



FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

# DE PEIRCE A HABERMAS

ANTÓNIO MARTINS

SEPARATA DE *BIBLOS* • LV • COIMBRA

MISCELÂNEA EM HONRA DE SÍLVIO LIMA

## DE PEIRCE A HABERMAS

### SOBRE A(S) TEORIA(S) INTERSUBJECTIVA(S) DA VERDADE

Em certo sentido, poderíamos considerar a filosofia contemporânea mais recente como uma ampla reflexão divergente sobre a verdade. O lugar privilegiado que ocupa em qualquer filosofia digna desse nome o pensar a verdade é por demais evidente para ser necessário salientá-lo. Talvez seja difícil encontrar um conceito que ocupe lugar tão central na tradição filosófica e que seja simultaneamente tão indefinido como o conceito de verdade. Os aspectos terminológicos que estão, em grande parte, na origem dessa indefinição, estão muito condicionados pela origem histórica deste conceito<sup>1</sup>. A história do conceito de verdade poder-se-ia delinear, em linhas muito gerais, como a história da diferenciação dos momentos de verdade e objectivação de um destes momentos, por um lado, e da tentativa de recuperar a unidade destes momentos no sentido do «autêntico» conceito de verdade. Uma das linhas de desenvolvimento conduziu a uma identificação progressiva de verdade, certeza e vontade, e a outra a uma redução progressiva do conceito de verdade à dimensão lógico-formal e lógico-linguística. As teorias da verdade propostas no decurso da história da filosofia podem-se reduzir a uma explicação do sentido de verdade (definicionais) ou a uma precisão dos critérios com que devemos poder julgar quando é que estamos perante uma afirmação, enunciado ... verdadeiros (cri-

---

<sup>1</sup> Sobre o desenvolvimento histórico do conceito de verdade ver W. Luther, «Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit: Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischem Denken», *Archiv für Begriffsgeschichte* 10 (1966) I-240. Segundo W. Luther o conceito grego de verdade, sobretudo em Platão e Aristóteles, não é integrável na fórmula da *adaequatio* que se tornou clássica a partir de Tomás de Aquino; poderá talvez ser considerado como preparação daquela fórmula. A mudança decisiva de perspectiva dá-se com a hegemonia da cultura latina no ocidente. A tradução do conceito aristotélico *κατάφασις* por *affirmatio* e *ἀπόφασις* por *negatio* — dois conceitos latinos com grande afinidade com a esfera do *Judicium* — foi o passo decisivo no sentido da deslocação da compreensão de verdade da fala apofântica para a esfera do juízo.

teriológicas). Embora a explicação do sentido de verdade esteja sempre presente, pelo menos implicitamente, em todas as teorias da verdade, podemos dizer que a partir da definição semântica de verdade nas linguagens formais de Tarski<sup>2</sup> e das tentativas posteriores de Davidson e outros de definir o significado do predicado *verdadeiro* também no domínio das línguas históricas com a ajuda da utilização de modelos teóricos, na maior parte dos trabalhos sobre o conceito de verdade predomina a busca de critérios de verdade. Toda esta reflexão no campo do empirismo lógico e seus sucedâneos está ainda polarizada pelo conceito de verdade como *adaequatio*<sup>3</sup>. Recentemente, N. Rescher e J. Habermas apresentaram dois esboços com certo grau de sistematização e originalidade em que, cada um deles, procura oferecer a alternativa adequada à teoria clássica da verdade e às suas variantes contemporâneas<sup>4</sup>. É do esboço de Habermas que nos ocuparemos neste trabalho.

Seria importante enquadrar crítica e sistematicamente a reflexão contemporânea sobre a verdade, mas o âmbito e objectivo do nosso trabalho é mais limitado e modesto. Trata-se aqui apenas de um tipo de teoria da verdade que caracterizamos por intersubjectiva e propomo-nos, de imediato, interpretar, compreender o que ela nos diz ou pode dizer sobre a verdade. Daí o carácter predominantemente «expositivo» e provisório das linhas que se seguem, etapa que consideramos necessária em ordem a uma ulterior reflexão verdadeiramente crítica. A intenção declarada da teoria intersubjectiva da verdade é libertar a terceira componente da semiótica clássica — a pragmática — de uma compreensão psicologista e integrá-la numa reflexão transcendente sobre a linguagem. A dimensão fundamental desta teoria é a da intersubjectividade linguística. Acresce que a reflexão no domí-

<sup>2</sup> A. Tarski, «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen» (trad. do orig. polaco, 1933), *Studia philosophica* I (1935) 261-405; *Idem*, «The semantic conception of truth», *Phil. a. Phen. Res.* IV (1944) 341-375.

<sup>3</sup> Trata-se, em última análise, de reconstruções semânticas, reformulações da fórmula clássica da *adaequatio*. A reflexão marxista, na sua generalidade, move-se também dentro deste quadro de referência embora parta de pressupostos diferentes. Ver, entre outros, A. Schaff, *Theorie der Wahrheit. Versuch einer marxistischer Analyse* (Wien, Europa Verlag, 1971) e L. Kreiser, «Eine Präzision der marxistisch-leninistischen Wahrheitskonzeption», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 16 (1968) 180-191.

<sup>4</sup> N. Rescher, *The coherence theory of truth* (Oxford, 1973); J. Habermas, «Wahrheitstheorien», in *Wirklichkeit und Reflexion*. W. Schulz zum 60. Geburtstag (Pfullingen, 1973) 211-265 que passaremos a citar neste trabalho pela sigla *WT*.

nio da teoria intersubjectiva da verdade está ainda em pleno curso e a atravessar um processo de transformação rápida. Daí o carácter necessariamente provisório deste trabalho e que tenhamos limitado a nossa exposição a Ch. S. Peirce — como ponto de referência fundamental, já que foi ele o primeiro a ligar o conceito de intersubjectividade à ideia de uma semiótica universal — e a J. Habermas, por ser até hoje, talvez, o único que formulou de forma relativamente precisa e sistemática uma teoria intersubjectiva da verdade.

Não analisamos, neste contexto, a teoria dialógica ou construtivista da verdade da chamada escola de Erlangen<sup>5</sup> porque, para além de factores circunstanciais que limitaram a nossa investigação, nos parece que ela não deve ser necessariamente integrada numa análise provisória e parcial como a nossa. Se se tratasse de uma análise global das teorias contemporâneas da verdade, então teríamos que a integrar no conjunto das teorias intersubjectivas da verdade, apesar das diferenças que a separam do ponto de partida, quer de Peirce, quer de Habermas. A teoria dialógica da verdade, para além de permanecer no limiar de uma teoria da verdade — ao nível da explicação genético-didáctica da inteligibilidade das expressões linguísticas — está influenciada por tendências de pensamento diferentes, sobretudo pelo programa de uma auto-fundamentação radical da filosofia (H. Dingler) e pela lógica de tipo intuicionista e construtivista (Gentzen, Brouwer).

Assim, a nossa análise limita-se, praticamente, à exposição da teoria discursiva consensual da verdade de Habermas, depois de uma breve referência a Ch. S. Peirce.

## 1. A DEFINIÇÃO DE VERDADE EM PEIRCE

É evidente que Peirce não nos deixou uma teoria da verdade em sentido estrito. Tem, no entanto, interesse referir a sua definição de verdade, por indefinida e até confusa que possa parecer, porque ela constitui uma viragem relativamente à teoria clássica da verdade e uma antecipação do quadro de referência intersubjectivo em que se vai desenvolver, entre outros, o ponto de partida de Habermas a que adiante nos referiremos.

---

<sup>5</sup> Estamos a referir-nos principalmente ao cap. IV de W. Kamlah-P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens* (Manheim, 1967) e ao ensaio de K. Lorenz, «Der dialogische Wahrheitsbegriff», *Neue Hefte für Philosophie*, H. 2/3 (1972) 111-123.

Como ponto de partida desta breve análise da definição de verdade em Peirce tomaremos o célebre ensaio de 1877, *The Fixation of Belief*<sup>6</sup>. Este ensaio, bem como outro não menos célebre *How to make our ideas clear*<sup>7</sup>, publicado um ano depois do primeiro, constituem o ponto de referência fundamental para a interpretação da obra de Peirce. O artigo sobre «A fixação de uma convicção»<sup>8</sup> marca uma nova orientação da teoria da investigação de Peirce. Embora seja tido por alguns autores como um dos trabalhos mais confusos e menos satisfatórios de Peirce, a verdade é que mesmo esses autores reconhecem a importância fulcral destes ensaios no conjunto da obra de Peirce. Estas apreciações assentam em grande parte na tensão aparentemente inconciliável entre duas linhas de pensamento do ensaio em questão. A problemática que aqui nos surge leva directamente à discussão mais tarde desencadeada por W. James sobre o conceito de verdade<sup>9</sup>. Na primeira parte do ensaio, depois de ter introduzido a sua teoria da dúvida-convicção, inspirada em Bain, ao determinar o objectivo da investigação ('inquiry') escreve Peirce:

«A irritação da dúvida é o único motivo imediato da luta para atingir a convicção. .... Com a dúvida, portanto, começa a luta e termina quando cessa a dúvida. Por consequência, o único objectivo da investigação é o estabelecimento de uma opinião. .... porque logo que se alcance uma convicção firme ficamos inteiramente satisfeitos quer a convicção seja verdadeira quer seja falsa. .... O máximo que se pode admitir é que procuramos uma convicção que *julgamos* ser verdadeira. Mas nós julgamos que todas as nossas convicções são verdadeiras e, de facto, dizer isto é pura tautologia»<sup>10</sup>.

