbitrário da esfera pública. Conforme as análises de Habermas, Mill e Tocqueville pensam “ter chegado a época de considerar a opinião pública como uma força que, na melhor das hipóteses, possa servir como limitação aos poderes estatais, mas que, antes de mais nada, precisa ser ela mesma submetida a uma limitação mais efetiva” (MEEP 160). Embora Mill desenvolva, em relação às opiniões conflitantes na esfera pública, um conceito de tolerância análogo ao das lutas religiosas, em que a opinião racional pode ser sustentada somente pela diversidade de opiniões, garantindo a todos os lados da verdade uma perspectiva de jogo honesto, Mill (conforme ressalva Habermas) suplica por tolerância e não por crítica racional (MEEP 161).

44 Ver tb. referência a Marx, que aponta uma espécie de contradição ao formular interpretação democrática radical, ao questionar: o regime parlamentar vive da discussão, como pode, portanto, proibir a discussão? (MEEP 151-152). Se o regime parlamentar remete tudo à maioria, então, como a maioria que está além dos portões do parlamento não deve querer decidir ?(MEEP 152).

2.3 As mudanças estruturais na esfera pública e a verdade

As análises que Habermas empreende e desenvolve na segunda parte da MEEP, no que se refere à ocorrência de mudanças na estrutura social e na função política da esfera pública, e, ainda, sobre o conceito de opinião pública (não obstante as análises de Habermas sobre Hegel), reforçam a existência do critério verdade, enquanto parte da racionalidade, o que se conecta com as *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia* e o ensaio *Teorias da Verdade* (ver Capítulo 3 deste livro). Essa conexão leva em conta componentes que subjazem também a essas obras posteriores: a sociedade, a relação de poder e a argumentação pública, já presente na MEEP.

As pretensões à verdade (e também à correção, que sustentam a própria teoria discursiva da verdade habermasiana) enquanto dimensão normativa parecem ter em Habermas espaço obrigatório em uma esfera pública, de modo que neste *locus* possa ser resgatada⁴⁵ e, assim, preservada a racionalização por meio de discussões públicas. É, portanto, plausível supor que a teoria discursiva da verdade irá surgir exatamente como uma dentre outras respostas teóricas de Habermas à ameaça de desintegração da racionalização na esfera pública, e não é por outro motivo que de “viva voz” dirá de modo retrospectivo sobre a importância da tríade conceitual “esfera pública-discurso-razão”. A verdade talvez ocupe o papel de guia mestra desta tríade em Habermas, sem a qual a própria tríade não teria sentido.

A chamada mudança na estrutura social da esfera pública retira o sujeito de um certo solipcismo, da esfera familiar íntima

45 Está na natureza das pretensões de validade poderem ser resgatadas (TV 211), enquanto a teoria habermasiana “pretende explicar o peculiar constrangimento sem coação do melhor argumento com base em propriedades formais do discurso” (TV 212), cuja força do melhor argumento é a motivação racional, o que se vislumbra na própria lógica do discurso, que é pragmática (TV 213).

(MEEP 186-187). Para Willian Whyte⁴⁶ apud Habermas: “A gente não se satisfaz mais com a reflexão solitária e egocêntrica” (MEEP 188), onde fazendo coisas em comum com outras pessoas, até o assistir em comum programas de televisão, refletindo sobre eles, ajuda a ser um homem de bem (MEEP 187).

Em contrapartida, o espaço é preenchido pelo consumismo cultural propiciado pelos meios de comunicação de massa, e, embora haja um crescente no debate público, ele próprio acaba por assumir como bem de consumo, sujeito a certas regras de apresentação, nas quais o consenso é supérfluo em virtude do consenso no procedimento, servindo à finalidade sociopolítica, como aquietador substitutivo da ação (MEEP 192, 194).

Com isso, a cultura de massa conforma-se às necessidades de distração e diversão de grupos consumidores (MEEP 195), transmitindo formas de experiências que, segundo Habermas, não se acumulam, mas fazem regredir, seguindo uma crítica adorniana (MEEP 197). Na imprensa, as tomadas de posição da redação cedem espaço às informações das agências noticiosas (MEEP 200), e o raciocínio desaparece ante as decisões sobre a seleção do material, em que notícias de “retorno retardado” são substituídas por notícias de “retorno imediato”, como notas cômicas, corrupção, acidente, desastre, esporte, recreação, eventos sociais e interesse humano. As notícias geralmente ganham formas de disfarce e são equiparadas a uma narrativa. Assim, a separação rígida entre fatos e ficção é deixada frequentemente de lado (MEEP 201).

O gênero misto de um entendimento, ao mesmo tempo agradável e facilmente digerível, tende a reduzir a captação totalizadora do real por aquilo que está pronto para o consumo, e mais desvia para o consumo impessoal de estímulos destinados a distrair do que leva para o “uso público da razão” (MEEP 202).

46 Whyte foi um sociólogo americano, cujo livro referido por Habermas, do original *The Organization Man*(1956), ganhou edição alemã sob o título *Herr und Opfer der Organisation* (1958).

Segundo Habermas, referindo-se a rádio, cinema e televisão, as novas mídias cortam as reações do receptor e, enquanto cativam o público como ouvinte e espectador, sob a coação do “don’t talk back”, subtraem a “chance de poder dizer e contradizer”. O raciocínio de um público-leitor dá lugar ao intercâmbio de gostos e preferências de consumidores, em que o mundo criado pelos meios de comunicação, só na aparência, é ainda esfera pública (MEEP 202). Para Habermas, a decadência da esfera pública literária é a síntese do fenômeno, em que se irrompe a ressonância de uma camada culta criada para usar publicamente a razão, já que, de um lado, o público fragmentado em minorias de especialistas não pensa publicamente e, de outro, uma grande massa de consumidores, por meio de comunicação pública de massas, perde a forma de comunicação específica de um público (MEEP 207).

3 Teoria e prática (1963) e *Positivismusstreit*⁴⁷ (1963-4)

O livro *Teoria e prática*, originalmente publicado, continha coletânea de sete trabalhos dos últimos três anos (de 1963)(TP 13). O livro ganhou em 1971 uma nova edição com adição de uma introdução, outros capítulos e um apêndice.

Como sinaliza Pinzani, *Teoria e práxis e Sobre a lógica das ciências sociais*, dentre outros, advieram de pesquisas de Habermas sobre o estatuto epistemológico das ciências sociais, motivado pela participação de Habermas na chamada polêmica do positivismo na sociologia alemã (Pinzani 21).

Os textos que marcam diretamente o ingresso de Habermas nesta polêmica são *Teoria analítica da ciência e dialética* (1963) e *Contra un racionalismo minguido de modo positivista* (1964). Ambos foram reunidos posteriormente em *Sobre a lógica da ciências sociais* (1970, 1982).

⁴⁷ O termo *Positivismusstreit* teria sido cunhado por Adorno.

De um lado da contenda, os positivistas; de outro, os dialéticos (tradição hegeliana marxista, no caso a chamada Escola de Franckfurt). Inicialmente, ocorreu um debate em 1961, em Tübinghen, sobre os fundamentos epistemológicos do positivismo e da dialética, entre Karl Popper e Adorno, com mediação de Ralf Dahrendorf. Popper apresentou texto sobre a lógica das ciências sociais defendendo suas principais ideias, expondo em 27 teses a contradição existente entre o saber e a ignorância, acompanhado de proposta e observações finais. Adorno apresentou sua réplica. Seguiram-se, anos mais tarde, a manifestação de Habermas em defesa de Adorno e, na sequência, intervenções de Hans Albert, tudo reunido em *A disputa do positivismo na sociologia alemã* (1969)⁴⁸.

Busco, nos textos de *Teoria e prática* (1963) e nos que se referem diretamente ao chamado *Positivismusstreit*, a crítica ao cientificismo e as concepções sobre verdade de ambas as correntes, positivismo e dialética e, por conseqüência, as possíveis repercussões em Habermas.

Já podemos entrever, do próprio livro que reuniu o debate entre Popper e Adorno, a crítica deste último contra o cientificismo, no que toca à verdade. Para Adorno, a verdade científica arroga-se toda a verdade, sem ser a verdade toda (DPSA 33). E ressalta que, se não há separação absoluta entre formações científicas e realidade, também não será lícito atribuir apenas àquelas o conceito de verdade, sendo significativo falar de verdade tanto em instituições sociais, como em teoremas que se ocupam destas. A crítica e o uso da linguagem apontam não unicamente para a autocrítica [Popper], mas também a coisa mesmo (DPSA 35), ou seja, verdade ou falsidade, sob a perspectiva da crítica, recai diretamente sobre o objeto (DPSA 37).

Segundo Adorno, não há conhecimento que não necessite ser confirmado e que não deva distinguir racionalmente entre verdadeiro e falso, não podendo essas categorias ficar de acordo com

48 Original: *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie*.

as regras do jogo de uma ciência estabelecida (DPSA 38). O positivismo, enquanto tradição nominalista e cética (Cf. Horkheimer), dá origem a abusos ideológicos, e seu método pré-definido prefere a precisão (certeza) à verdade (DPSA 41).

Passo a verificar o **primeiro texto de Habermas** compilado em *Teoria e prática*, “A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social” (1963), que adveio da reelaboração de lição inaugural de dezembro de 1961 em Marburg. Aqui Habermas resgata o desenvolvimeno da política clássica em direção à filosofia social.

Habermas ressalta que a antiga doutrina da política, que se relacionava com a praxis em sentido restrito (grego), não tem mais nada a ver com a *techne*, eis que a política se orienta sempre pela instrução do caráter e não de maneira técnica. Para Aristóteles, a política não pode ser medida em sua pretensão de conhecimento com os padrões estritos da ciência. Já para Hobbes, a espécie humana deve à técnica os maiores avanços, incluso à técnica política de instituição correta do Estado (Habermas 83).

Após transcrever trecho do *Leviatã*, Habermas conclui haver referência implícita aos “três momentos mencionados da distinção entre a abordagem moderna e a abordagem clássica” (83), a saber: *1º Pretensão de uma filosofia social fundada cientificamente; 2º A aplicação do conhecimento é um problema técnico; 3º O comportamento dos homens só será levado em consideração a título de matéria*. Isso significa dizer que (1) a validade dos enunciados independem de lugar, tempo, circunstâncias, situação social; (2) a aplicação do conhecimento é um problema técnico, e não a ação prática prudente dos homens entre si; (3) o comportamento calculável e correto pode prescindir de categorias de relação ética (84-85).

Decorre disso o seguinte questionamento: “*como e em que medida o que em uma situação política pode ser esclarecido de maneira científica é ao mesmo tempo necessário de modo prático e objetivamente possível?*” (86). Habermas remete a Vico (na

perspectiva da tradição retórica e humanista), que ilustraria um balanço sobre perdas e ganhos, e sinalizaria a assunção por este último da distinção aristotélica entre ciência e prudência. A primeira visaria às “verdades eternas”, que pretenderia formular enunciados sobre o ente que sempre e necessariamente é tal como é, enquanto a prudência prática diria respeito apenas às “probabilidades”.

Levando em conta operações da retórica, Habermas transcreve de Vico:

[...] Dos oradores exige-se, sobretudo, que estejam em condições de, sob a pressão das negociações, a qual não permite nem demora e nem acordos [...] prestar ajudas imediatas. Mas se às nossas cabeças críticas se expõe algo duvidoso, então eles respondem: deixem-me refletir sobre isso” (88).

Habermas conclui que uma relação dialética apenas hoje se tornou completamente transparente: na medida em que a política se racionaliza de maneira científica e a práxis é conduzida em termos teóricos por meio de recomendações técnicas, e com base em uma divisão entre ciências empíricas e uma normatização cuja verdade não pode mais ser aferida, cresce a margem de ação de pura decisão (88). Mas sinaliza Habermas que embora o potencial de verdade de questões práticas seja questionado por críticos como Popper, o mesmo voltou a valer por intermédio do chamado *good reasons approach*, sendo Baier pioneiro nessa investigação, em *The Moral Point of View*, remetendo, ainda, sobre a lógica dos discursos práticos, a Lorenzen e Kambartel (TP 88-89)⁴⁹.

Habermas, remetendo novamente a Vico, diz que este antecipou uma tendência que se impôs apenas hoje, ou seja, a incerteza da ação cresce quanto mais estritamente se escolhem nessa dimensão os critérios para a verificação científica. E conclui

49 A referência a Paul Lorenzen envolve o *Logical Propaedeutic: Preschool of Reasonable Discourse* (o original em língua alemã é de 1967) deste. Lorenzen está associado à Escola de Erlangen, cujo outro integrante, Kuno Lorenz, propôs uma teoria dialógica da verdade, o que é mencionado por Habermas (TV 210).

que o fundamento da filosofia prática como ciência, que Bacon exige e Hobbes promete realizar, parece equivocado para Vico (89), que rejeita a tentativa de substituir a sabedoria prática pela ciência estritamente metodológica da filosofia social (131), passando “a recomendar a retórica porque esta “diz respeito absolutamente aos ouvintes”; a retórica sabe que as verdades praticamente ricas em consequências necessitam do consenso obtido de maneira sensata: tal é a “aparência” da verdade no *sensus communis* de cidadãos negociando publicamente” (133).

Habermas, então, parece concordar com Vico e complementa que há essencial diferença entre disposição sobre processos naturais e sociais, sendo que esta última necessita de uma “mediação precedente por meio da consciência de cidadãos negociantes e agentes” (133).

Habermas não afirma que a mediação é a comunicação, mas parece que isso está implícito no trecho supra e em outra passagem do texto, a seguir.

[...] Em Hobbes, também esse momento de uma indisponibilidade na comunicação entre cidadãos capazes de falar mutuamente e agir em comum, através do qual se interrompe dialeticamente a disposição sobre a sociedade (exceto no caso limite de uma manipulação completa), é superado no momento da produção do contrato; mas ele logo é retomado pela redução mecânica da coerção normativa produzida sobre a natureza humana instintiva” (134).

Ainda em *Teoria e prática* há três textos que envolvem as Revoluções burguesas, que não se relacionam diretamente à questão epistemológica mas Habermas principia tomando Hegel, e analisa a relação íntima entre filosofia e a revolução burguesa. Considera que, para a América (diferentemente de Paris), o apelo era ao *cammon sense* (senso comum)(*Direito natural e revolução* 149). Uma declaração de independência teria o sentido de uma expressão que confirmaria as convicções comuns, como ressaltado por Thomas

Jefferson: “pretendeu-se que ela fosse uma expressão do espírito americano (...) Toda sua autoridade reside, assim, nos sentimentos harmonizadores da época”. – N. T.]” (TP 152).

Isso já não teria ocorrido no contexto francês, segundo Habermas, o qual sinaliza que, havendo uma discrepância entre indivíduos e opiniões da maioria, caberia ao “filósofo” a tarefa prática de, mediante sua influência sobre o poder da opinião pública, fornecer validade política à própria razão, de modo que os filósofos teriam de propagar a verdade, de ampliar publicamente seus discernimentos irredutíveis, pois apenas se a razão “realizar-se em todas as partes, realiza-se corretamente, porque apenas assim se forma aquele poder da opinião pública a que talvez se possa atribuir a maioria das transformações verdadeiramente vantajosas (Sieyès)” (TP 153).

Habermas parece concordar com Sieyès e ressalta, como este, a distinção entre o político e o filósofo: “não deve se deixar deter pelo comportamento prudente do homem de Estado que mede seus passos de acordo com as dificuldades mais imediatas”, mas a tarefa do filósofo não “consiste em colocar a verdade em obras, mas declará-la (déclarer). Esse é o caminho no qual a teoria se transforma em poder prático” (TP 153).

Enfim, “o filósofo tem, antes de tudo, esse dever de declarar a verdade quando “a opinião pública finalmente ditar as leis aos legisladores(TP 153)” e isso, segundo Habermas, em Sieyès, é tomado emprestado dos fisiocratas (TP 153). De acordo com relatos à época, durante a discussão sobre os direitos humanos e sob o ponto de vista filosófico, a verdade precisava de propagação (TP 155). Ou seja, a própria declaração francesa decorria da necessidade da esfera pública de um esclarecimento efetivamente público, evitando a ignorância, o esquecimento e o desrespeito (TP 156), de modo que se essa declaração, na América, fora a expressão do *common sense*, na França, ela precisava formar primeiramente a *opinion publique*(TP 157).

Habermas ao tratar da construção jusnaturalista da sociedade civil na América e na França remete a Sherman e sua afirmação que se colocaria na tradição clássica, a saber: “As colônias adotaram a lei comum, não enquanto lei comum, mas como a razão mais elevada” (TP 158). Enquanto na França, por ocasião do esboço da declaração dos direitos do homem, a ideia de soberania popular relacionava-se a um contrato social, que desfrutava naquela época uma validade canônica, onde o indivíduo põe-se sob a vontade geral (TP 173). Na Declaração de Independência americana, o único ato de formação política da vontade estaria definida em um “consentimento dos governados” (*consent of the governed*) (TP 176).

Habermas também apresenta em capítulo seguinte a “Crítica de Hegel à Revolução Francesa”, considerando que Hegel critica a autocompreensão ambiciosa da Revolução de que mediante “o poder da consciência subjetiva, que, para além das abstrações do entendimento, não pode levar a nada, ainda assim realizar a razão” (TP 208). Hegel, pela reconstrução de Lock por Adam Smith, mostraria que a universalização das relações de troca e as relações contratuais produzem um estado legal em que a vontade de cada indivíduo se constitui na vontade de todos os indivíduos de acordo com sua autonomia privada (TP 210). Segundo Habermas, haveria em Hegel uma ambivalência ante a Revolução Francesa (TP 216, 226, 239), que se opõe à execução terrorista da revolução burguesa, mas nunca aos seus ideais (TP 264), mas um publicista engajado (TP 231, 233, 241, 263). Habermas adverte que não se pode projetar a filosofia política de Hegel ao âmbito do século XX sem levar em consideração as circunstâncias (TP 263).

Habermas, ainda no contexto da Revolução, dirá em 1986 que a Revolução Francesa, a reforma protestante e o iluminismo são acontecimentos chaves históricos para o estabelecimento do princípio da subjetividade. Depois na Declaração dos Direitos do Homem e do Código napoleônico sobressai o princípio da liberdade da vontade como fundamento do Estado (DFM 26). Ou seja, a liberdade subjetiva dos indivíduos funda-se, de um lado, no direito

de o indivíduo discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, funda-se na exigência de que cada um persiga o bem estar particular em consonância com o bem estar de todos os outros (DM 27).

4 *Conhecimento e interesse* (1968)

Em *Conhecimento e interesse*, Habermas mostra como a concepção positivista depois de Kant, que identifica conhecimento com ciência, tem se firmado e quais seriam as alternativas oferecidas para uma teoria da sociedade fora do modelo das ciências naturais e que persiga interesse emancipatório (Pinzani 62).

Habermas propõe uma solução para o problema teoria-prática: conhecimento e filosofia (teoria) não podem ser tomados como "dado", mas devem ser vistos como ideais que provocam por meio da reflexão a própria possibilidade, de modo que a filosofia não possa mais continuar como uma contemplativa teoria do conhecimento, mas se torne uma força prática para emancipação: uma ciência social que critica a ideologia (Ingram 44). A reflexão é mais do que conhecimento apenas, também é prática (Ingram 45). Em causa estariam as seguintes teses do positivismo criticadas por Habermas: "Tese 1: Todo conhecimento deve ser sobre fatos observados. Tese 2: Todo o conhecimento deve ser livre de valores." Isso significa que o cientificismo é o único método de investigação e explicação causal e que julgamentos avaliativos não seriam conhecimentos, mas meras expressões subjetivas, cujas teses seriam rechaçadas em *Conhecimento e Interesse*, sob argumentação de que haveriam três tipos de conhecimento, orientados por valores não subjetivos ou interesses transcendentais (46).

Conhecimento e interesse, portanto, na esteira dos trabalhos anteriores de Habermas (especialmente a partir de 1963), ao reconstruir a pré-história do positivismo moderno (CI 7), contrapõe-se ao positivismo, com pensadores como Peirce (1839-1914) e Dilthey (1833-1911), cada um dos quais teria contribuído para a compreensão dos fundamentos transcendentais do conhecimento

científico em seus respectivos campos (Ingram 27). Ambos os filósofos teriam desafiado a visão positivista de que o conhecimento (verdade) envolve uma correspondência passiva com um objeto pré-dado (Ingram 47). Mas, como dirá Habermas após analisar esses pensadores, a redução da teoria do conhecimento em termos de teoria da ciência se interrompeu por um contramovimento representado por Peirce e Dilthey e sustou a marcha do positivismo (CI 193).

Segundo Habermas, a visão positivista em nome de um conhecimento rigoroso instala uma ingênua posição que o conhecimento descreve a realidade, cuja posição pertence a uma teoria da verdade como correspondência (CI 77), enfim o critério de demarcação da posição positivista consiste na cópia dos fatos (CI 93). Em Mach, por exemplo, a verdade é definida em sentido objetivista, segundo nossas necessidades intelectuais, e ficam satisfeitas tão pronto nosso pensamento possa reproduzir integralmente os fatos sensíveis (CI 93).

Enquanto Peirce partiria do progresso cognitivo da ciência moderna, elegendo o processo de investigação científica como o caminho para chegar a concepções que possam se chamar conhecimento, eis que encontrado sem coação e com o reconhecimento intersubjetivo (um consenso não coativo), e até o processo de investigação não estar completamente concluído da totalidade dos resultados, não se pode tê-lo como verdadeiro; mas uma concepção fundada e intersubjetivamente reconhecida como verdadeira assim permanece até que sua validade seja problematizada por alguma experiência imprevista, enfim, o consenso não coativo não exclui sua revisão futura (CI 97-98).

Habermas sugere que a lógica da investigação peirciana está entre uma lógica formal e transcendental, de modo que a lógica da investigação desenvolve um conceito metodológico de verdade e explicita as regras segundo as quais podem ser obtidos enunciados verdadeiros sobre a realidade (CI 100), desde que se estabeleça um consenso não coativo (CI 101), mas a realidade independe de nosso

conhecimento (CI 101). Habermas esclarece que o conceito de realidade, em Peirce, é deduzido do conceito metodológico de verdade, em que é impossível a ideia de algo último (CI 105). O consenso envolve fluxo de experiências subjetivas que são contingentes, enquanto a verdade é pública (CI 106). À medida que expressões inferidas simbolicamente e mediadas se convertem em elementos integrantes de interpretação, elas podem adquirir conteúdo cognitivo e com isso serem verdadeiras ou falsas (CI 107).

A realidade, como extrato dos possíveis predicados presentes em enunciados verdadeiros sobre o existente, é determinada não por uma consciência transcendental, mas por um processo de esforço coletivo de todos os que já participaram do processo de investigação (CI 107), de modo a ocorrer uma incitação permanente para transformar velhas interpretações; a realidade nos pressiona e nos obriga à revisão da produção de enunciados falsos (CI 108). Habermas transcreve trecho de Peirce de CP 8.12, no qual menciona o sentido geral na história do pensamento humano que leva a um acordo geral (*general agreement*), um consenso católico (*catholic consente*). Em passagem seguinte é feita nova menção à expressão *catholic consente*, quando Peirce trata do realismo, afirmando que as coisas são independentes das concepções na mente; ele ressalva que o “*catholic consent which constitutes the truth*” não significa de modo algum que seja limitado a homens nesta vida terrena ou para a raça humana, mas estende-se a toda comunhão de mentes a que pertencemos, inclusive cujos sentidos são muito diferentes dos nossos (CP 8.13). E complementa Peirce que essa teoria seria favorável à ideia de realidades externas, enfim, o real independe de pensamentos (CP. 8.13).

Habermas compreende que Peirce concebe a realidade como sendo a totalidade dos enunciados verdadeiros acerca desta realidade, na qual verdadeiras seriam as interpretações que resistiriam às verificações possíveis de serem repetidas e, a longo prazo, passíveis de reconhecimento intersubjetivo (CI 115). Na sequência, Habermas já olha para Peirce não apenas sob o enfoque

que considera a realidade sob o ponto de vista transcendental, mas, inversamente, sob a perspectiva ontológica da realidade de universais existentes, sendo importante a transcrição que Habermas faz de Peirce da passagem CP. 8.13(CI 116).

No entanto, para ficar mais compreensível, retomarei sucintamente o que Peirce disse em sua “Formulação do realismo” por ocasião da resenha de obra *The works of George Berkeley*, de 1871, e, portanto, anterior ao principal texto analisado na seção 2.2 deste livro. Enfim, a seguir um resumo do que se vê em CP. 8.12 e 8.13 do *Collected Papers*.

- a) Objetos reais têm existência independente da mente humana (da minha, da sua ou de qualquer número de pessoas).
- b) O real não é afetado por aquilo que pensamos sobre ele.
- c) O real existe independente de como podemos encontrá-lo.
- d) Nossas opiniões são constrangidas pela realidade. Consequentemente, isso influencia nossos pensamentos, mas não é criado por eles (o real).
- e) Os pensamentos (sobre um dado objeto ou o real) advêm das sensações por algo fora da mente, ou seja, esse algo fora influencia diretamente a sensação através da sensação-pensada.
- f) Todo pensamento e opiniões contêm um arbítrio, um elemento acidental, uma dependência a limitações circunstanciais, tendências individuais; enfim, elemento de erro. Mas, universalmente, tendem, a longo prazo, a uma forma definida, que é a verdade, embora haja um resíduo de erro em cada opinião.
- g) O arbítrio ou outras particularidades individuais de um número bastante grande de mentes pode postergar o acordo geral na opinião por tempo indefinido, mas a opinião final será independente, não da verdade do pensamento em geral, mas de tudo que é arbitrário e individual no pensamento.
- h) As aparências do sentido são os únicos sinais da realidade, mas apenas as representações das realidades seriam *noumena* ou conceitos inteligíveis, produtos intelectuais das sensações.
- i) As sensações são completamente causais, a mesma informação é capaz de comunicar através de diferentes sentidos.

- j) O consentimento geral que constitui a verdade estende-se a toda comunhão de mentes a que pertencemos, inclusive cujos sentidos são muito diferentes;

Trata-se definitivamente de um realismo. Será um realismo ontológico? A concepção de Peirce, como se viu nos estudos preliminares do Capítulo 1 e neste capítulo, sugere ser claramente realista e, quando associado à verdade, há elementos de universalização e também de um falibilismo. Para Habermas, o realismo dos universais do tipo peirciano apresenta-se como a ontologização de uma questão originalmente metodológica, que seria “o conceito metodológico de verdade”, como um problema da lógica da investigação (CI 117). Verdade, portanto, teria sido definida em Peirce, como se vê em Habermas, de tal forma que as proposições universais podem ser verdadeiras. Porém não é possível a validade antes de o processo de pesquisa haver se encerrado, mas a ideia de um progresso científico levaria à perspectiva antecipada de acesso a enunciados verdadeiros antes da finalização de tal processo, não obstante toda a incerteza subjetiva quanto ao status veritativo de proposições em particular(CI 117).

Habermas interpreta, ainda, que haveria nesta concepção o modelo da linguagem, como o simbólico no sentido de uma multiplicidade de estímulos, que remeteria a uma relação universal que existe independente de estados da consciência (CI 116). Habermas lê que o raciocínio lógico-investigatório obrigaria Peirce a valer-se de um conceito de realidade derivado do conceito metodológico da verdade e que isso forçaria a harmonização entre um realismo dos universais e princípios de uma filosofia transcendental em roupagem lógico-investigatória; mas Peirce teria se dado por satisfeito ao constatar que a realidade se constitui sob condições da forma gramatical, de modo que, feitas essas pressuposições, seria possível que a metafísica do realismo se convertesse em termos metalinguísticos (CI 118). No entanto, Habermas reconhece que a lógica da linguagem é em Peirce substituída por uma doutrina das categorias, ante a interpretação

ontológica neste autor (CI 114, 118), o que enseja Habermas relacioná-lo a um idealismo de tipo hegeliano, mas em seção seguinte Habermas explora, ao invés da ontologia peirciana, a via metodológica e quais seriam as condições transcendentais do processo de pesquisa (CI 119).

Habermas explica que Peirce distingue a forma analítica do silogismo dedutivo da forma sintética da inferência (abdução e dedução). A conexão destes modelos silogísticos expõe as regras que devemos proceder, caso o processo de pesquisa possa, a longo prazo, levar a enunciados verdadeiros sobre a realidade. Para o progresso do conhecimento, são as formas sintéticas que são produtivas com aquisição de novas informações (CI 123-124), que podem chegar a termos aproximados da verdade (CI 123, 126). Habermas, no entanto, conclui que as regras da lógica do processo investigatório, embora não estabeleçam condições de conhecimento possível segundo uma necessidade transcendental, fixam modos de proceder que continuamente, sob condições empíricas, viabilizam uma multiplicidade de opiniões reconhecidas intersubjetivamente, de modo que essa é a única garantia de se adquirir enunciados verdadeiros. Tais regras possuiriam papel correspondente às condições transcendentais de objetos possíveis da experiência, mas não podem ser deduzidas da constituição de uma consciência em geral (CI 126-127).

Então Habermas, com Peirce, chega à conclusão de que o método da pesquisa, enquanto método que leva a concepções válidas, se revelaria como o de mais sucesso (CI 127). Será que essa conclusão não seria a validação do próprio positivismo? Para ele, no entanto, é a lógica da pesquisa deixar-se guiar pela experiência da fundamentação do positivismo (na questão: como é possível o progresso científico?). Segundo Habermas, o pragmatismo responderia a essa questão pela validade das formas sintéticas de inferência por meio do contexto transcendental da ação instrumental (CI 129).

Mas o próprio Habermas reconhece que Peirce cede a um positivismo disfarçado, e que se este tivesse levado a sério a comunidade de investigadores (*community of investigators*), como sendo o ato constitutivo de um sujeito transcendental, o pragmatismo teria sido obrigado a ultrapassar seus próprios limites e teria chegado à autorreflexão. Então, Peirce teria que se dar conta de que o terreno da intersubjetividade, sobre o qual se apoia tentando chegar a um consenso, não é o terreno da ação racional com respeito a fins, que seria solitário por princípio(CI 145).

Com isso Habermas quer dizer que os sujeitos da atividade instrumental, ao usar as regras silogísticas, estabelecem relações entre proposições que não passariam de monólogos. Mas não se poderia argumentar com um interlocutor apenas com base em silogismos, de modo que a comunicação dos pesquisadores exige um exercício da linguagem que não se limite à manipulação técnica. O uso da linguagem desenvolve-se a partir de interações mediadas entre sujeitos socializados que se reconhecem reciprocamente, cuja atividade seria comunicativa e não se reduziria ao marco da atividade instrumental (CI 146).

Habermas atribui a Peirce a demonstração de que o homem assenta sua identidade no êxito ou no fracasso da ação instrumental, podendo compreender-se privativamente, sendo que o homem só assegura-se a si mesmo em momentos de discrepância entre suas concepções e as opiniões validadas por um consenso público (CI 146).