Esta passagem parece apontar para a teoria da verdade, mais tarde defendida por W. James, segundo a qual o verdadeiro deveria

<sup>6</sup> Publicado pela primeira vez em *Popular Science Monthly* 12 (1877) 1-15 e que aqui citaremos de acordo com o texto dos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. I-VI ed. by Ch. Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1931-5). Será sempre este o texto utilizado a que passaremos a referir-nos, como é habitual, pela sigla *CP*, volume e parágrafo. O mesmo se diga dos outros dois volumes de escritos de Peirce em que nos serviremos da edição dos *Collected Papers*, vols. VII-VIII ed. by A. W. Burks, Harvard Univ. Press, 1958. A tradução dos textos de Peirce citados no texto é nossa.

<sup>7</sup> *CP*, 5.388-410.

<sup>8</sup> Optamos por este termo para traduzir «belief» no que, aliás, seguimos a tradução alemã mais corrente dos textos de Peirce que o traduz por «Ueberzeugung».

<sup>9</sup> W. James, *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* (N. York/London, Longmans, 1907) e *The Meaning of Truth, A sequel to «Pragmatism»* (N. York/London, Longmans, 1909).

<sup>10</sup> *CP*, 5.375.

coincidir com o satisfatório ('satisfying'), com o útil em cada situação concreta<sup>11</sup>. Porém, na parte final do ensaio, escreve Peirce:

«...o método deve ser tal que a conclusão última de cada homem será a mesma<sup>12</sup>. Tal é o método da ciência. A sua hipótese fundamental, reformulada em linguagem mais familiar, é esta: há coisas reais cujos caracteres são inteiramente independentes das nossas opiniões sobre elas; aquelas realidades afectam os nossos sentidos de acordo com leis regulares e, embora as nossas sensações sejam tão diferentes quanto o são as nossas relações aos objectos, contudo, aproveitando as leis da percepção, podemos descobrir pela argumentação como são real e verdadeiramente as coisas; e qualquer homem, se tiver experiência suficiente e pensar o suficiente sobre isso, será levado à conclusão verdadeira.»<sup>13</sup>

Este texto dá-nos a definição de verdade que corresponde exactamente à definição crítica de realidade de 1868 e 1871. Correspondência que nos surge expressamente no ensaio *Como clarificar as nossas ideias*, onde a definição de verdade é deduzível da «máxima pragmática»:

«Esta grande esperança é encarnada na concepção de verdade e realidade. A opinião que está destinada a ser finalmente aceite ('agreed') por todos os que

---

<sup>11</sup> Por volta de 1906 Peirce escreveu um manuscrito intitulado «Reflections upon pluralistic pragmatism and upon cenopythagorean pragmaticism» em que desenvolve algumas considerações sobre verdade e satisfação e faz referência a «The fixation of belief» e à passagem que acabamos de citar no texto. Ai podemos ler: «As to this doctrine, if it is meant that True and satisfactory are synonyms it strikes me that it is not so much a doctrine of philosophy as it is a new contribution to English lexicography. But it seems plain that the formula does express a doctrine of philosophy, although quite vaguely; so that the assertion does not concern two words of our language but, attaching some other *meaning* to the True, makes it to be *coextensive* with the satisfactory in cognition» (CP, 5.555 e 556). E mais adiante continua: «It is equally indispensable to ascertain what is meant by satisfactory; but this is by no means so easy» (CP, 5.558). Depois de refutar qualquer tipo de interpretação hedonista do termo 'satisfactory' escreve: «It is, however, no doubt true that men act, especially in the action of inquiry, *as if* their sole purpose were to produce a certain state of feeling, in the sense that when that state of feeling is attained, there is no further effort. It was upon that proposition that I originally based pragmaticism, laying it down in the article that in November 1877 prepared the ground for my argument for the pragmaticist doctrine .... In the case of inquiry, I called this state of feeling «firm belief», and said «as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false», and went on to show how the action of experience consequently was to create the conception of real truth» (CP, 5.563).

<sup>12</sup> No aditamento ao texto feito em 1903, Peirce especifica desta forma o seu pensamento: «or would be the same if inquiry were sufficiently persisted in» CP, 5.384 n.l.

<sup>13</sup> CP, 5.384.

investigam é aquilo que entendemos por verdade e o objecto representado nesta opinião é o real. Esta é a forma como eu explicaria a realidade»<sup>14</sup>.

É por demais evidente que esta noção de verdade pouco tem que ver com a habitualmente chamada definição pragmatista de verdade — mais conhecida na versão de W. James. O seu carácter ideal-normativo não permite qualquer redução da verdade a opiniões fácticas ou a verificações práticas. Pelo contrário, mostra o sentido metodológico daquela ideia de verdade que pretende superar a priori todo o relativismo perspectivista das experiências dos sentidos<sup>15</sup>. Além disso, tem uma função reguladora da investigação: o princípio de convergência que lhe é imanente opõe à relatividade da experiência a força do pensamento discursivo «in the long run».

Aqui poderíamos pôr-nos a questão da aparente tensão entre duas linhas de pensamento no ensaio «The fixation of belief». Na perspectiva que nos interessa neste trabalho, tratar-se-ia de saber como conciliar a definição de verdade como «the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate» e a afirmação — também já referida — de que nós não procuramos a verdade mas apenas uma convicção firme que, aqui e agora, elimine a nossa dúvida e estabilize o nosso comportamento. Não cremos que haja contradição flagrante entre a primeira parte e o final do ensaio<sup>16</sup>. E talvez a resposta esteja

<sup>14</sup> CP, 5.407.

<sup>15</sup> K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975) p. 120.

<sup>16</sup> Neste ponto discordamos de Apel na sua, aliás, magistral interpretação de Peirce (K.-O.-Apel, *op. cit.*, pp. 120-124). Não nos parece que haja manifesta incoerência em Peirce. O princípio do falibilismo a que se refere Apel como primeira chave possível para decifrar o texto de Peirce mas que acaba por não responder às dúvidas de Apel pode, em nossa opinião, dar uma resposta. Mas nem precisamos de recorrer a ele. É certo que Peirce afirma que o homem procura apenas uma convicção firme, satisfatória. Simplesmente o que acontece é que a expressão 'convicção firme' não tem um sentido unívoco. Mais, Peirce estabelece uma verdadeira hierarquia de convicções firmes, hierarquia em que está implícito um juízo de valor. A prová-lo, além de uma leitura atenta do texto em causa está o texto a que já nos referimos em nota anterior (*vide supra* n. 11) e que continua assim: «My paper of November 1877, setting out from the proposition that the agitation of a question ceases when satisfaction is attained with the settlement of belief, and then only, goes on to consider how the conception of truth gradually develops from that principle under the action of experience; beginning with wilful belief or self-mendacity, the most degraded of all intellectual conditions; thence rising to the imposition of beliefs by the authority of organized society; then to the idea of truth as overwhelmingly forced upon the mind in experience as the effect of an independent reality» (CP, 5.564). Poderemos não concordar com a perspectiva em que

mesmo no princípio do falibilismo, — a que se refere Apel — correctamente interpretado. O texto tem uma continuidade própria e não vemos que haja contradição na perspectiva de Peirce, entre a procura de uma convicção *firme* e a meta final para que aponta, idealmente, o processo de investigação — a «ultimate opinion» que cristaliza o consenso final e último da comunidade de investigadores. Não será ela a forma mais perfeita e mais racional que pode assumir a convicção *firme*?