Para Habermas, o conceito do eu individual implica uma relação dialética do geral e do particular que é impossível conceber na esfera funcional da atividade instrumental. A autorreflexão deveria mostrar que o sujeito do processo de investigação se configura sobre o terreno da intersubjetividade que excede o marco transcendental da atividade instrumental (CI 147). Mas a autorreflexão pragmatista das ciências da natureza não ocorreu de modo consequente, e Peirce não viu a necessidade de separar

expressamente o plano da ação instrumental do plano das interações mediadas simbolicamente(CI 148).

Na sequência, Habermas tenta contrapor o positivismo com o historicismo de Dilthey (CI 148). Segundo Pinzani, “embora se trate de um Dilthey "interpretado amplamente a partir de uma perspectiva influenciada por Gadamer” (65), a “dimensão linguística se torna central: "a linguagem é o fundamento da objetividade sobre o qual cada pessoa deve apoiar-se antes de poder objetivar-se em sua primeira manifestação vital” (65).

Em Dilthey, Habermas encontra exatamente essa experiência vital formada pela comunicação com outras experiências. O trecho transcrito por Habermas é esclarecedor:

[...] El punto de vista individual, inherente a la experiencia biográfica personal, se corrige y se amplía en la experiencia biográfica general; entiendo esta última como las proposiciones que se forman em cualquier círculo de personas que están en relación recíproca y que le son comunes ... Su signo diferencial consiste en que son creaciones de la vida común” (CI 162).

Habermas compreende que, para Dilthey, na afirmação hermenêutica relacionada à relação entre geral e individual, que seria (para Dilthey) constitutiva tanto da experiência de vida quanto para comunicação com os outros, são sempre necessárias para análise do mundo do único (*Welt des Einmaligen*) novas verdades gerais (*neue allgemeine Wahrheiten*)(CI 168). Segundo Dilthey é a partir das experiências de outras pessoas que se amplia o alcance do conhecimento histórico, pela exploração intensiva da história, que sempre traz novos eventos e amplia a compreensão de si mesma (*O Mundo histórico*). Mas segundo Habermas, Dilthey não desprende do modelo introspectivo da compreensão que, embora orientação kantiana, não supera o conceito contemplativo da verdade (CI 186), de modo que poderia Dilthey ter visto que a objetividade da compreensão somente se torna possível no papel do participante reflexivo em um contexto comunicativo, ou seja, o modelo de

observação controlada é de matiz positivista, em que a perspectiva é da teoria da cópia da verdade (CI 187).

Não encontrando a solução para a marcha vitoriosa do positivismo, mas apenas a resistência em Peirce e Dilthey (CI 193), Habermas passa a clarear a conexão entre conhecimento e interesse com Kant e Fichte, mas admite que a sondagem histórica à filosofia da reflexão não é capaz de reabilitar a autorreflexão (CI 193). Mas Habermas segue no intento de tornar a questão clara ao dizer que a razão na forma de autorreflexão é imediatamente prática e ao se tornar transparente a si mesma possibilita a libertação do dogmatismo (CI 208).

Habermas busca explorar possibilidades de reabilitação da autorreflexão, toma Freud e sua reflexão crítica de orientação terapêutica e menciona Nietzsche como um dos únicos contemporâneos capazes de unir investigação metodológica e a movimentação na dimensão da autorreflexão. Porém considera este último um dialético anti-iluminista, que denega a própria reflexão pela autorreflexão. Segue, portanto, nesta última parte do livro com Freud (CI 194).

Interessante no que toca ao tema verdade é a concepção em Freud, tomada por Habermas, de que a corroboração do paciente em uma situação analítica, a expressão de um “sim” direto e imediato do analisado é ambíguo e pode estar associado a uma anuência à verdade ainda não descoberta, e que este “sim” expressado pode ter um valor de confirmação somente quando o paciente produz adendo imediato ao seu sim, lembranças que completariam e ampliariam, ou seja, quando amparadas em confirmações indiretas(CI 266). E complementa Habermas, com Freud: apenas a continuação da análise pode decidir algo, só o contexto do processo em seu todo tem força de confirmação ou refutação(CI 267).

5 Técnica e ciência como ideologia (1968)

O livro *Técnica e ciência como ideologia* é composto de cinco artigos da década de 1960, publicados especificamente entre 1963 e 1968, a saber: *Trabalho e interação* (1967), *Técnica e ciência como ideologia* (1968), *Progresso técnico e mundo social* (1965), *Política científica e opinião pública* (1963) e *Conhecimento e interesse* (1965).

A breve nota introdutória, aparentemente, não diz muito sobre os textos. Refere-se ao primeiro texto como um confronto com a tese desenvolvida por Marcuse, porém foi dedicado a ele, nos seus 70 anos. O primeiro e o segundo podem servir para *precisar alguns pressupostos*, enquanto o terceiro e quarto *assinalam as consequências*, mas conservam o caráter de trabalho ocasional; já o último trata de uma lição inaugural em Frankfurt, sob o mesmo título de livro publicado (TCI 9).

Poderíamos optar por uma tentativa de exploração integrada dos quatro primeiros textos, até onde isso fosse possível; poderíamos seguir as palavras de Habermas, no sentido de resgatar os “pressupostos” que o autor pôde “precisar” e as “consequências dos pressupostos”, que foram assinaladas nos textos; sem perder de vista que a produção intelectual de Habermas, analisada no final do Capítulo 2, tem a ver com a busca por questões versadas pelo autor, conectas ao conceito de “verdade”.

Tendo isso em conta, optei por iniciar a exploração dos textos, observando a ordem cronológica, a partir de ***Política científica e opinião pública***(1963), lembrando que *Mudança estrutural da esfera pública*, que tematiza fortemente a opinião pública, é de 1962. Habermas analisa três modelos da relação entre saber especializado e político: modelo *decisionista*, modelo *tecnocrático* e modelo *pragmatista*⁵⁰. Somente este último se refere necessariamente à

50 Segundo Specter a questão do decisionismo teria sido a principal motivação para Habermas interessar-se pelo pragmatismo e que Habermas atribuiu seu interesse para compensar o déficit democrático da teoria marxista (94-95).

democracia (TCI 113), pois é impossível em uma democracia tanto o primeiro modelo (*decisionista*) — já que decisões em si mesmas, em princípio, segundo essa concepção, devem permanecer subtraídas à discussão pública — quanto o segundo, já que uma administração tecnocrata da sociedade industrial torna supérflua a formação da vontade democrática. Para Habermas, no modelo *pragmatista*, a **comunicação feita entre especialistas e as instâncias de decisões políticas**:

[...] determina em igual medida a direção do progresso técnico a partir da autocompreensão tradicionalmente marcada das necessidades práticas, da mesma maneira que, inversamente, examina e critica também essa auto-compreensão a partir das oportunidades da satisfação possibilitadas pela técnica, deve efetivamente religar-se com os interesses sociais e as orientações de valores de um mundo social da vida já dado. Em ambas as direções, o processo realimentado da comunicação encontra-se preso ao que Dewey chamava de *valuebeliefs*, isto é, a pré-compreensão historicamente determinada e socialmente prescrita do que é praticamente necessário numa situação concreta. Tal pré-compreensão é uma consciência ilustrável só em termos hermenêuticos, que se articula na comunicação dos cidadãos ligados pela convivência. A comunicação prevista no modelo pragmatista, que científica a prática política, não pode, pois, constituir-se independentemente da comunicação que já está sempre em curso de um modo pré-científico; mas esta pode institucionalizar-se na forma democrática de discussões públicas no seio do público formado pelos cidadãos. Para a cientificação da política é constitutiva a relação entre as *ciências* e a *opinião pública* (TCI 114-115).

Apenas por essa passagem, já posso concluir o que Habermas quis dizer em sua sucinta nota preambular: de um lado, em relação a *alguns pressupostos*, e de outro, às *consequências*. Parece razoável – e a conclusão da reflexão sobre os textos dirá – que **um dos pressupostos seria a comunicação pública** e uma das consequências seria a aplicação deste pressuposto (a comunicação), propiciando uma prática política de discussão pública em uma

democracia. Habermas, portanto, não parece tratar o tema comunicação de modo apenas derivado e decorrente, como no livro de 1962; já em 1963, no artigo referido, **parece colocar a ideia da relação entre comunicação e democracia no centro de suas reflexões.**

No Capítulo 1 referi-me ao texto originalmente publicado em 1965, ***Conhecimento e interesse*** e, como já se viu neste Capítulo 2, em 1968, Habermas aprofunda a ideia de uma crítica à unidade de conhecimento e interesse. Mas é importante notar que Habermas já neste curto ensaio consegue reunir reflexões sobre a **teoria crítica**, o **interesse emancipatório** (TCI 130, 137, 143), a **crítica ao positivismo**, a **teoria tradicional** e a **ontologia que estaria fora de uma consciência pública** (TCI 138, 147), a valorização de que **avaliações críticas sejam por meio de argumentos** (TCI 141), o **médio da linguagem-comunicação** (TCI 143). Também são destacados os **interesses guias do conhecimento**: meio do trabalho, da linguagem e da dominação (TCI 143), e quais as ciências nomológicas que conjuram a prática vital para o **círculo funcional do agir instrumental**(TCI 146).

Em ***Progresso técnico e mundo social*** (1965), ao tratar sobre questões práticas aplicadas no seio da administração de um Estado, Habermas relaciona-as a questões da práxis vital, que exigem discussão racional, sem se referir aos meios técnicos nem meras normas de comportamento (TCI 95-96). Portanto, a reflexão exigida tem que ir além do saber técnico (TCI 96), e, embora reconheça que a técnica influencia o comportamento humano, uma vez introduzida no mundo prático da vida via comunicação entre sujeitos, ela requer uma reflexão científica (TCI 100). E é na comunicação geral e pública que uma democracia se ocupa de questões práticas (CI 101). Habermas sugere que colocar a relação entre o potencial social do saber e poder técnico com o querer e saber práticos é papel de uma discussão política, de modo a clarear aos agentes políticos que poderiam julgar em termos práticos em direção do que queremos desenvolver sobre o saber técnico no futuro; enquanto a dialética do

poder e da vontade, a serviço de interesses, realiza-se de modo irrefletido e sem justificação pública, sugerindo que a formação da vontade coletiva tem que se ligar com o princípio da discussão geral e livre de dominação (TCI 105-106).

Em ***Trabalho e interação*** (1967), Habermas tenta reconstruir, histórica e filosoficamente, através de Hegel de Jena, as dimensões relacionais de um sujeito. Aponta três modelos primitivos e básicos de relação dialética do sujeito: por meio do simbólico (linguagem), do processo de trabalho (instrumento) e da interação (família, relação ética)(TCI 12). Mas em Hegel, como esclarece Pinzani, a “*linguagem* não se refere aqui, à comunicação entre sujeitos, mas à atividade pela qual o indivíduo dá nome às coisas. Por meio dos símbolos usados por ela (para Hegel, os nomes são símbolos), a consciência que usa a linguagem tem experiência de si como de um sujeito separado dos seus objetos” enquanto o “*trabalho* é uma forma da satisfação das necessidades que distingue o espírito da natureza. O papel que os símbolos linguísticos desempenhavam na formação da consciência é assumido, aqui, pelos instrumentos” (57). Habermas esclarece que Hegel, com razão, introduz a linguagem como símbolo representativo como primeira determinação do espírito, mas há determinações seguintes desta precedente, de que, no espírito real, a linguagem adquire a condição de sistema em uma determinada cultura e, como tradição, entra na ação comunicativa, de modo que as interações dependem das comunicações linguísticas (TCI 30-31). Esclarece ainda que a própria ação instrumental, que, como trabalho, aparece também no espírito real, ao estar inserido em uma rede de interações, depende, ainda que marginalmente, das condições comunicativas, mas ressalva que as regras técnicas, embora se formem sob as condições de comunicação, nada têm em comum com as regras comunicativas da interação (TCI 31). Segundo Habermas, Marx redescobre a relação de trabalho e interação que atrai por algum tempo Hegel, mas não explicita efetivamente a conexão (TCI 41), e acaba por reduzir ação comunicativa à instrumental (TCI 41).

Mas é no último dos textos – *Técnica e ciência como ideologia (1968)* –, que leva o mesmo título do livro, que Habermas irá criticar Marx “por não ter percebido ele mesmo que ao lado do trabalho há uma outra dimensão igualmente decisiva para uma tal reprodução: a interação e, portanto, a comunicação.” (Pinzani 58). Aqui Habermas irá fazer de modo específico a distinção entre uma ação racional teleológica (instrumental e estratégica) e uma ação comunicativa (TCI 57).

Antes disso, a própria distinção entre ação instrumental e estratégica é esboçada. Ambas seriam ações racionais teleológicas orientadas ao êxito, que realizam fins sob as condições dadas. A primeira organiza meios adequados ou inadequados, segundo critério de controle da realidade. A segunda depende de valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, feitas por deduções com auxílio de valores e máximas (TCI 57). Em outras oportunidades, Habermas tratou destes tipos de ações, mas possivelmente foi nesta oportunidade que as trouxe de modo condensado. Igualmente depois de 1968, essas categorias habermasianas retornam em diversos outros trabalhos.

O que interessa notar é que, neste texto, a categoria “verdade” encontra-se presente inclusive em ações instrumentais e estratégicas. Habermas, ao questionar se a validade das regras e estratégias técnicas dependeria da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, está fazendo referência às ações racionais teleológicas (TCI 58). Em outra oportunidade, na década de 1990, Habermas dirá que na ação estratégica há suposição de que cada um age egocentricamente em função dos seus próprios interesses, com um conflito latente entre os participantes. Mas sua conclusão soa aparentemente ambígua, ao sugerir que àquele que oculta fatos relevantes, sob o ponto de vista pragmático, o que conta seria a possibilidade de êxito na manobra de engano, mas esta manobra colocaria uma questão moral de outro tipo: se todos poderiam querer nesta situação proceder conforme essa máxima (CED 80). De todo modo, Habermas não nega que o

fingimento em manifestações possa de fato se caracterizar como um comportamento estratégico, pelo menos segundo a dimensão da sinceridade, que se constitui uma das pretensões de validade, como se verá no Capítulo 3. Mas segundo Habermas, aquele que é suspeito de falta de sinceridade pode “ser trazido à razão” (FLS 122).

Habermas está interessado, no texto ora analisado, a distinguir os tipos de ações e as associações e a esboçar os desafios de uma ação comunicativa, que se vê confrontada no limiar da modernidade com uma racionalidade de relações fim/meio ligada às ações instrumental e estratégica (TCI 64). Reconhece, é verdade, que em sociedade onde há antagonismo de classes em relação institucionalizada de domínio, exploração econômica e opressão política, a comunicação é distorcida e restringida (TCI 79), o que ocorre ademais com a consciência positivista, onde dominação e ideologia surgem também sob as condições de comunicação distorcida (TCI 82). Somente uma interação linguisticamente mediada propiciaria uma racionalização ao nível de um marco institucional, com a destruição de restrições da comunicação (TCI 88).

[...] A discussão pública, sem restrições e sem coações, sobre a adequação e a desiderabilidade dos princípios e normas orientadoras da ação, à luz das ressonâncias socioculturais do progresso dos subsistemas de ação racional dirigida a fins - uma comunicação deste tipo em todos os níveis dos processos políticos e dos processos novamente politizados de formação da vontade é o único meio no qual é possível algo assim como a racionalização (TCI 88).

Habermas aproveita o texto e, em sua parte derradeira, faz uma ligação com os protestos estudantis de 1968, afirmando que a sociedade de capitalismo tardio é justamente a opinião pública administrada pelos meios de comunicação, em que se pode promover um ocultamento da diferença entre progresso dos subsistemas de ação racional dirigida a fins e as mutações

emancipadoras do marco institucional, ou seja, entre questões técnicas e práticas (TCI 91).