Como afirma Apel<sup>17</sup>, Peirce ao dizer-nos que «é certamente melhor para nós que as nossas convicções sejam tais que possam guiar verdadeiramente as nossas acções de modo a satisfazer os nossos desejos; e esta reflexão far-nos-á rejeitar qualquer convicção que não pareça ter sido formada para assegurar este resultado»<sup>18</sup>, não estabeleceu nenhuma teoria da verdade na linha do pragmatismo popular mas limitou-se a indicar o critério pelo qual o homem — muito antes de possuir qualquer noção filosófica de verdade — deve avaliar as suas convicções. No entanto, é de notar que este critério permanece válido mesmo quando se chegar a uma definição filosófica de verdade, definição que não pode ser entendida como pura noção abstracta mas deve servir como princípio regulativo da confirmação de convicções. Esta característica pragmática da definição de verdade está bem explícita na nota acrescentada ao texto de «Fixação de uma convicção» em 1903 e que passa por ser uma das definições de verdade mais significativas de Peirce:

«Pois a verdade não é mais nem menos do que aquele carácter de uma proposição que consiste em que a fé na proposição nos levaria, com experiência e reflexão suficientes, a um comportamento ('conduct') que tenderia a satisfazer os desejos que então teríamos. Dizer que a verdade significa mais do que isto é dizer que não tem significado nenhum»<sup>19</sup>.

---

Peirce desenvolve a sua análise, podemos mesmo admitir a crítica que Apel lhe faz de não reflectir suficientemente e não tematizar as condições de possibilidade da sua própria análise teórico-científica (K.O. Apel, *op. cit.*, p. 123). Contudo, parece-nos que o texto acima referido constitui uma chave mais objectiva do texto em discussão do que as conjecturas formuladas por Apel. Cf. H.S. Thayer, *Meaning and Action. A study of American pragmatism* (N. York, Bobbs-Merrill, 1973), pp. 67-74.

<sup>17</sup> K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 125.

<sup>18</sup> CP, 5.375.

<sup>19</sup> CP, 5.375, n. 2. Dada a dificuldade do texto e a importância que neste caso tem a própria formulação gramatical que não conseguimos traduzir adequadamente, transcrevemos a seguir o original: «For truth is neither more nor less than this character of a proposition which consists in this, that belief in the proposition

Esta definição de verdade não significa de modo nenhum uma redução da verdade a uma utilidade subjectiva qualquer<sup>20</sup>. Isto, porque Peirce limita a utilidade das convicções verdadeiras precisamente às consequências práticas que estão objectivamente implicadas na convicção em questão se ela for verdadeira. Assim como também não implica uma redução da verdade aos critérios objectivos de verificação de uma convicção. Isto seria, na melhor das hipóteses, uma tese de W. James. Peirce, pelo contrário, formulou a sua definição — e não parece ter sido por mero acaso — na complicada forma gramatical do chamado *condicional* «*countrary-to-fact*». O que nos leva a pensar que a verdade de uma proposição não se deve, de facto, legitimar com base em determinadas «provas» práticas nem se pode, em princípio, legitimar totalmente com tais provas. Contudo, a verdade *encontraria* a sua legitimação, se *fossem* preenchidas determinadas condições, numa *tendência* contínua para satisfazer os nossos desejos logicamente justificados.

Segundo Peirce, uma definição pragmatista da verdade tem que ser capaz de explicitar o significado possível do predicado «verdadeiro», de tal modo, que fiquem patentes os critérios que nos permitem reconhecer, na praxis, se uma proposição é — provavelmente — verdadeira. Com esta definição de verdade, Peirce fornece-nos um complemento pragmático da sua definição crítica de realidade em termos de «ultimate opinion». Mostra-nos, assim, não só o que seria a verdade, em última análise, idealiter, mas também como é que o homem já, aqui e agora, pode reconhecer se está ou não — metodicamente — no caminho certo para alcançar aquela verdade última<sup>21</sup>. É claro que

---

would, with sufficient experience and reflection, lead us to such conduct as would tend to satisfy the desires we should then have. To say that truth means more than this is to say that it has no meaning at all».

<sup>20</sup> K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 125.

<sup>21</sup> Aqui poder-se-ia perguntar, legitimamente, como é que o indivíduo pode conseguir distinguir entre aquilo que é indubitável, aqui e agora, e a verdade final — no sentido da «ultimate opinion» —, por outras palavras, como é que se pode distinguir entre convicção e verdade, *stricto sensu*. Peirce não nos dá uma resposta clara. No entanto, e sem nos embrenharmos na exegese de Peirce, talvez possamos encontrar um princípio de resposta no seguinte texto de «What pragmatism is»: «Two things here are all-important to assure oneself of and to remember. The first is that a person is not absolutely an individual. His thoughts are what he is «saying to himself», that is, is saying to that other self that is just coming into life in the flow of time. When one reasons, it is that critical self that one is trying to persuade; and all thought whatsoever is a sign, and is mostly of the nature of language. The second thing to remember is that the man's circle of society (however

Peirce não quer equiparar a verdade à convicção praticamente indubitável de qualquer homem. Quer apenas definir o significado de verdade na perspectiva da praxis e experiência possíveis sem ter que recorrer à metafísica. É por isso que ele define a verdade no quadro da sua teoria da dúvida-convicção.

Até aqui temos detido a nossa atenção no ensaio «Fixação de uma convicção» como ponto de partida fundamental para a análise da definição de verdade em Peirce. Não queremos, no entanto, deixar de referir a definição de verdade que Peirce apresenta no artigo que publicou em 1901 no *Dictionary of Philosophy and Psychology* editado por J. M. Baldwin e que confirma a análise feita anteriormente:

«A verdade é aquela concordância de uma afirmação abstracta com o limite ideal para o qual a investigação interminável tenderia a atrair a convicção científica, concordância que a afirmação abstracta pode possuir em virtude da confissão da sua inexactidão e unilateralidade; esta confissão é um elemento essencial da verdade»<sup>22</sup>.

Peirce pensava que a verdade podia ser definida usando a noção matemática de limite e a noção de comunidade de investigadores/intérpretes. A noção de comunidade em Peirce, está necessariamente implicada nos conceitos de verdade e realidade. A noção de «limite ideal» e a observação final do texto citado de que a confissão de inexactidão e unilateralidade é um elemento fundamental da verdade, não são mais do que uma aplicação do falibilismo de Peirce. Peirce e Dewey tomaram esta ideia de inexactidão confessa muito a sério: ela não seria apenas uma condição de possibilidade da verdade de enunciados mas também uma característica essencial do método científico, o falibilismo seria a expressão da chamada tendência auto-correctiva do método científico.

Estas definições de Peirce serão posteriormente transformadas por J. Dewey na sua concepção de verdade como «warranted assertibility»<sup>23</sup>. Muitas outras definições de verdade poderíamos recolher

---

widely or narrowly this phrase may be understood), is a sort of loosely compacted person, in some respects of higher rank than the person of an individual organism. It is these two things alone that render it possible for you — but only in the abstract, and in a Pickwickian sense — to distinguish between absolute truth and what you do not doubt». CP, 5.421. Numa perspectiva diferente mas complementar, ver CP, 8.136.

<sup>22</sup> CP, 5.565.

<sup>23</sup> Cf. J. Dewey, *Reconstruction in philosophy* (Boston, Beacon, 1948) pp. 156-157, e «Propositions, warranted assertibility and truth», *Journal of Philosophy*

na vasta obra de Peirce, mas os textos que apresentámos são suficientes para dar uma ideia minimamente correcta da sua posição nesta matéria.

Para terminar esta brevíssima análise, não queremos deixar de fazer uma referência ao contexto mais amplo em que se insere esta problemática em Peirce. Peirce, contemporâneo do neo-kantismo alemão, foi quem inaugurou a semiótica tridimensional enquanto fundamento triádico de uma «lógica da investigação» que Ch. Morris introduziu — fazendo, no entanto, uma redução comportamentista do pensamento de Peirce — na moderna «logic of science». Esta fundamentação começou com a dedução semiótica de uma *New list of categories* (1867) como reconstrução crítica da *Critica da Razão Pura* de Kant<sup>24</sup>. Em Peirce já encontramos o essencial da moderna lógica analítica da ciência: a diferenciação da questão da validade em questão dos critérios de significado e questão dos critérios de confirmação das proposições científicas, a substituição da crítica da metafísica enquanto crítica do conhecimento pela crítica da metafísica enquanto crítica do sentido. Por outro lado, Peirce, em contraste com a moderna lógica da ciência, mostrou que as condições de possibilidade e validade do conhecimento científico não podem ser esclarecidas só pela formalização sintáctica de teorias e pela análise semântica da relação bipolar teoria-factos mas apenas por um analogon intersubjectivo da «unidade transcendental da consciência» na dimensão pragmática, tridimensional, da interpretação dos signos<sup>25</sup>. No lugar dos «princípios constitutivos» da experiência temos, em Peirce, os «princípios regulativos»; mas pressupõe-se que, a longo prazo, os princípios regulativos se revelam constitutivos. Esta deslocação da necessidade e universalidade da validade das proposições científicas para o fim (termo) objectivo do processo de investigação levado a cabo pela «comunidade de todos os que investigam», permite-lhe evitar o cepticismo de

---

38 (1946) 169-186. A definição de verdade como «warranted assertibility» surge também em Habermas que, como ele próprio confessa, chegou a Peirce através de Dewey. *Vide infra* 2.4.1.