6 Towards a theory of communicative competence (1970)

Por fim, o último dos textos, nos quais se procuram vestígios do conceito de verdade em Habermas (antes de 1970), é o artigo *Towards a theory of communicative competence* publicado em 1970⁵¹, em que Habermas já oferece uma tentativa de esboço de uma teoria da competência comunicativa. Este texto deve ser visto em conjunto com outro sob o título "On Systematically Distorted Communication", sendo que ambos foram reunidos por Habermas em mesmo volume da revista americana, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*.

Curioso que Habermas parte no texto *Systematically Distorted Communication* (1970), não das condições e possibilidades de uma competência linguística, mas sim das distorções sistemáticas da comunicação. Ele esboça, com amparo na psicanálise os mecanismos de distorção da comunicação de um falante nativo. Portanto, não se trata de verificar os mecanismos de distorções em uma sociedade, levando em conta as ideologias, cultura de massa, poder etc (como os primeiros franckfurtianos).

No entanto, Habermas entende que a análise das distorções do primeiro texto, aliado às observações feitas no texto seguinte, *Towards a theory of communicative competence* sobre uma teoria da comunicação, forneceria elementos para a sociologia (SDC 217). O caminho seria então partir de regras e estruturas que explicariam as competências comunicativas amparado em uma situação ideal, que seriam universais.

No segundo texto, Habermas parte de Chomsky, especialmente da concepção sobre a competência linguística, uma

⁵¹ O texto compôs o debate com Luhmann no livro *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* (1971), sendo incluindo sob o nome: "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" (TGS 101-141).

competência/capacidade solitária, mas suficiente para a comunicação e atribuição de sentido, a partir da intersubjetividade. Diz Habermas que o orador ao participar de um discurso normal deve ter as qualificações básicas de expressão e interação, que designa por competência comunicativa, enfim o domínio de uma situação ideal de fala (TTCC 367). Habermas propõe usar o termo “competência comunicativa” de modo similar ao que Chomsky usa (“competência linguística”), relacionando-o ao sistema de regras que geram uma situação ideal de fala (e não funções reais de fala)(TTCC 374).

A concepção da competência comunicativa tem estatuto universal, sendo que Habermas se vale de uma hipótese, através da concepção das condições ideais de fala, que descreve a forma da intersubjetividade e de um entedimento possível. São ignoradas as distorções comunicativas que de fato ocorrem (TTCC 369).

Habermas associa a questão à verdade: em situações de discurso e fala ideais, expressões que se referem à verdade têm valor de enunciados reivindicados e disputados que formam a dimensão do “ser e do aparecer”, mas há uma pretensão de consenso do que realmente é, de modo distinto do que apenas parece ser, o que pressupõe uma distinção entre um mundo público de interpretações intersubjetivamente reconhecidas e um mundo privado de sentimentos e impressões pessoais (TTCC 371-372).

Segundo Habermas a intersubjetividade pura se dá por uma relação simétrica entre eu e Você (Nós e Você), eu e ele (nós e eles), em uma ilimitada intercambialidade de papéis. Esse diálogo exige que nenhum lado seja privilegiado no desempenho dessas funções: intersubjetividade pura só existe quando existe uma simetria total na distribuição de afirmação e disputa, revelação e ocultação, prescrição e da conformidade, entre os parceiros de comunicação. Enquanto essas simetrias existirem, a comunicação não será impedida por restrições decorrentes da sua própria estrutura (TTCC 372).

Parte II

Teoria discursiva da Verdade

Capítulo 3

Entre o esboço e a formulação de uma Teoria da Verdade

Apresentação

Neste capítulo, pretendo inicialmente reunir reflexões contidas em duas obras de Habermas, que datam de 1971, um ano antes do seu texto *Teorias da verdade*, que já contém a formulação da teoria consensual da verdade (1.1 e 1.2). Na seção 2, exporei uma visão integrada de três trabalhos de 1973, o ensaio *Teorias da verdade*, interligando-a com o posfácio de *Conhecimento e interesse* (1973) e *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973). Na seção 3, tentarei responder se a teoria discursiva da verdade, tal como se apresentou até os escritos de 1973, insere-se no modelo crítico reconstrutivo. Na seção 4, explorarei as conexões e complementos que Habermas fez entre os textos precedentes a 1973 e aqueles desenvolvidos no referido ano, destacando aspectos e elementos integrados de sua Teoria da verdade.

1 O esboço de uma teoria consensual da verdade por Habermas (1971)

Trata-se, provisoriamente, de um esboço da teoria da verdade de Habermas: tanto parte da discussão teórica com Luhmann, contida no livro escrito por ambos, *Theorie der Gesellschaft*

*oder Sozialtechnologie -Was leistet die Systemforschung?*¹, como as *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia*, que foram proferidas na Universidade de Princeton , em fevereiro e março de 1971.

1.1 Debate teórico com Luhmann (1971)

O debate Habermas-Luhmann insere-se ainda na polêmica de Habermas com o positivismo e crítica ao tecnicismo, mas não me ocuparei do debate propriamente com Luhmann a propósito de sua teoria dos sistemas. Limitar-me-ei a tentar resgatar algumas das argumentações de Habermas no que toca à teoria consensual da verdade. Para Pinzani, é particularmente importante neste contexto a introdução por Habermas do conceito de discurso, que representa a renúncia a qualquer perspectiva tecnocrática orientada pela eficiência(68).

Habermas considera falsa a pretensão da análise funcionalista como o único caminho admissível para racionalização de decisões. A teoria sistêmica da sociedade configura tentativa de racionalizar a recomendação prática de que uma análise orientada em termos de tecnologia social acaba por pretender substituir o discurso sobre questões práticas, que não seriam suscetíveis de verdade. Luhmann, ao oferecer sua teoria sistêmica, representa uma forma superior de consciência tecnocrática, que define de antemão as questões práticas, como questões técnicas, permitindo a subtração da discussão pública e sem coações (LCS 311). Segundo Habermas, o discurso está sob a pretensão de uma busca cooperativa da verdade, de uma comunicação, em princípio, irrestrita e sem coação, que visa ao entendimento, o qual é um conceito normativo passível de definição contrafactualmente (LCS 351).

¹ Tradução do autor: Teoria da sociedade e tecnologia social: o que faz o sistema de pesquisa? (português) *Theory of Society or Social Technology: What can Systems Research Accomplish?* (inglês).

Neste texto, Habermas distingue discurso de ação comunicativa, sendo que um processo que serve para averiguação e indagação estaria sob condições de ação comunicativa, não do discurso, de modo que uma disputa legal como meios de realização de fins se moveria por estratégias. No discurso, distintamente, a pretensão seria a busca cooperativa da verdade, na qual a comunicação ocorreria sem restrições ou coerções, visando ao entendimento (LCS 351).

É através do discurso que seria tematizada a validade de um conteúdo proposicional, enquanto o papel ilocucionário permanece fixo: visa à descoberta da verdade (LCS 361).

Mas o que é afinal discurso, para Habermas? Pinzani destaca do próprio texto de Habermas passagens do que é e o que não é considerado discurso (Pinzani 68). Fazendo uma compilação com base nos textos de 1971, não apenas no debate com Luhmann, mas também na introdução da nova edição de *Teoria e práxis* do mesmo ano (TP 29) e as preleções referidas na seção seguinte (FLS 125), pode-se esquematicamente expor no Quadro 2 as distinções.

Quadro 2 – Discurso para Habermas.

(O QUE) NÃO É	(O QUE) É
1. Uma instituição	1. Uma antiinstituição
2. Um sistema	2. Apenas obedece imperativos funcionais
3. Experiências e/ou práticas de ações (em si)	3. Apenas apoia-se em dados empíricos
4. Ação comunicativa (propriamente), embora esta seja remetida ao discurso	4. Uma forma de comunicação
	5. Atos organizados com o fim de fundamentar expressões cognitivas (interpretações, afirmações, explicações, justificações)
	6. Tenta-se pelo... chegar a convicção comum amparado em motivos

Segundo Habermas, Luhmann, em sua teoria do sistema, alude à questão da verdade sob a perspectiva subjetivista, sendo que a verdade seria introduzida como um meio de transmissão que tem a mesma função do poder, do dinheiro, do amor, da influência, da confiança (LCS 367). Luhmann carece do ponto de referência do “discurso”, e a funcionalização do conceito de verdade conduziria a aporias (LCS 369), inclusive no campo metodológico (LCS 371). Para Habermas, Luhmann entende, identifica ou reduz a verdade como a “certeza”, o que seria um erro e uma irremediável subjetivação (LCS 369, 372, 382).

Habermas sugere que a Teoria consensual da verdade poderia trazer uma via para lidar com o problema tradicional do conhecimento (LCS 367). Habermas retoma o assunto e mostra que a teoria consensual da verdade mantém a pretensão normativa de validade universal dos enunciados verdadeiros (contrafactualmente), ligando a uma ideia de expectativa de consenso fundado, e que, embora o conceito não possa se desligar de determinadas idealizações, só se atribui verdade quando houver argumentação irrestrita e sem coação (LSC 368). Adiciona que a situação ideal de fala – como condição idealizada – tem que ser irrestrita no sentido de imunizar-se contra distorções e coações próprias das estruturas da comunicação (LCS 368).

Habermas contrapõe-se a Luhmann, seu conceito de verdade, de acordo com uma teoria do consenso, em que a verdade **se mede pela fundamentação discursiva de pretensões de validade**, enquanto em Luhmann se pautaria pela adequada reprodução de um ente imutável ou **pela força estabilizatória da certeza em situações de decisão** (LSC 380). No subsistema “ciência”, afirma Habermas, a função é exatamente garantir certeza, enquanto as questões práticas são ilimitadas do âmbito das questões suscetíveis de verdade (LSC 381). Será no ensaio do ano seguinte que Habermas poderá adicionar, a essa crítica da pretensão de certeza, a diferenciação das categorias *certeza não sensível*, *certeza de fé* e *certeza sensível*, as quais, segundo ele, existiriam apenas para o

indivíduo que as percebe, fundamentado na experiência, não sendo intersubjetivamente verificável (TV 194-195).

1.2 Christian Gauss Lectures

Em 1971, Habermas expõe suas *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia* e, em particular, na quinta preleção aborda o tema: *Verdade e sociedade. A revalidação discursiva de pretensões de validade fácticas*. Na introdução da coletânea de ensaios publicados em 2009, sob o título *Fundamentação linguística da sociologia*², no qual foi incluído o texto, Habermas afirma em retrospectiva (cerca de três décadas depois) que o passo decisivo na Gauss Lectures foi a substituição da consciência transcendental – sinalizando que nem Hegel ou Marx haviam conseguido se desprender da conceptualidade de uma filosofia do sujeito - por práticas comunicativas, que “assegurem à sociedade a referência imanente à verdade”, e que a apreensão de modo crítico das patologias sociais “deveria ser tarefa de uma teoria da comunicação da sociedade”(FLS 13).

Para Habermas, a Gauss Lectures marca o ponto de viragem de sua reflexão filosófica e elaboração teórica. O texto conta com mais de 100 folhas e é constituído de 5 preleções. Mas ainda na introdução de 2009, em retrospectiva, Habermas esclarece sobre a trajetória teórica, sendo útil na compreensão do texto principal, ainda que o objeto mais restrito deste estudo, no que toca à concepção de verdade, seja verificar se já há um esboço de uma teoria da verdade. Ressalva-se que Habermas pretende algo muito mais amplo que esboçar uma teoria da verdade, visa na realidade desenvolver uma teoria comunicativa da sociedade (FLS 116), uma década antes de sua *Teoria da ação comunicativa*.

² Título original: *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie Philosophische Texte. Studienausgabe, Band. 1.*

Nas preleções, ele delineará não apenas a tentativa de expor a tarefa de uma teoria consensual da verdade, mas irá muito além disso, **pretendendo refletir sobre uma abordagem que envolve uma teoria da comunicação da sociedade**, que ainda não existiria de forma satisfatória (FLS 29) uma década antes de sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Tanto que os textos *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia* (1971) e *Teorias da verdade* (1972) compuseram o livro *Teoria da ação comunicativa: Complementos e estudos prévios*.

No entanto, a teoria da verdade parece não poder ser concebida desacoplada de uma teoria social e de um modelo comunicativo e intersubjetivo. Daí a necessidade de correlacionar esses conceitos, como já se viu nos estudos preliminares deste livro. Deste modo, devo tentar resgatar a argumentação de Habermas que, de modo direto, indireto ou conexo, se relaciona ao conceito verdade. Antes, todavia, deverá ser resgatada a ideia geral de cada uma das preleções.

Na 1ª Preleção – *As abordagens objetivistas e subjetivistas das teorias de ciências sociais* – Habermas já sinaliza seu intento de desenvolver uma estratégia conceitual relativa às ciências sociais, tornar plausível seu potencial e delimitar uma teoria da comunicação da sociedade (FLS 29).

Na 2ª Preleção – *A teoria fenomenológica da constituição da sociedade: o papel fundamental de pretensões de validade e as bases monadológicas da intersubjetividade* – Habermas distingue a fenomenologia de Husserl da filosofia transcendental kantiana, e, na sequência, analisa “dois problemas que qualquer teoria generativa da sociedade, mesmo aquela que superou os limites de uma filosofia da consciência, tem de resolver: [...] a questão da relação imanente da sociedade com a verdade e a fundamentação da intersubjetividade” (FLS 51).

Na 3ª Preleção – *Da teoria da constituição à teoria da comunicação da sociedade (Sellars e Wittgenstein). O uso comunicativo e o uso cognitivo da linguagem* – Habermas

desenvolve categorias para uma teoria de comunicação da sociedade (FLS73).

Distingue quatro classes de pretensões de validade, *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade), *Richtigkeit* (correção) e *Wahrhaftigkeit* (sinceridade)(FLS 94-95 e 116), e delineadas a concepção e a tarefa de uma *Konsensustheorie der Wahrheit* (teoria consensual da verdade) que esboça na 5ª Preleção(FLS 120).

Na 4ª Preleção – *Pragmática universal: reflexões sobre uma teoria da competência comunicativa* – Habermas começa por conjecturar que, se Wittgenstein tivesse querido desenvolver uma teoria dos jogos de linguagem, a mesma teria que assumir a forma de uma pragmática universal(FLS 96).

Na 5ª e última Preleção – *Verdade e sociedade. A revalorização discursiva de pretensões de validade fáticas* – Habermas analisa as pretensões de validade contidas em atos de fala e, como já mencionado, retoma a distinção sobre as classes de pretensões de validade feitas na 3ª Preleção (FLS 116). Segundo Habermas, essas pretensões de validade que reclamam e podem encontrar reconhecimento (mútuo, recíproco) convergiram em uma só: na pretensão de racionalidade (FLS 116).

No contexto deste trabalho, em que Habermas distingue “verdade” das outras classes de pretensão de validade, a concepção sobre verdade parece associada a uma espécie de realismo, o que poderia ser interpretado a partir da seguinte afirmação: “[pretensão de verdade] Esta não existe de forma legítima se o estado de coisas afirmado não existir” (FLS 95). O que Habermas menciona como afirmação (“afirmado”) inclui, dentre outros, “constatações, explicações, declarações, etc.” (FLS 95). Deste modo, refletindo sobre a concepção de verdade em Habermas neste trabalho, é possível dizer que a “verdade” (*stricto*) integra uma das classes de pretensão de validade, que, como parte da racionalidade, é introduzida como pretensão na comunicação linguística em discursos nos quais são feitas constatações, afirmações, explicações,

declarações, desde que o estado de coisas expressado exista objetivamente. Outro conceito associado por Habermas é a ideia de “cognição” enquanto uso da linguagem, na qual “estabelecemos uma comunicação com o objetivo de transmitir algo sobre uma realidade objectivada” (FLS 95).