<sup>24</sup> K.-O. Apel, «Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik» in K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973), p. 164; *Idem*, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik», *ibidem*, pp. 178-219. Ver também G. Wartenberg, *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971). Sobre a influência da teoria da evolução de Darwin em Peirce, ver Ph. Wiener, *Evolution and the founders of pragmatism* (N. York, Harper, 1965) pp. 18-30; 70-96.

<sup>25</sup> K.-O. Apel, *Transformation*, II, p. 164.

Hume sem ter que manter, com Kant, a necessidade e/ou universalidade das proposições actualmente válidas. É certo que a problemática da comunicação intersubjectiva, em Peirce, ainda se mantém num quadro de referência cienticista. Isto não invalida, em nossa opinião, a importância e o significado da análise de Peirce. Peirce já não pressupõe — nem sequer para as ciências da natureza — uma «Bewusstsein überhaupt» como sujeito transcendental da verdade objectiva. Ele funda a objectividade possível das ciências no processo histórico de entendimento na comunidade de investigadores. Mas Peirce parte do pressuposto de que este processo de entendimento, se não for perturbado, *in the long run* estabelecerá aquele consensus omnium que é, afinal, o garante último da objectividade <sup>26</sup>.

## 2. A TEORIA DA VERDADE DE HABERMAS

A tentativa de definir a verdade em termos de consenso tem actualmente grande relevância. Entre os autores que poderíamos incluir nesta tendência, J. Habermas foi quem, até hoje, formulou com mais precisão e já com certo nível de sistematização uma teoria consensual (discursiva) da verdade. É evidente que a teoria da verdade proposta por Habermas se insere num projecto mais vasto e ambicioso — ainda não totalmente explicitado mas já sugerido nas suas obras fundamentais — que não cabe no âmbito deste artigo explicitar e tematizar. Procuraremos, de imediato, fazer uma exposição tanto quanto possível exacta da posição de Habermas. Para isso tomaremos como ponto de referência fundamental o seu ensaio sobre *teorias da verdade* a que nos referimos na introdução. Por um lado, não tivemos acesso ao manuscrito de Habermas sobre a teoria da comunicação, prometida há já vários anos mas ainda não publicada, como parece ter sido o caso de L. Winters <sup>27</sup>, e, por outro lado, numa das suas obras mais recentes <sup>28</sup> Habermas mantém o essencial da sua formulação da teoria da verdade de 1973. Daí que a nossa exposição siga bastante de perto o texto do ensaio sobre a teoria da verdade.

<sup>26</sup> *Idem, ibidem*, p. 207.

<sup>27</sup> L. Winters, «Habermas's theory of truth and its centrality to his critical project», *Graduate Faculty Philosophical Journal* III (1973) 1-21.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976) pp. 9-20; 30-38; 329-345.

### 2.1. *Três questões preliminares*

Habermas inicia a sua exposição pelo esclarecimento de três questões preliminares. Esta clarificação vai-lhe servir de ponto de partida para o desenvolvimento da sua teoria da verdade.

A *primeira* questão é a seguinte: a que é que nós podemos atribuir verdade ou falsidade? É sabido que, tradicionalmente, se considerava a verdade como característica do juízo. Tendo em conta a recente reflexão filosófica sobre a linguagem, nomeadamente os trabalhos de Austin e Searle<sup>29</sup>, Habermas afasta-se da posição tradicional e propõe-se examinar criticamente a sugestão de Austin, segundo a qual «verdadeiro» e «falso» se deveriam aplicar a determinada classe de expressões, a saber, às afirmações. O problema é que as afirmações representam expressões ou episódios linguísticos datáveis e, portanto, não podem ser consideradas como «primary truth bearers», para usar uma expressão de Bar-Hillel<sup>30</sup>, porque a verdade apresenta uma pretensão de invariância e, portanto, tem um carácter não-episódico<sup>31</sup>. Por outro lado, Habermas não quer retirar aos enunciados a sua força afirmativa: «um enunciado recebe a sua força afirmativa através da sua inclusão num acto de fala, isto é, através da circunstância de que alguém pode afirmar este enunciado»<sup>32</sup>. Verdadeiro é o enunciado *afirmado* e não a afirmação enquanto acto de fala — enquanto tal é legítima ou ilegítima. Até aqui Habermas limita-se a aceitar análises já conhecidas. Já o mesmo não acontece com a referência à pragmática de determinados actos de fala — os constativos — em ordem a clarificar o sentido de verdade. Baseando-se na ideia de Searle de que o mesmo conteúdo proposicional pode surgir em diferentes actos de fala (ordens, perguntas, promessas, afirmações) mas só nas afirmações é que um conteúdo proposicional se pode apresentar na *forma* de uma proposição, Habermas responde assim à primeira questão preliminar: «verdade

<sup>29</sup> Cf. J. L. Austin, «Truth» in *Philosophical Papers* (Oxford, 1961) pp. 117-133; Idem, *How to do things with words* (Oxford, 1962); J. R. Searle, *Speech acts* (London, 1969).

<sup>30</sup> Y. Bar-hillel, «Primary Truth Bearers», *Dialectica* 27 (1973) 303-312. Embora Habermas não empregue esta terminologia, cremos que ela é mais rigorosa e corresponde à intenção que preside ao ensaio em questão. Trata-se de saber qual é o «sujeito» portador originário de verdade/falsidade de tal modo que a «verdade» de outros tipos possa vir a ser reduzida àquela verdade em sentido originário e estrito.

<sup>31</sup> WT, p. 211.

<sup>32</sup> WT, p. 212.

é uma pretensão de validade que nós vinculamos a enunciados ao afirmá-los»<sup>33</sup>. Esta é a primeira determinação importante do conceito de verdade. «Pretensão de validade» é uma «qualidade» dos enunciados que é produzida num acto de fala. Ao afirmar qualquer coisa declaro a pretensão de que o enunciado que afirmo é verdadeiro. Verdade significa aqui o sentido da utilização de enunciados em afirmações.

A *segunda* questão preliminar prende-se com a teoria da redundância da verdade<sup>34</sup>. Habermas começa por observar que se fosse verdade que em todas as proposições do tipo «p é verdadeira», a expressão «é verdadeira» é logicamente supérflua, então poderíamos prescindir de uma teoria da verdade. Refere a distinção feita por Austin entre a afirmação de um enunciado (verdadeiro) e a constatação metalinguística da legitimidade da pretensão de validade do referido enunciado. Esta segunda afirmação contém um enunciado que se refere não a um facto mas a um enunciado sobre um facto. Contudo, Habermas concede que a teoria da redundância se baseia numa observação correcta: que «'p' é verdadeira» não acrescenta nada à afirmação que «p». Ao afirmar «p» reclamo para «p» uma pretensão de verdade; é nisso que consiste o sentido pragmático das afirmações. Habermas procura ter em conta os dois aspectos da questão estabelecendo a distinção entre afirmações feitas ingenuamente e constatações metalinguísticas. Entre a proposição «a afirmação que 'p' é legítima» e a proposição «'p' é verdadeira» existe uma relação dedutiva. Pelo contrário, entre proposições deste nível e a afirmação que «p» não há nenhuma relação dedutiva mas antes uma relação reflexiva que se dá quando é confirmada explicitamente uma relação de justificação. Habermas procura clarificar esta relação característica pela distinção entre acções e discursos. Por «acção» entende aquele domínio de comunicação em que pressupomos e reconhecemos tacitamente as pretensões de validade implicadas nas expressões e afirmações em ordem a trocarmos informações; por «discurso» aquela forma de comunicação que é caracterizada pela argumentação e na qual são tematizadas e analisadas as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Habermas sintetiza a resposta à segunda questão nestas palavras: «No domínio da acção comunicativa uma explicação

<sup>33</sup> WT, p. 212.

<sup>34</sup> Como representantes desta teoria poderíamos citar F. P. Ramsey, «Facts and propositions» in *Id.*, *The Foundations of Mathematics...* (London, 1931) 138-155, e A. J. Ayer, *Language, truth and logic* (London, 1936). Para uma crítica detalhada desta teoria vide A. R. White, *Truth* (London, 1971).

da pretensão de validade implicada nas afirmações seria redundante; nos discursos, porém, ela é indispensável, porque estes tematizam a legitimação de pretensões de validade»<sup>35</sup>.