No entanto, é a cognição que, por um conjunto de processos mentais mediado pela linguagem entre sujeitos, objetiva a realidade, e não a realidade que é independente da cognição dos sujeitos. Aqui me parece residir o ponto no qual se comprova que Habermas não pode ser associado a um realismo, não obstante a referência transcrita anteriormente. Seu realismo é aparente!

Entendo um **ponto forte na concepção de Habermas: a particularidade de que o mesmo conseguiu, com a distinção das classes de pretensão de validade**, inclusive entre verdade, sinceridade e correção, de um lado, **preservar a unidade da racionalidade**; e de outro, **abarcas não apenas a verdade factual, como também a verdade moral (acerto, correção), a intenção verdadeira do sujeito (sinceridade)**, e estabelecer uma concepção de verdade mais ampla, chamada por validade ou racionalidade.

Mas é preciso retroceder à 4ª Preleção, em que Habermas, inspirado e/ou a partir de Searle, o qual distingue os “atos de fala”, irá por sua vez distinguir quatro atos de fala (ou modo dos atos de fala) (FLS 113), o que pode ser apreendido sucintamente no Quadro 3.

Quadro 3 – Classes dos atos de fala e características.

Classes	Características
Comunicativos	Destina-se a exprimir aspectos do sentido da fala. Exemplos: Dizer, Perguntar, Responder, Concordar, Discordar (FLS 113-114)
Constativos	Destina-se a expressar sentido do emprego cognitivo de frases (pragmática da pretensão de verdade dos enunciados). Exemplos: Afirmar, Assegurar, Aquiescer, Negar, Duvidar

	(FLS 114)
Representativos	Destina-se a expressar o sentido pragmático da auto apresentação de um locutor a um público. Exemplos: Revelar, Confessar, Expressar, Ocultar, Manter em segredo (FLS 114)
Regulativos	Destina-se a expressar o sentido normativo das relações interpessoais. Exemplos: Pedir, Exigir, Advertir, Proibir (FLS 114)

Segundo Habermas, os atos de fala nos possibilitam três distinções: ser e aparecer, essência e aparência, ser e dever. São os modos dos atos de fala que permitem fazer essas distinções. E é a unidade destas distinções que permite a diferenciação entre um consenso verdadeiro/real/válido de um consenso falso/enganoso, o que é parte integrante do sentido pragmático do discurso feito em atos de fala comunicativos (FLS 115-116). O Quadro 4 permite a visualização.

Quadro 4 – Emprego dos atos de fala e as distinções.

Classes	Permite as distinções
Constativos	Entre um mundo público no plano intersubjetivo de um mundo privativo de opiniões (ser e parecer)
Representativos	Entre o ser individuado e as ações linguísticas que o sujeito se manifesta (essência e aparência)
Regulativos	Entre regularidades empíricas observáveis e as regras em vigor que podem ser cumpridas ou violadas (ser e dever)

Habermas não associa de modo esquemático (mas apenas difuso) a classificação dos atos de fala com as classes de pretensão de validade, mas ambas fazem parte da tentativa de Habermas, já em 1971, de uma teoria comunicativa no plano de uma pragmática universal (FLS 116). Habermas associa uma “referência imanente à

verdade” do processo de vida da sociedade, que está incorporada a uma ideia de razão (FLS 116-117). Então o questionamento feito aqui sobre o papel da verdade na filosofia de Habermas parece ter encontrado uma possibilidade de desenvolvimento de respostas: **a verdade estaria incorporada na forma de reprodução da sociedade** de uma espécie animal falante.

Habermas não desenvolve um resgate pré-histórico ou histórico da relação do homem e/ou da sociedade com a verdade. Isso possivelmente fosse para ele, desnecessário. Para Habermas é possível com amparo das teorias linguísticas e na sua própria teoria, reconstruir regras e estruturas comunicativas dos seres humanos, que visam ao entendimento, com estatuto de universalidade. Deste modo, é plausível o que sugere Specter: **a virada lingüística em Habermas, talvez possa ser melhor compreendido como uma virada antropológica** (127).

Ao desenvolver sua última preleção, Habermas considera que “o paradigma de todas as pretensões de validade é a verdade de proposições” e é a pragmática universal na qual podemos estabelecer o sentido da verdade (FLS 117), onde a pragmática de afirmações é a chave do conceito de verdade (FLS 122), o que clarearia a insuficiência da chamada teoria da correspondência da verdade, tanto na forma semântica como na sua forma ontológica (FLS 117). A interpretação da correspondência entre o enunciado e o fato como cópia (teoria da adequação da verdade) não seria precisa, como sugere Habermas, pois imagens podem ser mais ou menos semelhantes com o original que retratam, enquanto o enunciado que é verdadeiro não se limita a aproximar-se mais ou menos da realidade (FLS 118). Resumindo: **“A verdade não é uma relação de semelhança”** (FLS 122). Uma teoria da evidência da verdade, na versão de Husserl, também seria impraticável, o que é mostrado na tentativa de comprovar para enunciados universais uma intuição não sensível (FLS 119).

Habermas adverte que o sentido da verdade não reside no método de a encontrarmos, e o sentido de uma pretensão de

validade não pode ser determinada sem a possibilidade de revalidação (FLS 119). As dúvidas que ocorrerem não podem ser resolvidas meramente por experiências, mas apenas por argumentos (FLS 120). Mesmo o recurso metódico à experiência na experimentação científica depende de interpretação, que busca a validação do discurso, com recurso à argumentação (FLS 120). Habermas reconhece que a verdade que reivindicamos para enunciados relacionados a atos de fala constatativos (conforme Quadros 3 e 4) depende de duas condições: 1ª de estar fundamentado na experiência; 2º ter validação discursiva, enfim resistir a eventuais argumentações em contrário e ter a possibilidade de obter aprovação de todos os potenciais participantes do discurso. Satisfeita a primeira condição, torna-se credível a pretensão de a segunda ser satisfeita, de modo que o sentido da verdade implícita na pragmática das afirmações se explica pelo dia de “revalidação discursiva” de pretensões de validade, o que seria tarefa de uma teoria consensual da verdade (FLS 120).

Uma concepção teórica nestes moldes está centrada nas seguintes características: a) a predicação (declaração a respeito) a um objeto por um sujeito tem que ser capaz de propiciar que outra pessoa que pudesse entrar na argumentação atribuisse o mesmo predicado (FLS 120); b) a distinção entre enunciados verdadeiros e falsos passa pela avaliação de outros contrafactualmente, todos aqueles que pudessem entrar na argumentação (FLS 121) (não da competência de um avaliador, FLS 127); c) a condição de verdade é aprovação potencial de todos os outros (FLS 121); d) o sentido da verdade é aferível por uma exigência, enquanto a revalidação discursiva das pretensões de validade remete para aquela exigência, a saber: um consenso razoável (FLS 121), que é distinto de um consenso formado de modo contingente (FLS 126); e) a linguagem funcional, com a coordenação e permuta de atos de fala, é acompanhado de um consenso de fundo com base no reconhecimento recíproco das quatro pretensões de validade (FLS 121); f) reivindica-se a *compreensibilidade* dos sentidos pragmáticos

interpessoais e da parte proposicional da locução; a verdade do enunciado, de sua parte proposicional; a correção de normas; a sinceridade do sujeitos falantes (FLS 121); g) pretensões de validade são tematizadas quando o consenso de fundo é perturbado (FLS 121); h) verdade é uma relação entre frases e a realidade (FLS 122); i) nem compreensibilidade (FLS 122), nem sinceridade (FLS 123) e nem correção normativa (FLS 123) são propriamente uma relação de verdade; j) enquanto a pretensão de verdade afere-se pela possibilidade de aprovação universal, a pretensão de correção afere-se pela concordância universal, ambas sendo revalidadas discursivamente (FLS 124); k) a pretensão de sinceridade só pode ser revalidada em ações (FLS 124).

Mas Habermas, cômico de que embora não queira depender de um avaliador para uma verificação competente que possa distinguir o ser do aparecer e o que é um consenso razoável de um ilusório (FLS 127), reconhece que a “verdade dos enunciados não se pode decidir sem referência à competência de possíveis avaliadores, e sobre a competência destes não se pode decidir sem avaliar a sinceridade das suas locuções e a correção de suas ações” (FLS 128).

Em uma teoria da verdade nos termos esboçados exigem-se as distinções “de forma fiável entre ser e parecer, essência e aparência, e ser e dever” para avaliação da verdade de enunciados, a sinceridade de expressões e a correção de ações, bem como a distinção de um consenso razoável de um ilusório (FLS 128). Habermas sugere que pressupomos faticamente distinguir esse estado de coisas, pelo que introduz uma concepção contrafática chamada de “situação ideal de fala” que daria a garantia de ligação entre um consenso faticamente alcançável e um consenso razoável. Essa antecipação seria um critério crítico que questionaria o consenso alcançado (FLS 128-129). Mas para isso, a comunicação não pode sofrer distorções, obstruções ou constrangimentos; a única coação válida seria a “coação do melhor argumento”, devendo ser observada ainda a igualdade de oportunidades nos atos de fala e a

suposição de que os locutores não se devem enganar a si próprio nem aos outros sobre suas intenções (FLS 130-131).

Após distinguir formas de comunicação, ação comunicativa de discurso, Habermas modestamente afirma que o estatuto da antecipação de uma situação ideal de fala em discursos e um modelo de ação comunicativa ainda seriam pouco claros (FLS 132, 135), e antecipa o que irá buscar em seus próximos esforços: o desenvolvimento e a fundamentação de uma teoria da competência comunicativa como ponto de partida para uma teoria crítica da sociedade (FLS 136).

2 Visão integrada de três trabalhos de 1973

O três trabalhos de Habermas, publicados em 1973, tematizam de maneira associada e integrada sobre o conceito de verdade, e, por assim dizer, reforçam-se e/ou complementam-se. Mas qual a ordem para expô-los? Em *Teorias da verdade* existem referências em nota de rodapé ao posfácio de *Conhecimento e Interesse* e a *Crise de legitimação*, o que sugeriria que foi o último dos textos de 1973 publicados (embora ao ser incluído no tomo de complementos à Teoria da ação comunicativa em 1984 foi o texto grafado com o ano de 1972). Mas os demais livros tem referências recíprocas. Para ser mais preciso, no posfácio de *Conhecimento e Interesse* não há apenas notas remissivas, mas menção ao texto *Teorias da verdade* em seu corpo. Já em *Crise de legitimação* existe no prefácio a menção ao mês de fevereiro de 1973 e uma nota remissa ao posfácio de *Conhecimento e Interesse*. Não se pode aferir com segurança a efetiva ordem de antecedência dos textos, mas suponho tenha ocorrido na ordem a seguir, que será utilizada para a exposição: *Teorias da verdade*, posfácio de *Conhecimento e Interesse* e *Crise de legitimação*.

O ensaio *Teorias da verdade* (possivelmente escrito em 1972) foi publicado em 1973, em coletânea sob o título “Realidade e reflexão” em homenagem ao 60º aniversário de nascimento de

Walter Schulz (18/11/1972). Reuniu ensaios de Bloch e Gadamer, entre outros. A menção A Schulz por Habermas pode ser vista em notas remissivas, como por exemplo: “vejo a teoria consensual da verdade em conexão com o fundamento normativo de uma teoria da sociedade e com problemas de fundamentação da ética em geral...há relações com o esforço filosófico que Walter Schulz empreendeu...”(VT 189). Mas em outra passagem, também inserida em nota de rodapé, parece sugerir que Schulz haveria colocado em dúvida, em texto de 1972, questão relativa à situação ideal de fala, a quem Habermas responde (VT 230). Portanto, Schulz dialogou (colocou-se como crítico)³ com Habermas em relação a questões conexas tratadas anteriormente ao ensaio *Teorias da verdade*. De se lembrar, como se viu da seção 1, que a situação ideal de fala, enquanto antecipação que colocaria em causa criticamente um consenso alcançado, foi tratada nas preleções de 1971 (FLS 128-129). Entre o texto publicado em 1973, na coletânea de ensaios já referida, e a versão de 1984 que consta nos complementos da *Teoria da ação comunicativa*, verifica-se a inerção do ano de 1972 após o título do ensaio, a menção de sua publicação original e notas de aditamento em 1983⁴.

Por meio de alguns dos principais autores que Habermas menciona no texto, talvez se possa tentar aproximação ou tornar mais clara a rota seguida. São mencionados, dentre outros: Tarski, Austin, Strawson, Searle, Piaget, Apel e Toulmin. **Tarski** é citado pela sua teoria semântica da verdade, que Habermas critica. A **Autin** e **Strawson** são associadas concepções do que é lícito designar como verdadeiro ou falso: expressões/afirmações e enunciados, respectivamente, como também a disputa entre ambos. Ainda **Strawson** é associado à objeção à teoria da correspondência da verdade de que os fatos são apenas correlatos materiais aparentes

3 A consulta a *Jürgen Habermas: A Bibliography* por Luca Corchia onde constam obras relacionadas a Habermas, consta referência ao livro de Walter Schulz de 1972 (CORCHIA 174).

4 Comparar VT 199, 211, 231, TACC 128, 139, 156 com WT 261-265.

dos enunciados. A **Searle** é atribuída a concepção de que apenas nos atos constativos ocorre conteúdo proposicional na forma de proposição. **Piaget** é mencionado no sentido de interpretação que Habermas emprega associado a esquemas cognitivos. A **Apel** é atribuída uma das teses defendidas no texto associado a um pragmatismo, objeto de uma virada transcendental. **Lorenz** é referida sua teoria analítica da verdade. **Toulmin** é associado à análise do uso de argumentos. Acresce, ainda, a referência conjunta a **Nietzsche**, **James**, **Schiller** e **Luhmann**, que representariam defensores de versões da teoria do êxito da verdade, o que Habermas critica.

Também é interessante notar que Habermas se refere aos próprios trabalhos mais recentes, em nota de rodapé no texto original, a saber: posfácio de *Conhecimento e Interesse* (1973); o debate com Luhmann (1971); o prefácio de *Teoria e prática* (1971); *Crise de legitimação do capitalismo tardio* (1973). Todos em nota de rodapé. Curiosamente não são mencionadas as preleções linguísticas de 1971.

Utilizei da versão de *Teorias da verdade* que foi adicionada ao volume II das obras escolhidas de 2010, vertido para o idioma português pela Edições 70, mas com apoio do texto original publicado em 1973, da versão em espanhol dos complementos à *Teoria da ação comunicativa* e do texto em idioma original publicado em 2009.

Habermas, no ensaio original aludido, amparado em Strawson⁵, considera que são os enunciados, e não as expressões, que são designados “como verdadeiros ou falsos de olhos postos em estados de coisas que nele são reproduzidos ou expressos” (VT 182), e que “a verdade é uma pretensão de validade”.

O que associamos a enunciados na medida em que os afirmamos”, ou seja, “ao afirmar algo, faço valer a pretensão que o

5 Strawson apud Habermas considera que “o acto de eu dizer algo é certamente um episódio. O que eu digo, não o é. É este último, e não o primeiro, que é lícito designar por “verdadeiros” ou “falsos”.

enunciado que afirmei é verdadeiro”, enquanto “as afirmações não podem ser nem verdadeiras nem falsas, são, isso sim, legítimas ou ilegítimas” (VT 183).

Habermas considera que aquilo que é lícito afirmar é designado por fatos, o que torna os (fatos) enunciados verdadeiros, os quais “reproduzem, descrevem, exprimem fatos”, e arremata: “se a afirmação for legítima, aquilo que afirmamos dos objetos é um fato” (VT 186).

Os enunciados, à luz de Habermas, reproduzem fatos, não só fingem ou inventam, portanto, coadunam com fatos e não o contrário. Os fatos, diferentemente, “apenas vêm à linguagem como fatos na área comunicativa do discurso, ou seja, sempre e apenas quando a pretensão de validade associada aos enunciados é tematizada” (VT 187). Assim sendo, somente quando o conteúdo da informação for posto em discussão “falamos de fatos que são afirmados por (pelo menos) um proponente e contestados por (pelo menos) um oponente” (VT 187).

Ainda segundo Habermas, “no contexto de ação, a afirmação desempenha o papel de uma informação sobre uma experiência com objetos, ao passo que no discurso desempenha o papel de um enunciado com pretensão de validade problematizada” (VT 188).

Embora as experiências apoiem as pretensões de verdade de afirmações, estas apenas podem ser resgatadas por argumentos, dessa forma “uma pretensão fundada na experiência ainda não é, de modo algum, uma pretensão fundamentada” (VT 188).

Com efeito, não é a experiência que decide sobre o estado de coisas, mas o curso de argumentações. Assim a “idéia da verdade apenas pode ser desenvolvida com referência à revalidação [resgate] discursiva de pretensões de validade” (VT 189), ou seja, “para distinguir entre enunciados verdadeiros e falsos, faço referência à avaliação de outros – a saber, ao juízo de todos os outros com que alguma vez pudesse entabular um diálogo (sendo de que forma contrafactual incluo todos os parceiros de um diálogo[...]). A

condição para a verdade de enunciados é a concordância potencial de todos os outros”(VT 190).

A concepção que Habermas defende não se limita àquela explicitada de verdade como enunciado, para quem “existem no mínimo quatro classes de pretensões de validade que compartilham uma origem comum, e que estas quatro, a saber: a compreensibilidade, a verdade, a correção e a sinceridade, apresentam um nexo que podemos designar por racionalidade”. Nos termos desta concepção, “uma teoria consensual da verdade terá de se estender não só à verdade de enunciados, mas igualmente à correção de imperativos ou avaliações”(VT 191).

Esclarece o autor que as pretensões de validade somente se tornam temáticas se o funcionamento do jogo de linguagem for problematizado, por exemplo, “se a verdade do conteúdo proposicional de uma expressão for problemática, fazemos perguntas do tipo: As coisas passam-se como dizes? Por que são assim e não de outro modo?” (VT 192). E a estas perguntas respondemos com afirmações/explicações, enquanto em relação à “correção da norma que subjaz ao acto de fala, fazemos perguntas do tipo: Por que é que fizeste isto? [...] Pode fazer isso?” e “a estas respondemos com justificações”(VT 192).

Nem todas as quatro pretensões de validade, segundo Habermas, podem ser resgatadas de forma discursiva, referindo-se à pretensão de sinceridade, que só pode ser resgatadas em contexto de ação, e à compreensibilidade, que apresenta pretensão faticamente já resgatada, desde que não haja perturbação na comunicação. Enquanto isso, “as pretensões de verdade e de correção funcionam, no discurso quotidiano e na interação, como pretensões que são aceitas tendo em conta a possibilidade de, em caso de necessidade, serem revalidadas [resgatadas ou redimidadas] de forma discursiva” (VT 192).

Enumera-se do próprio Habermas exemplo jurídico e procedimento judicial para ilustrar a possibilidade de resgate das classes de pretensões de validade, “verdade” e “correção” no caso de

problematização, como na hipótese da argumentação jurídica no âmbito de resolução de conflito para o reconhecimento geral do direito contestado.

[...]Se for incumbido de explicar um determinado título jurídico, por exemplo, um direito de propriedade enquanto tal, posso remeter para as garantias existentes, no caso de outrem me contestar o meu direito. Sendo um título jurídico, posso, se for caso disso, granjear um reconhecimento geral do meu direito recorrendo a procedimentos judiciais. O mesmo se passa com a verdade como pretensão de validade. O sentido desta classe de pretensões remete para um determinado modo de verificação a que as mesmas devem resistir. Evidentemente, o ‘modo de agir’ da produção argumentativa de um consenso, pelo qual é revalidada [resgatada] uma pretensão de validade discursiva, não é exterior ao sentido da verdade e da correção (TV 211).

Segundo Habermas, está “na natureza das pretensões de validade poderem ser revalidadas [resgatadas]”(VT 211). Não se trata de admitir, apenas, como critério de verdade, um consenso fundamentado, porém “tem de se demonstrar em que consiste à força do argumento conducente ao consenso: esta não pode consistir no mero facto de a concordância pode ser alcançada de forma argumentativa, necessitando este próprio facto de uma explicação” (TV 212). Portanto, o resultado de um discurso deve ser decidido pela força do melhor argumento, designado por “motivação racional”, que há de ser esclarecida no âmbito de uma lógica do discurso(VF 212).

Para análise do uso de argumentos, Habermas recorre à representação da estrutura formal de um argumento, segundo Stephen Toulmin:

[...] a base da estrutura formal de todo argumento consiste em conclusion (uma asserção, por exemplo), data (causa, razões), warrant (regularidades empíricas, que servem como uma regra de inferência ou normas de ação que servem como princípio de universalização) e backing (observações, constatações, resultados

de pesquisas; valores conseqüências práticas previsíveis etc.(Repa 103).

O layout de argumentos (esquema) utilizado por Habermas é aplicado, então, a discursos teórico-empíricos (pretensão de validade de afirmações) e a discursos práticos (pretensão de validade de imperativos e avaliações) em que podem ser resgatados pela argumentação (TV 214).

Habermas esclarece que em “afirmações, a existência de estados de coisa é afirmada/negada com a pretensão de verdade. O oponente contesta a verdade e afirma a inverdade do enunciado”. Já em “imperativos, exigem-se/proíbem-se ações com a pretensão de correção. O oponente contesta a correção e afirma a incorreção da ação que lhe é ordenada”. E, por fim, em “avaliações, objetos (acontecimentos, realizações, regras etc.) com uma pretensão de adequação são classificados como bons/maus. O oponente contesta a adequação e afirma a desadequação da classificação empreendida”. No caso de “afirmações”, o oponente exige explicação fundamentada, e, em “imperativos/avaliações”, exige-se justificação fundamentada (TV 215).

Então, Habermas retoma o desenvolvimento da ideia de “situação ideal de fala” e designa “por ideal uma situação da fala em que as comunicações não são obstruídas, não só por intervenções contingentes exteriores, mas igualmente por constrangimentos que derivam da própria estrutura da comunicação”(TV 227), esclarecendo sobre condições a serem satisfeitas para que os “participantes do diálogo realmente podem dar início a um discurso”, ou seja, os pressupostos da situação ideal de fala devem “estar preenchidos se pretendemos que possam desenvolver a força da fundamentação racional”(TV 228).

Deste modo, como se viu, em 1970, com *Towards a theory of communicative competence*, Habermas associou a competência comunicativa a uma situação ideal; depois nos textos de 1971, aprofundou com maior carga explicativa esta hipótese e, como se vê,

em 1973, continua na defesa desta concepção, embora prefira tratar como uma antecipação da “situação ideal de fala” (TV 230). Enquanto suposição não é meramente fictícia (TV 231). E ainda que se valha da ficção de uma suposição contrafactual, isso seria operativamente eficaz no processo de comunicação (TV 230).

Já no posfácio de *Conhecimento e interesse* (1973), Habermas reconhece que o livro original (de 1968) levantou uma série de questões, as quais são reunidas e classificadas, de modo que ele se dedica a “prestar contas daquilo que apreendi[eu] com os argumentos e contra-argumentos” (CI 298).

Habermas explica que *Conhecimento e interesse* fora pensado como um prolegômino, parte de um projeto de três livros, enquanto os demais, que abrangeriam uma reconstrução crítica do desenvolvimento da filosofia analítica, não foram executados (CI 299). Dentre os motivos que Habermas menciona: a crítica imanente da filosofia analítica, as reflexões transcendentais sobre as condições de possibilidade da experiência e da argumentação, desenvolvimento de teorias, como a teoria da verdade constituída pelo consenso, que podem ser erigidas de acordo com a concepção de uma pragmática universal (CI 300-301). Segundo Habermas, o contexto da discussão alterou-se, e a crítica (à postura cientificista) cedeu lugar à construção de uma teoria da ação comunicativa (CI 301).

Em resposta a Hill, Habermas diz realçar a vinculação entre teoria do conhecimento e teoria societária, e de algum maneira segue no mesmo sentido o que dissera em 1971, como se viu na seção 1, sobre a concepção de assegurar à sociedade uma “referência imanente à verdade”(FLS 13). Segundo Habermas, o esclarecimento das realizações cognitivas na esfera de um sistema social são dependentes da verdade e relacionadas com a ação humana (CI 302).

Habermas novamente aqui se depara com a reflexão feita em 1971 no que toca à problemática da competência de um avaliador(FLS 127). É retomado no posfácio de *Conhecimento e*

interesse a problemática no sentido de não ser possível, ainda que via reconstrução racional de regras em uma teoria da constituição da experiência com fundamento transcendental ou em uma teoria da verdade através do consenso, a admissão de um sujeito privilegiado (CI 308). Habermas associa em forma de pergunta: se a consciência transcendental for uma hipótese, poderia ela ser substituída por grupos particulares de pesquisadores, pela comunidade universal de todos os pesquisadores? (CI 308). Habermas diz que respostas a essas questões e outras associadas levam à revisão do conceito de transcendental (CI 309).

A seção 3 de seu posfácio Habermas intitula “Objetividade e verdade”, reconhecendo que no livro original não havia distinguido satisfatoriamente as questões sobre a constituição do objeto e a validade de preposições (CI 310). Isso está de acordo com a parte derradeira do posfácio em que Habermas novamente confirma que nas investigações em *Conhecimento e interesse* faltaram tanto a distinção precisa entre objetividade e verdade, como a diferença entre reconstrução e autorreflexão crítica (CI 333). Habermas então se vale de Apel e as interpretações deste, de Peirce, para apoiar uma distinção entre o sentido (objeto da experiência) em que uma proposição pode ser verdadeira ou falsa da reivindicação de validade de um posicionamento, via fundamentação argumentativa sujeito à crítica (CI 310).

Habermas acrescenta a concepção de Ramsey em discussão das teorias da verdade, o que teria reforçado por Strawson, na polêmica com Austin, sobre a distinção entre objetos da experiência possível, coisas e eventos, de fatos (CI 311). Habermas passa por essa distinção, mas conclui que fatos são o conteúdo de proposições proferidas em afirmações que se mantêm. Mas o que interessa Habermas é de que tanto fatos, como assuntos sobre fatos têm o ponto referencial nos discursos, nos quais virtualizamos – através do pensamento hipotético – as pretensões de validade, e a única coerção permitida é a do melhor argumento (CI 313), o que igualmente consignou no livro do mesmo ano (CLCT 180), e que o

único motivo admitido é a busca cooperativa pela verdade (CI 313), retomando o que dissera outrora no debate com Luhmann, em 1971 (LCS 351).

Segundo Habermas, verdade, enquanto justificação de uma reivindicação da pretensão de validade, não se dá com referência ao sucesso, como na objetividade da experiência, mas exclusivamente pela argumentação bem sucedida, por meio do discurso, através de um consenso obtido argumentativamente (CI 314). “La *verdad* de una proposición afirmada en el discurso significa que cualquiera puede verse motivado con razones a reconocer como justificada la pretensión de validez de la afirmación” (CI 315). Ou em outras palavras: a verdade de uma proposição só é passível de exame, fundamentação ou rechaçada em um discurso teórico (CI 317).

Habermas reconhece que embora haja um íntimo parentesco entre a objetividade da experiência e a verdade da proposição constante em afirmações, as condições da objetividade da experiência, passíveis de esclarecimento por uma teoria da constituição de um objeto, não são idênticas às condições de argumentação passíveis de esclarecimento por uma teoria da verdade em que a lógica do discurso é desenvolvida, embora estejam vinculadas através da intersubjetividade linguística (CI 316).

A partir destas reflexões, Habermas considera que o *apriori* da experiência se afigura independente do *apriori* da argumentação, enquanto condições de um discurso possível, mas as teorias científico-experimentais valem-se de ambos, já que teorias são elaboradas e desenvolvidas sob condições de argumentação (CI 318), e que teriam sido as questões da pragmática universal e da teoria da verdade, das quais se ocupou, estimulado pela crítica por parte de seu amigo Apel, levado a teses concorrentes, serem dadas por compatíveis (CI 319).

Ainda no esforço de responder aos seus críticos, Habermas esclarece que a verdade de uma proposição não se afere pela realização de interesses, mas na satisfação argumentativa da pretensão de validade. E foi exatamente para distinguir o problema

da constituição de sentido e o problema de validade que desenvolveu uma teoria consensual da verdade, na qual o “consenso fundamentado discursivamente não se obtém, em modo algum, «en la realización de una acción común», sino bajo las condiciones bien precisas de una situación ideal de habla, es decir, de una comunicación *exonerada* de coerciones de la acción”(CI 328-329).

O posfácio (1973) é uma resposta sucinta e reunida de Habermas aos questionamentos que recebeu desde a década de 1960, mas teve seu apoio significativo nos trabalhos desenvolvidos na década de 1970, especialmente o debate com Luhmann, as Preleções e as Teorias da verdade, os quais colocam em especial lugar o conceito verdade dentro de uma concepção mais ampla de racionalidade. Não se sabe se os eventos como os de 1968, o cenário mundial e o contexto alemão, o período de pesquisa em Nova York, as opções políticas, os interesses, possam ter contribuído para levar Habermas ao distinto movimento metodológico em sua pesquisa a partir de 1970.

Em *A crise de legitimação do capitalismo tardio* (1973), Habermas mantém a perspectiva já usada em outros trabalhos no sentido de buscar com e pela crítica, a descrição e o diagnóstico, no caso desta obra, do capitalismo, da organização racional da sociedade. E também alia a perspectiva mais abstrada desenvolvida a partir dos anos 1970, acerca das linhas gerais de uma teoria da competência comunicativa.

Segundo Pinzani, Habermas percorre via a partir de uma “perspectiva marxista tradicional, passando pela confrontação com Luhmann e com a teoria da racionalização de Weber, até chegar a uma teoria do agir comunicativo” (59). O que me interessa nesta obra é verificar como se dão as associações sobre o tema verdade com os diagnósticos e prognósticos que Habermas faz sobre o capitalismo e/ou as formações/organizações sociais.

Ao analisar as crises no capitalismo liberal e o conceito de contradição dos interesses de classes, refere-se a Hegel e Marx, de

que para estes, os conflitos seriam o lado empírico da contradição lógica. Ressalva, porém, que as profundas estruturas de uma sociedade não são estruturas lógicas em sentido estrito, e que o que poderia justificar falar em “contradições sociais” teria que ser a lógica do uso de conteúdos proposicionais no discurso e na ação, de modo que as relações comunicativas teriam que ser uma pragmática em vez de lógica (CLCT 41). Para Habermas, as oposições dentro de uma teoria da comunicação ou de uma teoria sistêmica provocariam a assunção de uma relação imanente com categorias lógicas, onde a relação de verdade dos problemas de autogoverno existiriam primeiramente para o observador, para os teóricos sociais. Enquanto a relação de verdade dos conflitos de interesse existem efetivamente para os membros sob análise (CLCT 43).

Mas será na Parte 3 do livro que Habermas retomará as **concepções sobre a relação imanente com a verdade**, agora mencionando a vinculação às normas, valores, a partir do que as motivações seriam formadas; e sugere que isso envolve, sob perspectiva ontogenética, que o desenvolvimento motivacional estaria associado ao desenvolvimento da consciência, levando à possíveis reflexões sobre estágios de consciência moral (CLCT 121). De se ressaltar que a referência imanente à verdade já havia sido associada à sociedade, em trabalho anterior (FLS 13). Mas aqui, Habermas indica uma **vinculação da verdade com os estágios de consciência moral dentro de uma lógica do desenvolvimento**, sendo que esta última concepção é tributária à Piaget e Lawrence Kohlberg que Habermas irá desenvolver mais fortemente a partir da segunda metade da década de 1970 e início da década de 1980.