A *terceira* questão preliminar está ligada a um pressuposto fundamental da teoria da correspondência da verdade e é formulada assim por Habermas: «como é que se relacionam com os objectos da nossa experiência os factos que afirmamos?»<sup>36</sup> Habermas vai aproveitar a análise de Strawson da diferença entre factos e objectos de experiência ou acontecimentos. Strawson explica esta diferença recorrendo aos termos descrição e referência. Chamamos facto *aquilo* que podemos afirmar legitimamente (de objectos). Pelo contrário, os objectos de experiência (coisas e acontecimentos, pessoas e suas expressões) são aquilo *àcerca de que* fazemos afirmações e *de que* afirmamos alguma coisa. Aquilo *que* afirmamos dos objectos — se a afirmação for legítima — é um facto. O que interessa a Habermas é salientar o status diferente dos factos relativamente aos objectos. Eu afirmo factos e faço experiências com objectos; não posso experimentar factos e afirmar objectos (ou experiências com objectos). É evidente que ao afirmar factos posso apoiar-me em experiências e referir-me a objectos. Mas se podemos dizer que os objectos da nossa experiência são algo «no mundo», já não podemos dizer do mesmo modo que os factos são «algo no mundo». É neste ponto que Habermas critica a teoria da correspondência: confunde factos com objectos. Ao afirmar que os enunciados verdadeiros correspondem a factos pressupõe que os factos, enquanto correlatos dos enunciados, são algo real no mundo e, portanto, objectos. Segundo Habermas, esta objecção levar-nos-ia à objecção lógica da contradição desta teoria já levantada por Peirce<sup>37</sup>. A teoria da correspondência procura em vão saltar para fora do domínio lógico-linguístico dentro do qual têm que se clarificar as pretensões de validade dos actos de fala.

No entanto, Habermas reconhece que esta teoria se apoia numa observação correcta. De facto, se os enunciados devem «reproduzir», e não apenas simular factos, então aqueles devem de algum modo ser

---

<sup>35</sup> WT, p. 215. É isto que explica também a diferença entre verdade/falsidade e afirmação/negação. A não-verdade de um enunciado não é a negação de um enunciado. Um enunciado não pode ser negado; o que pode ser negado é o seu valor de verdade. Mas quando nego o valor de verdade de um enunciado faço uma afirmação discursiva: afirmo que o enunciado «p» é falso. *Ibidem* p. 261.

<sup>36</sup> WT, p. 215.

<sup>37</sup> Cf. Ch. S. Peirce, CP, 5.553 e 565 sqq.

«dados» (portanto «reais»). Aqui, Habermas introduz uma distinção fundamental para a sua teoria da verdade, e que deu origem a numerosas críticas. Tal como aconteceu no âmbito da segunda questão preliminar em relação à teoria da redundância, também aqui Habermas procura superar a teoria da correspondência recorrendo à distinção entre acção e discurso. A dificuldade desapareceria se tivéssemos em conta aquela distinção fundamental: os «factos» *enquanto* factos só surgem no âmbito de comunicação do discurso, isto é, só quando a pretensão de validade implicada nos enunciados se torna problemática e é tematizada. Na acção informamo-nos sobre objectos da experiência. É evidente que o conteúdo da informação está apoiada em factos, mas só quando se duvida de uma informação e se põe em discussão o conteúdo da informação, que pode ter ou não ter fundamento, é que falamos de factos<sup>38</sup>. No domínio da acção, a afirmação tem o papel de uma informação sobre uma experiência com objectos; no discurso tem o papel de um enunciado com uma pretensão de validade problemática. O mesmo acto de fala exprime num caso uma experiência que é objectiva ou puramente subjectiva e noutra uma «ideia» que é verdadeira ou falsa. As experiências *apoiam* a pretensão de verdade das afirmações mas não as fundamentam. Uma pretensão de verdade só se pode *validar* pela argumentação. Uma pretensão *fundada* na experiência não é ainda de modo nenhum uma pretensão *fundamentada*. Habermas tem aqui em vista a validação de uma afirmação e diz-nos que a verdade enquanto pretensão de validade não pode ser validada pelo recurso à experiência e/ou evidência mas apenas pela argumentação. L. Bruno Puntel<sup>39</sup> concorda com esta

<sup>38</sup> WT, pp. 216-217.

<sup>39</sup> L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie* (Darmstadt, 1978) p. 148. Embora não seja nosso propósito analisar as críticas feitas à teoria de Habermas, não queremos deixar de fazer uma breve referência à crítica de A. Beckermann («Die realistischen Voraussetzungen der Konsensustheorie von J. Habermas», *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 3 (1972) 63-80) como exemplo de crítica deslocada. Beckermann argumenta deste modo: Habermas apresenta a sua teoria da verdade como alternativa necessária à teoria da correspondência, porque julga serem insustentáveis os pressupostos realistas desta; porém, se examinarmos atentamente a sua teoria da verdade, chegamos à conclusão de que o que lhe confere certo grau de plausibilidade é precisamente o recurso não explicitado a pressupostos realistas («nicht explizit gemacht», «heimliche Realismus», «verschwiegene realistische Prämissen» são algumas das expressões usadas por Beckermann para exprimir a sua tese). Donde se conclui ... Ora, parece-nos suficientemente claro que o que Habermas contesta essencialmente na teoria da correspondência não são os ditos «pressupostos realistas» — que Beckermann não determina

afirmação de Habermas mas diz que isto não coincide com aquilo que o próprio Habermas reconhece ser uma «observação correcta» da teoria da correspondência. Para Puntel o cerne desta «observação correcta» é formulado pelo próprio Habermas quando diz que aquilo que afirmamos *de objectos* é um facto. Esta «referência objectiva» ou «componente objectiva» do facto — e por conseguinte também do discurso, da pretensão de validade e da própria verdade — não se encontraria suficientemente tematizada em Habermas. No texto que temos estado a analisar, Habermas diz que «os factos são deduzidos de estados de coisas, entendendo por estados de coisas o conteúdo proposicional de afirmações cujo conteúdo de verdade se tornou problemático. Quando dizemos que os factos são estados de coisas que existem, não queremos *significar* a *existência* de objectos mas a *verdade* de proposições, pressupondo, evidentemente, a existência de objectos identificáveis aos quais atribuímos predicados»<sup>40</sup>. No posfácio de *Erkenntnis und Interesse* Habermas retoma esta problemática defendendo, mais explicitamente, a mesma posição<sup>41</sup>. Um estado de coisas é o conteúdo de um enunciado que é afirmado hipoteticamente, é, portanto, o conteúdo proposicional de uma afirmação com uma pretensão de validade virtualizada. Enquanto as expressões denotativas servem para identificar objectos de experiência, não há nenhum referente correspondente para as proposições ou para as determinações predicativas que surgem nas proposições. Em suma, Habermas pensa que o sentido de «factos» e «estados de coisas» só pode ser clarificado ao nível do discurso e que «... a questão do status ontológico dos factos é uma falsa questão: a suposição de que os factos «são algo» de forma *análoga* aos objectos que experimentamos ou usamos é rigorosamente absurda»<sup>42</sup>. Podemos concordar com Puntel quanto à insuficiente tematização da «referência objectiva»; aliás o próprio Habermas reconhece o carácter inacabado da sua reflexão.

---

exactamente — mas o pressuposto acesso directo — ultrapassando a mediação da linguagem — a uma relação não mediada conceito-coisa. Com isto não queremos de forma alguma insinuar que a teoria de Habermas está imunizada contra qualquer crítica. Contudo, parece-nos que Puntel tem razão quando orienta a sua crítica no sentido de assinalar uma tematização insuficiente de certos aspectos e uma certa indefinição a nível do aparato meta-teorético. L. B. Puntel, *op. cit.*, pp. 148-149; 157-161.

<sup>40</sup> WT, p. 217.

<sup>41</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973) pp. 383-386.

<sup>42</sup> *Idem, ibidem*, p. 385.

Habermas resume o resultado destas considerações preliminares em três teses:

«1. Tese. Chamamos verdade à pretensão de validade implicada nos actos constativos de fala. Um enunciado é verdadeiro quando a pretensão de validade dos actos de fala com os quais, utilizando frases, afirmamos aquele enunciado, é legítima.

2. Tese. As questões de verdade só surgem quando as pretensões de validade ingenuamente supostas no domínio da acção se tornam problemáticas. Portanto, nos discursos em que são examinadas pretensões de validade hipotéticas, as expressões sobre a verdade de enunciados não são redundantes.

3. Tese. No domínio da acção, as afirmações informam sobre objectos da experiência, nos discursos são discutidos enunciados sobre factos. Daí que as questões de verdade se ponham não tanto relativamente aos correlatos intramundanos da cognição referente à acção mas antes aos factos que estão agregados a discursos libertos da experiência e da acção. Sobre a questão de saber se os estados de coisas são o caso ou não, não é a evidência das experiências que decide mas o processo de argumentação. A ideia de verdade só se pode explicitar com referência à validação discursiva de pretensões de validade»<sup>43</sup>.