Nesta última parte, Habermas também tenta definir o papel para uma Teoria crítica da sociedade que permita resolver o problema da motivação a emergir do capitalismo tardio. A associação entre **motivação e verdade** seria necessária, e um dos principais propósitos da seção seria a de examinar não apenas os motivos para a existência desta relação, como a sua possibilidade hipotética. As razões de legitimação devem ser encontradas no seio

da sociedade, através da possibilidade de aumento de questões práticas de verdade (Rasmussen 361).

Habermas destaca o lugar do conceito de legitimação na sociologia contemporânea, a fim de demarcar as autoridades legítimas (em sentido weberiano), mas ressalva que a relação da legitimidade em face da verdade, seria controversa, embora já sinalize que é preciso pressupor a relação de verdade sob pena de escassez de sentido, de significação (CLCT 123).

É possível visualizar que a verdade em Habermas nestas obras da década de 1971/1973 pode ser identificada com, ao menos, três posições: 1ª epistemológica, 2ª normativa e 3ª evolutiva. A primeira é marcada no contexto do debate com Luhmann. A segunda encontra-se presente de modo geral em todos os textos, considerando que a verdade está associada a própria vida racional e sua reprodução sociocultural, é uma orientação para a ação racional, enfim verdade e a própria noção de pretensões de validade tem aplicação prática e cumprem uma função normativa. A terceira aparece neste último trabalho sob análise, onde há sugestão da relação entre verdade e estágios evolutivos. Na seção 4 deste Capítulo 3 tentarei retornar a uma visão em retrospectiva de Habermas em relação à verdade.

3 A Teoria discursiva da verdade insere-se no modelo crítico reconstutivo?

Marcos Nobre, em *A Teoria Crítica*, apresenta de modo esquemático dois modelos de Teoria Crítica, a saber: o do livro *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, e o modelo comunicativo de Habermas (37). O modelo de Teoria Crítica, do livro *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, será objeto de crítica por parte de Habermas, e, para tanto, sob muitos aspectos, vale-se do modelo crítico presente em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (Nobre 43). Uma primeira formulação das teses que viriam a ser defendidas no livro *Theorie des Kommunikativen Handelns*

(1981) encontra-se no artigo “Técnica e ciência como ‘ideologia’” (1968); em Habermas, a racionalidade instrumental não deve ser demonizada, mas é preciso impor-lhe freios, pois a racionalidade instrumental convive com outro tipo de racionalidade, denominada comunicativa (Nobre 43). Ainda segundo Nobre e Repa, a partir deste artigo de 1968, Habermas teria dado início a um novo modelo crítico, passando a anunciar a ideia de reconstrução como a mais adequada para orientar sua crítica, de modo que a categoria reconstrução será modulada consoante o momento da obra (17).

Não pretendo retornar aos textos da década de 1960 para analisar o novo modelo crítico, mas algo relativamente mais simples, tentar compreender se os textos de 1973 relacionados à teoria consensual da verdade estão incluídos neste modelo e, se sim, o porquê. É interessante notar que Habermas, também em *Conhecimento e Interesse* (1968), buscou realizar a reconstrução das condições do conhecimento, mas se apercebeu ao menos da falta de clareza sobre a distinção entre reflexão e reconstrução, em 1973, por ocasião do posfácio ao livro que respondeu aos seus críticos, ao sustentar que em 1968 teria faltado a diferenciação precisa entre reconstrução e autoreflexão crítica (CI 333). Na nova introdução de 1971 a *Teoria e prática*, Habermas igualmente admite que até aquele momento não teria feito a distinção referida (TP 56).

É possível apontar alguns sentidos da ideia de reconstrução recorrendo ao próprio Habermas. Em *Conhecimento e Interesse* e no posfácio deste existem alguns sentidos, a saber: a reconstrução de regras; de condições de conhecimento; de condições de possibilidade da linguagem e do discurso; da história e pré-história da espécie humana, de modos de vida, da ciência, do positivismo. Habermas também utiliza da expressão ciências reconstrutivas, para a linguística, para as ciências críticas, para a psicanálise (CI 327).

A ideia de reconstrução no sentido de reconstrução pre-histórica, histórica ou de modos de vida, organizações sociais, etc, parece não encontrar maiores dificuldades de compreensão. Um exemplo de trabalho de Habermas neste sentido é o livro de 1962,

Mudança estrutural. Se vê na própria disposição textual que Habermas promove uma reconstrução da esfera pública burguesa, procedendo sociológica e historicamente (MEEP I), observando as mudanças estruturais no trabalho reconstutivo. Esse não é o sentido de reconstrução que podemos associar à Teoria discursiva da verdade. O que é possível associar à teoria referida é sua pretensão de reconstruir regras, de condições e possibilidades de um discurso, de um consenso racional.

Para meu intento, a fim de tornar mais claro o assunto, valho-me da síntese. Primeiramente, uma concepção condensada dos principais pontos fundamentais da ideia de reconstrução racional metódica, que tomo de Pedersen, que por sua vez resgatou sete pontos de Habermas de 1976 e, ainda, outros três, nos escritos de 1981, 1983 e 1992 (Pedersen 461-466). Depois, tento sucintamente relacionar pontos observáveis da teoria discursiva da verdade de Habermas, conforme Quadro 5.

Quadro 5 – Principais pontos da ideia de reconstrução racional metódica e reflexão sobre a teoria discursiva da verdade.

Reconstrução racional	Teoria discursiva da verdade
1. Indivíduos são socializados através da linguagem. Auxílio do simbólico que dá significação	É uma teoria que tem como <i>medium</i> a linguagem
2. Procura revelar estruturas profundas e um conjunto fundamental de regras	Não lida com estruturas semânticas, mas hipotetiza regras e estruturas comunicativas que visam ao entendimento e resgate das pretensões de validade
3. Desejo de tornar explícito o conhecimento implícito, pré-teórico	Perspectiva obtida pela pragmática universal que é associada à teoria consensual da verdade
4. Visa revelar um saber universal, uma competência universalmente válida	Tem pretensão universalista

5. Posicionamento de que está sendo assumida uma reconstrução	Não está claro se levar em conta apenas o texto principal de 1973
6. Descoberta de competências fundamentais (reconstrução horizontal) e história evolutiva (reconstrução vertical)	Expõe a atitude do participante e associa a uma teoria evolutiva no plano ontogênico (cf. <i>A Crise de legitimação</i>)
7. Análises reconstrutivas são falíveis; descoberta da razão por meio do uso da linguagem, e por esta investigação acesso ao material empírico	Reconhece a falibilidade da teoria e viabiliza o acesso do material empírico por parte da cooperação
8. Reconstrução racional deve ser crítica e ter função teórica	Tem a função teórica e a pretensão crítica
9. Reconstrução racional como atitude, amparada no pluralismo metódico e teórico	Alia diversas concepções teóricas. Está aberta aos pontos de vista do observador, do participante
10. Dado o carácter hipotético de reconstrução racional, a confirmação é dependente de verificação indireta através de outras teorias empíricas.	Pode ser objeto da tentativa de aferição empírica por parte da linguística, da sociologia, da antropologia, do direito

É intuitivo supor que o esforço supra seria desnecessário, já que Habermas adota o modelo reconstrutivo antes do teoria consensual da verdade, e, portanto, deve tê-lo adotado nesta teoria. Aliado a isso, como a teoria já está em um paradigma da comunicação, da intersubjetividade, isso reforçaria esta suposição, porém não passaria de uma suposição, daí a insistência nesta via, que visa argumentativamente expor e testar a concepção que se hipotetiza. Mas também é preciso admitir que isso não seria nenhuma prova de fogo, ou seja, submeter o criador e sua criatura às regras criadas por aquele.

Não constam dos textos da teoria discursiva da verdade, publicados em 1971 (*Preleções*) e 1973 (*Teorias da verdade*, que teria sido escrito em 1972), a clareza conceitual de que esse método da reconstrução estaria sendo aplicado. Tal como já sinalizado é no

posfácio de *Conhecimento e interesse* (1973) que Habermas admite ter faltado “diferenciación entre reconstrucción y autorreflexión en el sentido de crítica” (CI 333). No entanto, em *Teorias da verdade* (que possivelmente é anterior ao posfácio) é possível observar que Habermas, ao aprofundar a concepção sobre a “situação ideal de fala” e analisar a forma do discurso teórico, associa-os explicitamente a uma reconstrução do progresso cognitivo (VT 225). O que se vê dos textos de 1971 e 1973 é exatamente a tentativa “epistemológica de reconstruir as competências cognitivas” (CI 302). Devemos nos lembrar de que, no posfácio de *Conhecimento e Interesse*, Habermas menciona expressamente, no ensaio sobre as teorias da verdade, as propriedades formais da situação ideal de fala e as estruturas da comunicação que tornam possível a argumentação e o discurso (CI 312). Não é sem motivo que Habermas, no texto original de 1973, já observara que talvez fosse melhor substituir a expressão até então adotada de teoria “consensual da verdade” (como constou de LSC, FLS e TV) por uma “teoria discursiva” (VT 211).

Parece não haver dúvidas de que a teoria discursiva da verdade insere-se no modelo crítico reconstrutivo. São as próprias condições formais do discurso (a lógica do discurso), **no qual a verdade é um dos pressupostos**, que a reconstrução racional opera, visando ao resgate dos esquemas cognitivos. A reconstrução acaba por ir além das condições de possibilidade da linguagem e do discurso, para viabilizar o entendimento. Acaba por tocar as condições do conhecimento possível, os processos de aprendizado coletivo, os níveis de consciência moral mais elevados.

4 Breve visão geral em retrospectiva

O tema verdade em Habermas, já está diretamente presente, pelo menos, desde o ensaio *Jaspers e as formas da verdade* (1958). Aqui Habermas ainda se coloca como um comentador de Jaspers.

Antes disso, em 1954 já havia comentado de maneira muito suscinta concepções de verdade em Stirner, Sartre e Kierkegaard.

Mas será em *Mudança estrutural* (1962) que Habermas irá colocar o tema verdade de modo difuso na análise que faz sobre a transformação da esfera pública. Por assim dizer, Habermas reconstrói a pré-história da opinião pública, e a verdade faz parte disso, de modo indissociável, imanente. Não há reflexões explícitas sobre o conceito de verdade, mas sim da história da opinião pública, embora a ideia de verdade esteja implícito naquela. Em outras palavras, Habermas não reflete sobre a verdade, mas sobre categoria que contém a ideia de verdade. Talvez se possa nominar essa fase como uma fase histórica ou cultural, mas de certa forma realista sobre a verdade.

Por ocasião da polêmica sobre o positivismo, a ideia de verdade ganha contornos epistemológicos. Verdade está associada à crítica do positivismo, sendo que esta última posição filosófica tem sua busca centrada na certeza (esta mesma crítica Adorno já obetará à Popper, como se viu aqui). Em 1963, nos textos *Teoria e prática e Técnica Ciência como Ideologia*, a ideia de comunicação e democracia surge, o que se pode dizer de um germe normativo em relação à ideia de verdade. Por ocasião de *Conhecimento e interesse* (1968), a epistemologia mantém o foco.

A partir de 1970, com esboço de uma teoria da competência comunicativa, a ideia sobre verdade ganha maiores contornos normativos, mas a gênese disso parece estar no livro de 1962, *Mudança estrutural*. A verdade enquanto norma que orienta nossas práticas já está contida em alguma medida nas análises que Habermas empreende sobre a transformação da esfera pública, mas de fato é da década de 1970 que a verdade, é colocada junto ao discurso e como parte da racionalidade, na perspectiva reconstrutiva, como norma.

- A verdade está enraizada na forma de vida do ser humano, dirá Habermas em 1976(RMH 269-270). Mas, antes de 1973, Habermas já havia reconhecido a relação imanente da sociedade

com a verdade, e que esta (a verdade) é paradigma de todas as pretensões de validade.

No Quadro 6, tento expor o movimento de Habermas em relação ao tema verdade. Distinguirei as posições mais fortemente relacionadas à verdade, tendo como referência cada uma das obras analisadas ou conjunto de trabalhos. É um esboço que falta detalhamento e maior precisão.

Quadro 6 - Os trabalhos de Habermas e as posições relacionadas à verdade

Trabalhos	Posições
AG (1952); Sobre Jaspers (1954)	Histórica (filosofia)
MEEP (1962)	Histórica (cultural)
TP, CI (1963)	Epistemológica
FLS (1971)	Normativa
Debate Luhmann (1971)	Epistemológica, Normativa
TV, Posfácio CI e CLCT	Normativa, Epistemológica, Evolucionária

Para além de identificar as posições relacionadas à verdade, gostaria de destacar que a verdade em Habermas e o movimento deste autor, também pode ser compreendido como pressuposto para acedência a uma teoria da democracia. O déficit democrático da teoria marxista pode ter levado Habermas a este movimento. Para a práxis discursiva que viabiliza a democracia, foi preciso resgatar as condições para o entendimento racional, e a ideia de verdade e normatividade são indissociáveis.

Considerações finais

À guisa de considerações finais, apresenta-se uma breve síntese dos resultados da pesquisa

- a) Os estudos preliminares, tanto de natureza biográfica do autor como aqueles relacionados às tradições, conceitos filosóficos e autores contemporâneos ou que precederam o autor objeto do estudo, mostram-se úteis no registro de informações, que podem tornar as reflexões seguintes mais precisas: a noção de intersubjetividade na filosofia hegeliana; as categorias de crítica e de emancipação, a partir de Marx; a tematização, por Adorno e Horkheimer, sobre os problemas em relação à racionalidade (pessimismo em face da capacidade da razão) e a comunicação, aliada à experiência Nazista e do pós-guerra, com a democratização. Esses fatores tiveram influência no itinerário intelectual de Habermas e reforçam a busca pela compreensão de aspectos essenciais, tanto conceituais-teóricos como histórico-sociais.
- b) A *Filosofia Real* e a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, por conterem elementos da tradição da filosofia da subjetividade e, também, de condições de esclarecimento sobre a intersubjetividade, aliado às análises que Habermas empreende sobre o tema em *Técnica e ciência como ideologia*, despontam como elementos que podem ajudar na leitura do próprio Habermas, considerando o papel do paradigma da

intersubjetividade na própria construção da teoria discursiva da verdade.

- c) A associação feita entre intersubjetividade e verdade, que teria sido formulada originalmente pelo pragmatismo americano (Peirce, 1839-1914), é uma via importante na compreensão da verdade em Habermas, embora haja outras concepções relacionadas à intersubjetividade igualmente importantes. Em Kant, parece que essa associação, talvez inconsciente, como consta do trecho da *Crítica da razão pura* (1771), foi referida por Habermas, em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962).
- d) Existe um elo entre Adorno e Horkheimer e Habermas, e os trabalhos dos dois primeiros poderia ter sido uma via para Habermas, seja em relação à linguagem/comunicação, seja em relação à verdade, mas isso foi desconsiderado pelo próprio Habermas.
- e) Foi possível encontrar não apenas vestígios da categoria “verdade”, mas a associação desta à ideia de comunicação, de intersubjetividade e à democracia em Habermas, muito antes dos textos da década de 1970. Em 1954 Habermas olha com interesse a possível afinidade da concepção de verdade em Stirner e Sartre, em comparação a uma verdade interior, como em Kierkegaard. Nos primeiros, a verdade seria também interior, mas feita com o outro ou objeto de interação com o outro. Em 1958, Habermas esboça análise de *Jaspers e as figuras da verdade*. Foram confirmados, em Jaspers (conferência de 1950), elementos conceituais muito próximos aos que se verão em Habermas, a partir da década de 1970, que envolvem razão, comunicação ilimitada, relação verdade-comunicação e a busca “em comum com o outro”, passível de um cotejamento mais preciso entre os autores.