Assim, podemos dizer que Habermas chegou a uma determinação importante do conceito de verdade. Verdade significa uma pretensão de validade discursivamente validável. O conceito chave é, sem dúvida, o de «validação discursiva»; o conceito «pretensão de validade» designa aquilo que vai ser validado discursivamente e portanto continua presente na exposição de Habermas. O outro aspecto que designamos por «referência objectiva» surge, apenas, indirectamente, adiante, na análise da relação entre verdade e objectividade. Para Habermas o objectivo fundamental de uma teoria da verdade é estabelecer o significado da «validação discursiva» de pretensões de validade fundadas na experiência. Na linha de Peirce, Habermas afirma que eu só posso atribuir um predicado a um objecto quando também qualquer outra pessoa que *pudesse* entrar em diálogo comigo *atribuisse* o mesmo predicado ao mesmo objecto. Quer dizer, a teoria de Habermas pressupõe não só um a priori da argumentação distinto do a priori da experiência<sup>44</sup> mas também a possibilidade de antecipar contra-facticamente a comunidade de comunicação.

---

<sup>43</sup> WT, p. 218.

<sup>44</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, p. 392.

## 2.2. Pretensão de validade e certeza

O que significa exactamente uma pretensão de validade enquanto tal, não é muito claro em Habermas. E as poucas indicações que nos dá — logo no início do ensaio WT e no posfácio de *Erkenntnis und Interesse*<sup>45</sup> — não só não esclarecem cabalmente a questão como podem dar origem a confusões e objecções graves. Logo no início do grande ensaio, afirma que para sabermos o que é uma pretensão de validade podemos recorrer ao modelo das pretensões jurídicas. Uma pretensão pode ser reclamada, tornada válida, contestada e defendida, rejeitada ou reconhecida. As pretensões que são reconhecidas valem. A circunstância de que uma pretensão de validade é reconhecida pode ter muitas causas. Mas na medida em que se puder deduzir da «própria coisa» uma razão suficiente para o reconhecimento de uma pretensão de validade dizemos que esta é reconhecida porque, e exclusivamente porque, é legítima (ou parece legítima àqueles que a reconhecem). É legítima se e na medida em que puder ser mantida. Esta clarificação do conceito de pretensão de validade, embora seja manifestamente insuficiente e vaga, não levanta, na nossa opinião, as mesmas dificuldades da explicação através do recurso ao modelo jurídico a que Habermas se refere e que vai explicitar em *Erkenntnis und Interesse*. O sentido de uma pretensão jurídica (um título de propriedade, por exemplo) pode explicitar-se, segundo Habermas, através destas duas perguntas: «a) a que me autoriza este título? e, b) que significa ele enquanto título jurídico?»<sup>46</sup> Habermas pensa que se pode responder à primeira questão com a indicação de acções autorizadas (o direito de dispor livremente de coisas determinadas) e à segunda, mencionando as garantias que existem no caso de alguém contestar o meu direito (processos jurídicos, etc.). É evidente que a resposta à pergunta, o que é um título jurídico (ou uma pretensão de validade) enquanto tal não pode ser dada sob a forma de mera indicação de actos que isso me possibilita ou de um «pelo que». Assim, a pretensão de validade não pode ser definida «por aquilo» que a pode validar<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> WT, pp. 212-213, e *Erkenntnis und Interesse*, pp. 388-389.

<sup>46</sup> *Idem, ibidem*, p. 388.

<sup>47</sup> Neste ponto concordamos com B. Puntel (*op. cit.*, pp. 159-160), embora no que se refere à questão dos títulos jurídicos não sejamos tão categóricos. Puntel chama a atenção para as consequências práticas catastróficas que teria uma concepção do direito em que este fosse definido apenas pela possibilidade de coacção através de processos jurídicos. Podemos admitir mesmo que uma das fraquezas

Na segunda parte do ensaio, Habermas defende a tese de que há, pelo menos, quatro tipos originários de pretensões de validade: compreensibilidade, verdade, exactidão e veracidade. Habermas diferencia estes quatro tipos de pretensões de validade e distingue-os das intenções e vivências de certeza que lhe correspondem. Esta fase da argumentação de Habermas é mais importante do que pode parecer à primeira vista, porque, como ele próprio afirma, esta análise vai-lhe permitir não só explicar como é que surgem certas concepções erróneas da verdade mas também — este aspecto é frequentemente negligenciado — mostrar que as normas também podem ser validadas discursivamente<sup>48</sup>. Para Habermas «a teoria consensual da verdade está ligada ao fundamento normativo de uma teoria da sociedade e aos problemas de fundamentação da ética»<sup>49</sup>. Apesar de este aspecto não ser suficientemente tematizado neste ensaio de Habermas, creio que importa assinalar este vector fundamental.

Habermas diz-nos que uma comunicação em que se dá um intercâmbio coordenado de actos de fala pressupõe um «consenso de fundo» que consiste no reconhecimento recíproco por parte dos falantes competentes das quatro pretensões de validade referidas. Uma comunicação — não estratégica — decorre sem perturbações quando e só quando os sujeitos falantes/actantes

- a) tornam compreensível o sentido pragmático da relação interpessoal (que pode ser expressa sob a forma de frase performativa), bem como o sentido do conteúdo proposicional da sua expressão;
- b) reconhecem a verdade do enunciado feito no acto de fala (ou as suposições de verdade do conteúdo proposicional aí mencionado);

---

de Habermas é a sua negligência — pelo menos aparente — da aplicação da teoria. Cf. G. Flöistad, «Social concepts of action: Habermas's proposal for a social theory of knowledge», *Inquiry* 13 (1970) 196. Contudo, convém notar que se trata de uma comparação e que a posição de Habermas, embora ainda não esteja totalmente explicitada, já contém o germe de uma fundamentação da ética e do direito.

<sup>48</sup> Este aspecto, curiosamente, nem sequer é referido por Puntel na obra citada. Em W. M. Sullivan, «Communication and the recovery of meaning: an interpretation of Habermas», *Int. Philos. Quarterly* 18 (1978) 69-86, dá-se o contrário. Sullivan faz uma interpretação global do projecto de Habermas assinalando o lugar central da sua «ética comunicativa», mas sem a articular com a teoria da verdade. Cf. WT, pp. 226-229; 262-263.

<sup>49</sup> WT., p. 262.

- c) reconhecem a exactidão da norma cujo cumprimento se pode considerar o acto de fala,  
 d) não duvidam da veracidade dos sujeitos participantes»<sup>50</sup>.

Estas pretensões de validade só são tematizadas quando é perturbado e abalado o consenso de fundo pressuposto pela argumentação. Nem todas as pretensões de validade podem ser validadas discursivamente. Em rigor, só são válidas discursivamente a verdade e a exactidão ('Richtigkeit'); aquela no discurso teórico e esta no discurso prático. A compreensibilidade, na medida em que a comunicação decorre sem perturbações, constitui uma pretensão já facticamente validada. Daí que Habermas lhe atribua o status de condição de comunicação. Assim, Habermas apresenta-nos o seguinte quadro de pretensões de validade<sup>51</sup>:

TABELA DE PRETENSÕES DE VALIDADE

condição da comunicação	pretensões de validade		intenções correspondentes	vivência de certeza	fundamento na experiência
	não-discursivas	discursivas			
compreensibilidade	veracidade		compreender algo	certeza não-sensível	percepção signíca
			crer em alguém	certeza de fé	experiências de interacção com pessoas e suas expressões
	exactidão		estar convencido de algo	X	nenhuma imediata
		verdade (de enunciados)		saber algo	X
			ver, perceber algo	certeza sensível	percepção de coisas e acontecimentos

A análise que Habermas faz das intenções subjacentes às diversas pretensões de validade e das vivências de certeza é importante na medida

<sup>50</sup> WT, pp. 220-221. Cf. *Idem*, «On systematically distorted communication», *Inquiry* 13 (1970) 210-212.

<sup>51</sup> WT, p. 222.

em que lhe vai permitir mostrar que a verdade e a exactidão não têm um fundamento *imediato* na experiência. Quando compreendo ou sei alguma coisa, quando estou convencido de alguma coisa ou acredito em alguém, tenho certezas, mas trata-se de certezas muito diferentes e de modo nenhum redutíveis. A pretensão de validade difere da certeza pela intersubjectividade. A pretensão de validade implica sempre um eu e um tu<sup>52</sup>; a certeza, pelo contrário, é eminentemente subjectiva. Isto não impede que vários sujeitos partilhem a mesma certeza, mas nesse caso devem dizê-lo, isto é, fazerem a mesma afirmação. Isto significa que verdade e exactidão têm apenas um fundamento *mediato* na experiência. Na compreensão, a experiência está incluída na medida em que a compreensão de símbolos se apoia imediatamente na percepção de signos. A certeza que acompanha o acto de compreender caracteriza-se por não ser sensível. Na confiança que depositamos numa pessoa ao admitir a sua veracidade o caso é diferente. A vivência de certeza que acompanha tal acto de fé numa pessoa deve-se às interacções em que eu fiz a experiência da veracidade da pessoa em questão. Assim, esta «certeza de fé» está dependente de experiências comunicativas. Daí que as pretensões de veracidade só possam ser validadas ou «testemunhadas» em interacções.

A certeza não-sensível e a certeza de fé distinguem-se da certeza sensível que se liga imediatamente às percepções. O acto de perceber e a certeza sensível correspondente formam uma unidade. É claro que uma percepção pode vir a revelar-se, posteriormente, uma «ilusão»; mas a certeza sensível só pode ser posta em questão enquanto pretérita. A certeza de fé assenta «per se» em experiências passadas. A certeza não-sensível que Habermas liga aos actos de compreender está imunizada contra a própria possibilidade da descoberta posterior de um engano. Ao nível da compreensão não pode haver erro porque este dá-se «ao nível da identificação do objecto e não ao nível da captação do (possivelmente falsamente identificado) objecto»<sup>53</sup>. O que caracteriza a certeza sensível é a circunstância de que a intenção que lhe corresponde *não pode ser referida a nenhuma pretensão de validade*. É claro que posso afirmar aquilo que percebi mas ao afirmá-lo pressuponho uma pretensão de validade e não que a percepção é aquilo que é. As percepções são *eo ipso* sensivelmente

---

<sup>52</sup> *Idem*, «Towards a theory of communicative competence», *Inquiry* 13 (1970) 369 sqq.

<sup>53</sup> WT, p. 225.

certas, são actos a que *não* corresponde imediatamente uma pretensão de validade. A certeza sensível pode referir-se à «pretensão de objectividade da experiência», mas esta não se pode confundir com uma pretensão de validade. Saber e convicção apoiam-se imediatamente na argumentação e não na experiência.

### 2.3. *Falsos modelos de verdade*

Antes de passar à análise da validação discursiva, de pretensões de validade, Habermas toma posição perante outras teorias da verdade, reduzindo a quatro fontes de erro as imprecisões contidas nessas teorias. Trata-se de uma crítica sumária, não diferenciada, que se apoia, em grande parte, no esquema apresentado em 2.2.

a) Em primeiro lugar refere a confusão entre discursos *teóricos* e *práticos*. Contrariamente à teoria consensual da verdade, que, embora reconheça a verdade e a exactidão como pretensões de validade discursivamente válidas, não anula as diferenças lógicas entre o discurso teórico e o discurso prático, «as teorias metafísicas da verdade, ao declararem as questões práticas capazes de verdade no mesmo sentido das teóricas»<sup>54</sup> incorrem neste erro. Como exemplo recente cita Leo Strauss<sup>55</sup>. No mesmo erro laboram, segundo Habermas, as teorias positivistas da verdade ao negarem qualquer capacidade de verdade às questões práticas.

b) Habermas pensa que as teorias transcendentais da verdade bem como as empiristas pecam pela confusão entre *objectividade* e *verdade*. Isto dá-se porque se toma frequentemente como paradigma do conhecimento a percepção<sup>56</sup>. As teorias empiristas apoiam-se no momento da certeza sensível e as transcendentais na pretensão de objectividade. Nestas teorias, a teoria da constituição da experiência assume o papel da teoria da verdade. Habermas defende a tese de que «as experiências surgem com a pretensão de *objectividade* mas esta não é idêntica à *verdade* do enunciado correspondente»<sup>57</sup>. Uma afirmação que é uma acção comunicativa *implica* uma pretensão de validade, isto é, *supõe* a verdade do enunciado afirmado e *tematiza*

<sup>54</sup> WT, p. 230.

<sup>55</sup> L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Stuttgart, 1956).

<sup>56</sup> Habermas chama a atenção para o parentesco etimológico que existe em alemão entre percepção (*Wahrnehmung*) e verdade (*Wahrheit*) que poderia ajudar a compreender esta confusão entre verdade e objectividade.

<sup>57</sup> WT, p. 233.

a experiência de um objecto no mundo. Esta, se é uma experiência, deve reclamar a sua objectividade. A experiência de objectos no mundo é um processo que se dá no mundo; daí que a objectividade da experiência se confirme a partir de processos que podemos interpretar como reacção da realidade a acções ou a alternativas produzidas. Mas os factos não são acontecimentos e, por isso, a verdade das proposições não se pode confirmar a partir de processos que têm lugar «no mundo» mas a partir do consenso obtido pela argumentação. As condições de objectividade da experiência, que podem ser clarificadas numa teoria da constituição do objecto, não são idênticas às condições da argumentação que podem ser clarificadas numa teoria da verdade que desenvolva a lógica do discurso. Apesar de não serem idênticas, estão ligadas pelas estruturas da intersubjectividade da linguagem<sup>58</sup>. Em suma: a objectividade da experiência assenta na estrutura categorial dos objectos e é confirmável pelo sucesso controlável das acções apoiadas nessa experiência; a verdade significa a legitimidade da pretensão de validade implicada numa afirmação e mostra-se na argumentação bem sucedida em que é validada a pretensão de validade.

c) Outras teorias da verdade confundem *pretensões de validade* com *vivências de certeza*. Este seria o caso da teoria da evidência, da teoria da correspondência («reprodução») etc. Em relação às diversas variantes da teoria da correspondência, Habermas observa que a verdade não é uma relação de comparação. Relativamente à teoria da evidência, aponta como exemplo da impossibilidade de realizar o programa de preenchimento de intenções a tentativa de Husserl de demonstrar uma intuição não-sensível (categorial) para os enunciados universais<sup>59</sup>.

d) Finalmente, Habermas refere-se à *troca de pretensões de validade*. Para Habermas é ponto assente que as quatro pretensões de validade referidas em 2.2. são genuínas; não se deixam reduzir a nenhuma delas nem a um hipotético fundamento comum. Nas correntes empiristas recentes tentou-se reduzir sob a forma de falácia naturalista, veracidade, exactidão e compreensibilidade a relações de verdade. Falácias semelhantes estão na base das teorias que identificam verdade com veracidade, exactidão ou compreensibilidade. A teoria da ver-

---

<sup>58</sup> Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, pp. 386-392; 296-399; *Idem*, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 21971) pp. 26 sqq.

<sup>59</sup> WT, p. 234-236.

dade como «manifestação» confunde verdade e veracidade. A teoria dialógica da verdade proposta por K. Lorenz confunde verdade com compreensibilidade <sup>60</sup>.

#### 2.4. *Sobre a lógica do discurso*

Até aqui, Habermas, depois de estabelecer a sua definição de verdade a partir da análise das três questões preliminares, distinguiu a pretensão de validade que significa a verdade doutras pretensões de validade e referiu as concepções erróneas de verdade que derivam de não ter em conta aquelas distinções. Nas duas últimas secções do ensaio WT procura clarificar e especificar o outro «definiens» da verdade — a validabilidade discursiva.

2.4.1. *Validação discursiva e consenso.* Habermas começa a sua análise complexa pela resposta àquilo que lhe parece serem as duas objecções fundamentais a que está sujeita uma teoria consensual da verdade.

A primeira objecção seria que a verdade não pode ser confundida com os métodos de aquisição de enunciados verdadeiros. Esta objecção não se aplica à teoria por ele defendida, pois quando afirma que a verdade é uma pretensão de validade discursivamente validável não se refere a determinada estratégia para adquirir enunciados verdadeiros, mas sim a relações pragmáticas universais entre actos de fala, a falantes e a situações de possível acordo.

A segunda objecção poder-se-ia formular assim: se entendermos por consenso aquela coincidência de convicções surgida casualmente no decurso do processo de argumentação, então não podemos tomar o consenso como critério de verdade. Na resposta a esta objecção, Habermas usa certas expressões (critério, sentido, condição) de uma maneira bastante vaga e imprecisa, facto que constitui motivo de crítica, entre outros, por parte de L. B. Puntel <sup>61</sup>. «Validação discursiva» é um conceito normativo: a coincidência a que podemos chegar num discurso é um *consenso fundamentado*. Portanto, não se trata de uma coincidência casual, fortuita; pelo contrário, consenso aqui significa que qualquer falante competente que pudesse entrar em diálogo comigo,

<sup>60</sup> WT, pp. 236-238.

<sup>61</sup> Cf. L. B. Puntel, *op. cit.* pp. 152-153; 158-159.

atribuiria o mesmo predicado ao mesmo objecto. Logo a seguir Habermas afirma que este consenso fundamentado

«... vale como critério de verdade, mas o sentido de verdade não reside na circunstância de se conseguir um consenso, mas antes no facto de que, sempre e em toda a parte, quando entramos num discurso podemos chegar a um consenso em condições que mostram tratar-se de um consenso fundamentado. Verdade significa 'warranted assertibility'»<sup>62</sup>.