- f) No mínimo, desde 1962-1963, com *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) e *Política científica e opinião pública* (1963), aparecem relacionadas as categorias verdade, comunicação e democracia.
- g) A análise parcial das obras de 1954-1971 remete à conclusão de tratar-se de precedentes que contém tematizações importantes que conduzem o autor a sua teoria da verdade.
- h) As pesquisas de Habermas relacionadas ao estatuto epistemológico, a partir da participação de Habermas na chamada polêmica do positivismo, possibilitam a crítica da concepção positivista da limitação da ideia de verdade e da prevalência da ideia de certeza em detrimento da verdade. Isso se estende desde os textos da década de 1960 até o debate com Luhmann em 1971.
- i) Em 1971, Habermas, no debate com Luhmann, incluso em questões relacionadas a categoria verdade, retoma o conceito de discurso no sentido de visar à busca cooperativa da verdade, rejeitando a orientação pelo êxito (eficiência). Assim igualmente aprofunda a ideia sobre a situação ideal de fala, que permite progredir na sua concepção sobre a verdade. Ainda em 1971 com as *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia*, Habermas avança na formulação da teoria consensual da verdade, com a concepção sobre as classes de pretensão de validade.
- j) Somente em 1973, Habermas publicará o texto *Teorias da verdade*, onde com maior riqueza conceitual e força argumentativa, irá precisar o objeto de uma teoria consensual da verdade e definir a amplitude desta teoria, que não se limita à verdade de afirmações, mas engloba esta e as pretensões de validade, que retoma do trabalho anterior de 1971. Neste ensaio, Habermas afirma que as classes de

pretensão de validade constituem uma coesão a qual podemos chamar por racionalidade (*Vernünftigkeit*).

- k) O texto publicado em 1973, *Teoria da verdade*, é complementado por outros dois: o posfácio de *Conhecimento e Interesse*, em que Habermas problematiza a necessidade de uma alteração do conceito de transcendental, e associa de maneira mais clara o desenvolvimento da teoria da verdade de acordo com a concepção de uma pragmática universal; a *Crise de legitimação no capitalismo tardio*, em que retoma a questão da relação imanente com a verdade, associando-a ao indivíduo e seu desenvolvimento, em base ontogenética.

A virada linguística e reconstrutiva que acometeu Habermas talvez tenha afetado sua concepção sobre a verdade e seu papel em sua arquitetura teórica. No entanto, o tema verdade o acompanha “ab ovo”, ao menos desde sua tese de doutoramento e, possivelmente, tenha surgido como questão filosófica a partir do contexto histórico e social.

Referências

- ADORNO, Theodor W. et al. **La disputa del positivismo em la sociologia alemana**. Trad. Jacobo Munõz. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1973.
- ABROMEIT, John. **Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School**. New York: Cambridge University Press, 2011. APEL, Karl-Otto. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.
- BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. Modernidade e o novo lugar da filosofia: a idéia de reconstrução em Habermas. **Mediações – Revista de Ciências Sociais Londrina**, v. 10, n.1, p. 185-200, 2005.
- _____. **Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas**. 2008. Tese (Doutorado em filosofia) – UNICAMP, Campinas.
- BOWIE, Andrew. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Ed. Edward N. Zalta. 2010. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/>>. Acesso em: 10 nov. 2013.
- BOYTE, Harry C. *The pragmatic ends of popular politics*. In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996. p. 340-355.
- CENCI, Elve Miguel. A leitura habermasiana do direito internacional contemporâneo à luz do projeto Kantiano de Paz Perpétua. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José Geraldo A.B. (Org.). **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária Unesp, 2008. p. 27-40.
- CRÉAU, Anne. **Kommunikative Vernunft als „entmysti-fiziertes Schicksal“: Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas**. Frankfurt: Verlag Anton Hain, 1991.
- CORCHIA, Luca. **Jürgen Habermas: A Bibliography Works and Studies (1952-2010)**. Pisa: Edizione Il Campano, 2010.

DOURANAMIS, Demetrios. **Mapping Habermas: a bibliography of primary literature 1952-1995**. Sydney: Editon Eurotext, 1995. Disponível em: <http://www.swif.uniba.it>. Acesso em: 10 nov. 2013.

FERRATER-MORA, José. **Dicionário de filosofia, Volume 1**. Editora Loyola, 2000. Impresso.

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

GÖRTZEN, René; GELDER, Frederik van. Jürgen Habermas: The Complete Oeuvre. A bibliography of primary literature, translations and reviews. *Human Studies*, v. 2, n.4, p. 283-300, out. 1979.

HABERMAS, Jürgen; FRIEDEBURG, Ludwig von; OEHLER, Christoph; WELTZ, Friedrich. **Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten**. Berlin: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1961.

HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

HABERMAS, Jürgen. **Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken**. 1954. Tese (Doutorado em filosofia) – Universidade de Bonn, Bonn, Alemanha.

_____. On systematically distorted communication. *Inquiry*, 13, p. 205-218, 1970.

_____. Towards a theory of communicative competence. *Inquiry*, 13, p. 360-375, 1970.

_____. Wahrheitstheorien. In: FAHRENBACH, Helmut. **Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz Zum 60. Geburtstag**. Pfullinge: Verlag Günther Neske, 1973. p. 211-265.

_____. **Habermas: sociologia**. Trad. Bárbara Freitag e S.P. Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

- _____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio.** Trad. Vamireh Chacon.M. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- _____. **Kleine Politische Schriften I-IV.** Frankfurt: Suhrkamp,1981.
- _____. **Philosophical-Political Profiles.** Trad. Frederck G. Lawrence. Massachusetts: The MIT Press, 1983.
- _____. **Mudança estrutural da esfera pública.** Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. **Conhecimento e interesse.** Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- _____. **Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos.** Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Escritos sobre moralidad y eticidad.** Trad. Manuel Jiménez Pedondo. Barcelona: Ediciones Paidó, 1991. Impreso.
- _____. **La reconstrucción del materialismo histórico.** Trad. Jaime Muñiz e Ramón Cotarelo. Madrid: Taurus, 1992.
- _____. **Racionalidade e comunicação.** Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70 Lda., 1996.
- _____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.
- _____. **Técnica e ciência como ideologia.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. **Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidade de la acción y racionalización social.** Madrid: Taurus, 1999.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Trad. Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- _____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** 2ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **Teoría de la acción comunicativa, II.** Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2003. Impreso.
- _____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos.** Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe, Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. **Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de La vida pública.** 9ª Tiragem. Trad. Antonio Doménech. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 2006.
- _____. **A ética da discussão e a questão da verdade.** 2ª Ed. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. **Teoria y praxis: estudios de filosofía social.** 5ª Ed. Trad. Salvador Mas Torres e Carlos Moya Espí. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- _____. **La lógica de las ciencias sociales.** Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.
- _____. **Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Philosophische Texte - Studienausgabe, Band 1.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.
- _____. **Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte - Studienausgabe, Band 2.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.
- _____. **Fundamentação linguística da sociologia. Vol. I.** Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70 Lda, 2010.
- _____. **Teoria da racionalidade e Teoria da linguagem. Vol. II.** Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70 Lda, 2010.
- HEGEL, Georg W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito. Parte I.** Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HIGH, Dallas M. **Language, persons, and belief. Studies in Wittgenstein´s.** New York: Oxford University Press, 1967.

HORKEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialectic of Enlightenment.** Trad. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HORKEIMER, Max. **Eclipse da razão.** Trad. Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

_____. **Teoria crítica: uma documentação.** Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade.** Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

INGRAM, David. **Habermas and the Dialectic of Reason.** New Haven: Yale University Press, 1987.

JASPERS, Karl. **Von der Wahrheit.** Munique: Piper e Co Verlag, 1947.

_____. **Razão e anti-razão e nosso tempo.** Trad. Álvaro Vieira Pinto. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1958.

_____. **Psicopatologia geral.** São Paulo: Atheneu, 2003.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder.** 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

KANT, Immanuel. **Kritik der Reinen Vernunft.** Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919.

_____. **Crítica da razão pura.** 5 ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Caouste Gulbenkian, 2001.

KIRKHAM, Richard L. **Theories of Truth: a Critical Introduction.** Cambridge: MIT Press, 1995.

LYNCH, Michael. **The Nature of Truth: classic and contemporary perspectives.** Cambridge: MIT Press, 2001.

MARTINS, Clélia Aparecida; POKER, José Geraldo A.B. **O pensamento de Habermas em questão.** Marília: Oficina Universitária UNESP, 2008.

MEDIDA, José. WOOD, David. **Truth: Engagements Across Philosophical Traditions**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. **Habermas: Leben, Werk, Wirkung**. Franckfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. **Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana** (Org.). Campinas: Papirus, 2012.

OUTHWAITE, William. **Habermas: A Critical Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2009.

PEIRCE, Charles. S. **The Collected Papers of Charles S. Peirce**. Vols. I-VI. Ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935.

_____. **The Collected Papers of Charles S. Peirce**. Vols. VII-VIII. Ed. Arthur W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

RASMUSSEN, David M. Advanced Capitalism and Social Theory: Habermas On the Problem of Legitimation. **Philosophy e Social Criticism**, p. 349-366, 1976.

RIBEIRO DE MENEZES COSTA, Danilo V.C. **A Estrutura lógica do reconhecimento na ciência da lógida de Hegel**. 2012. Tese (Doutorado em filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS.

SARTRE, Jean-Paul. **Verdad y existencia**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.

SPECTER, Matthew. **Habermas: na intelectual biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

STIRNER, Max. **O Único e a sua propriedade**. Trad. João Barrenro. Lisboa: Guide Artes Gráficas, 2004.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. **A pragmática universal: verdade e ética em Habermas**. 1992. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - UFRS, Pelotas.

_____. O acesso comunicativo ao ponto de vista moral. *Síntese Nova Fase*, v. 25 n. 83, p. 509-526, 1998

_____. **Razão em consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2ª Ed. Ver. Ampl. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2005.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. 2 ed. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

WINFIELD, Richard Dien. Self-Consciousness and Intersubjectivity. **The Review of Metaphysics**, vol. 59, n. 4, p.757-779, jun. 2006.

ZUIDERVAART, Lambert. **Adorno's Aesthetic Theory: the redemption of illusion**. Cambridge: MIT Press, 1991.

_____. Truth Matters: Heidegger and Horkheimer in Dialectical Disclosure. **Telos**, 145, p. 131-160, 2008.

_____. How Not to Be an Anti-Realist: Habermas, Truth, and Justification. **Philosophia Reformata**, 77, p.1-18, 2012.

ZUIDERVAART, Lambert et al. **Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion**. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2014.

Apêndice

Apêndice A - Resumo cronológico: Habermas e sociedade

- 1923 - Lukács publica *História e consciência de classe*
- 1929 - Nascimento de Habermas
- 1933 - Hitler toma o poder na Alemanha
- 1935 - *On the Problem of Truth* (Horkheimer)
- 1936 - Guerra civil na Espanha
- 1937 - *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (Horkheimer)
- 1939 - Habermas ingressa com 10 anos para a Juventude Hitlerista e durante a Guerra ministra curso de primeiros socorros
- 1941 - *The end of reason* (Horkheimer)
- 1945 - A Alemanha nazista é capitulada (maio). Detonadas bombas nucleares em Hiroshima e Nagasaki (agosto)
 - Habermas (aos 16 anos) retorna à escola e acompanha pelo rádio os processos do Tribunal de Nuremberg
- 1947 - *Eclipse da razão* (Horkheimer)
 - *Dialética do esclarecimento* (Horkheimer e Adorno)
 - *Von der Wahrheit* (Jaspers)
- 1949-1954 - Estudos em Göttingen, Bonn e Zurique (Habermas)
- 1951 - *As origens do totalitarismo* (Arendt)
- 1952 - O Tribunal Constitucional Federal Alemão declarou a dissolução e a inconstitucionalidade do partido neo-nazista(o mesmo ocorreu em 1956, com o Partido Comunista)
- 1953 - *Philosophical Investigations* (Wittgenstein)
- 1954 - Doutorado com a tese em Schelling (Habermas)

1955-1975 - Guerra do Vietnã

1958 - *A condição humana* (Arendt)

1956-1959 - Permanência no Instituto de Pesquisa Social (Habermas)

1957 - Jaspers recebe o Prêmio da Paz concedido pelo Comércio Livreiro Alemão, com apresentação de Hannah Arendt

- Decisão da NATO-OTAN, na qual a Alemanha Ocidental havia se tornado membro em 1955, de municiar esta última com armas nucleares

1958 - O parlamento alemão ratifica a decisão da NATO, Habermas participa de campanha e escreve artigo a favor de um plebiscito

- Tribunal Constitucional Federal Alemão declara que o plebiscito é incompatível com um governo parlamentar

- Caso Lüth-Harlan. Tribunal Constitucional Alemão. Dano privado indenizável *versus* direito de expressão

- *Razão e Anti-razão em nosso tempo* (Jaspers), em que renomeia a expressão “filosofia da razão” ao invés do termo “filosofia da Existência”

1960 - *Verdade e método* (Gadamer)

1961 - Torna-se professor em Heidelberg (Habermas)

- Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia em Tübingen

1962 - *Quando dizer é fazer* (J.L. Austin)

- *Mudança estrutural na esfera pública* (Habermas)

1963 - *Técnica e ciência como ideologia* (Habermas)

- *Teoria e prática* (Habermas)

- *Eichmann em Jerusalém* (Arendt)

1964 - Catedrático na Universidade de Franckfurt (Habermas)

- *On-Dimensional Man* (Marcuse)

1966 - *Dialética negativa* (Adorno)

1967 - Protestos contra visita do Shah do Irã a Berlin. Estudante é morto (Benno Ohnesorg), estando associado aos eventos e protestos de 1968

- *Sobre a lógica das ciências sociais* (Habermas)

- *Truth and Politics (in The New Yorker)*(Arendt)
- 1968 - Regulamentação do Estado de Emergência na Alemanha, embora não tenha sido colocada em prática
 - *New School for Social Research* de N.York (Habermas)
 - *Conhecimento e Interesse* (Habermas)
- 1969 - Morre Adorno
- 1970 - *Towards a Theory of Communicative Competence* (Habermas)
- 1971 - *Christian Gauss Lectures* em Princeton (Habermas)
 - Direção do Instituto Max Planck (Habermas)
 - *Perfis filosóficos e políticos* (Habermas)
- 1972-1973 - *Teorias da verdade* (Habermas)
 - *Crises da República* (Arendt), contendo o texto *A Mentira na Política*
 - *Considerações sobre os documentos do Pentágono*
- 1973 - Posfácio de *Conhecimento e Interesse, Legitimação do capitalismo tardio* (Habermas)

Apêndice B - Literatura secundária sobre teoria discursiva da Verdade e comentários ao texto Teorias da Verdade

FERRARA, Alessandro. A critique of Habermas's Consensus Theory of Truth. **Philosophy and Social Criticism** 13, p. 39-67, 1987.

FULTNER, Barbara. The redemption of truth: Idealization, accepstability and fabilism in habermas'theory of meaning. **International Journal of Philosophical Studies**, Vol. 4, p. 233-251, 1996.

HESSE, Mary. Habermas's Consensus Theory of Truth. **Revolution and reconstructions in the Philosophy of Sscience**. Brighton/Sussex: Harverstes Press, p. 135-164, 1980.

SAIEDI, Nader. **Theories of Truth, Value, and Rationality in Lukács, Althusser, and Habermas**. Dissertation, ProQuest UMI Dissertations Publishing, 1983.

SWINDAL, James. **Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth**. New York: Fordham University Press, 1999.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. **A pragmática universal: verdade e ética em Habermas**. 1992. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - UFRS, Pelotas.