O próprio Habermas reconhece que, se tomarmos o consenso fundamentado como critério de verdade, então a teoria consensual da verdade incorre numa contradição, porque só pode preencher as condições do consenso por outro consenso. Habermas procura responder a esta objecção de K. Lorenz<sup>63</sup> apontando para a força geradora de consenso dos argumentos. Este poder que os argumentos têm de produzir consenso não pode consistir no simples facto de que se pode conseguir uma coincidência de convicções argumentativamente; este facto precisa de ser explicado. E a explicação estaria na «coacção do melhor argumento»<sup>64</sup>. Isto quer dizer que o sucesso de um discurso não pode ser decidido nem pela «coacção» lógica (isto é, apenas pela consistência lógica das proposições) nem pela «coacção» empírica (pela evidência de experiências, por exemplo), mas através da força do melhor argumento. A esta força do melhor argumento chama Habermas *motivação racional*. Motivação racional que deve ser clarificada no âmbito de uma lógica do discurso. Esta lógica pragmática do discurso teria como função, entre outras, explicar o uso de argumentos.

2.4.2 *Estrutura formal da argumentação*. Na análise da estrutura da argumentação, Habermas baseia-se quase exclusivamente em Toulmin<sup>65</sup>. Rejeita o falso pressuposto de que uma argumentação é constituída por uma cadeia de proposições. Se o fosse, então a passagem de uma proposição a outra teria de ser justificada através de nexos lógicos ou por uma referência à experiência-base. Sucede que a argumentação é constituída por actos de fala, isto é, por unidades pragmáticas da fala, de modo que a passagem entre estas uni-

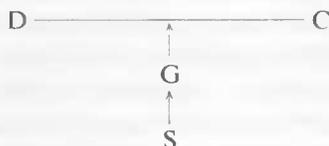
<sup>62</sup> WT, p. 239.

<sup>63</sup> Cf. K. Lorenz, «Der dialogischer Wahrheitsbegriff» in *loc. cit.* (v. supra n. 5) p. 115.

<sup>64</sup> WT, p. 240.

<sup>65</sup> S. E. Toulmin, *The uses of argument* (London, Cambridge Univ. Press, 1964) pp. 97-145.

dades não pode ser fundamentada só lógica ou empiricamente. Habermas introduz a distinção de Toulmin entre argumentos analíticos e substanciais <sup>66</sup> dizendo-nos que os argumentos substanciais são os que têm interesse na aquisição discursiva de um consenso. Um argumento seria «a fundamentação que nos deveria motivar a reconhecer a pretensão de validade de uma afirmação ou de um preceito» <sup>67</sup>. Quanto à estrutura formal de um argumento, Habermas apresenta-nos o seguinte esquema retirado de Toulmin <sup>68</sup>:

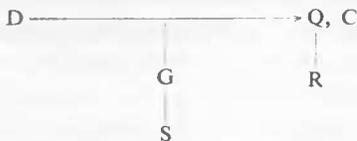


Habermas pretende aplicar este esquema aos discursos teóricos em que se valida a pretensão de validade de uma afirmação e aos discursos práticos em que se pode validar pela argumentação a pretensão de validade de um preceito. Assim, apresenta-nos um quadro esquemático dos níveis de argumentação em que sintetiza, com a ajuda dos

<sup>66</sup> Toulmin chama analítico a um argumento de D para C se e só se o suporte da garantia que o autoriza inclui, explícita ou implicitamente, a informação fornecida na conclusão (C). Pelo contrário, um argumento será substancial se o suporte da garantia não contém a informação fornecida na conclusão. Cf. Toulmin, *op. cit.*, pp. 123-127.

<sup>67</sup> WT, p. 241.

<sup>68</sup> No esquema que vem no corpo do texto já fizemos a adaptação ao português. Habermas apresenta as iniciais inglesas. Assim, D = dados (Data); C = conclusão (Conclusion); G = garantia (W = Warrant); S = suporte (B = Backing). É de notar que este esquema não corresponde exactamente aos esquemas apresentados por Toulmin no cap. citado na nota 65. Aí, o esquema mais universal apresenta a seguinte configuração:



em que Q = qualificador modal e R = condições de refutabilidade. Este esquema enquadra perfeitamente os vários tipos de explicação científica (dedutivas, probabilísticas, genéticas e teleológicas). Habermas escolhe o esquema mais simples apresentado por Toulmin na p. 184 da obra citada.

símbolos do esquema de Toulmin, os argumentos exigidos na validação das referidas pretensões de validade.

NÍVEIS DE ARGUMENTAÇÃO <sup>69</sup>

	<i>Discurso teórico-empírico</i>	<i>Discurso prático</i>
C	afirmações	preceitos/valorizações
pretensão de validade controversa	verdade	exactidão/adequação
exigidas pelo oponente	explicações	justificações
D	causas (nos acontecimentos) motivos (nas acções)	razões
G	uniformidades empíricas hipóteses nomológicas, etc.	normas ou princípios de acção/valorização
S	observações, resultados de consultas, constatações, etc.	indicação de necessidades interpretadas (valores) consequências, consequências secundárias, etc.

Habermas reconhece que este esboço dos níveis de argumentação precisa de ser mais explicitado, mas julga ser suficiente para nos indicar a posição correcta do problema quando tentamos compreender como é que a força geradora de consenso dos argumentos nos pode levar a um consenso fundamentado. Habermas introduz, então, os conceitos «sistema linguístico» e «sistema de conceitos» para explicar em que é que consiste a força geradora de consenso dos argumentos.

Tentemos resumir, com Habermas, os passos da sua argumentação <sup>70</sup>. Uma afirmação que necessita ser explicada é sempre discutida dentro de um sistema linguístico e conceptual escolhido sendo concatenada dedutivamente com pelo menos duas proposições diferentes. Os enunciados gerais que funcionam como premissas (hipóteses nomo-

<sup>69</sup> WT, p. 243.

<sup>70</sup> WT, pp. 249-250.

lógicas, normas de acção/valorização) são corroborados por uma evidência casuística. A força geradora de consenso dos argumentos assenta na passagem de S para G justificada pela indução ou universalização. Ao discutir o caso da confirmação indutiva de hipóteses nomológicas, Habermas sugere que a indução pode ser explicada pela adequação de uma linguagem de fundamentação a um domínio de objecto correspondente. Nesse caso a força geradora de consenso do argumento assentaria na adequação do sistema descritivo garantida pelo desenvolvimento cognitivo que precede qualquer argumentação singular. Aqui poderíamos ser tentados a identificar verdade com adequação, mas esta tentativa está condenada ao fracasso porque nem os predicados e conceitos nem os sistemas linguísticos e conceptuais em que eles se dão podem ser verdadeiros ou falsos. Portanto, a verdade tem que ser determinada por uma referência à argumentação. É claro que esta só pode reclamar para si uma força geradora de consenso enquanto argumentação, se se puder garantir que ela não se apoia apenas numa relação «adequada» entre sistema linguístico e realidade, mas representa o medium em que pode ser continuado um desenvolvimento cognitivo enquanto processo de aprendizagem consciente. A questão de saber se uma linguagem é adequada a um domínio de objecto e se o fenómeno a explicar deve ser integrado no domínio de objecto para que é adequada a linguagem escolhida, é uma questão que deve poder ser objecto da argumentação. Como não temos acesso directo à relação conceito-coisa, resta-nos o recurso a um processo de argumentação que nos permita uma mudança de níveis de argumentação. Daí que as características formais do discurso devam ser tais que nos permitam, em qualquer momento, mudar de nível de discurso e eventualmente poder reconhecer como adequado ou rever determinado sistema linguístico-conceptual. O progresso do conhecimento realiza-se sob a forma de uma crítica substancial da linguagem. Assim, um consenso obtido argumentativamente só pode ser considerado *critério de verdade* quando e só quando se der, estruturalmente, a possibilidade de pôr em questão, modificar e substituir a linguagem fundamentadora em que é interpretada a experiência. A experiência reflexiva da inadequação das nossas interpretações da experiência deve poder entrar na argumen'ação.

2.4.3. *Níveis do discurso.* Segundo Habermas, a forma do discurso teórico deve tornar possível uma radicalização progressiva: o discurso deve ter uma forma que permita a revisão ou modificação de sistemas de linguagem dados ou escolhidos, pois só assim será possível

integrar na argumentação a experiência reflexiva da inadequação de sistemas de linguagem/conceitos. Habermas distingue quatro níveis de discurso que correspondem às fases de radicalização que devemos poder perfazer nos discursos, para que uma justificação ou uma explicação teórica possam motivar racionalmente a aceitação de uma pretensão de validade controversa<sup>71</sup>. No discurso teórico temos as seguintes fases: *a)* na primeira fase — entrada no discurso — dá-se a tematização discursiva de uma pretensão de validade controversa; *b)* a segunda fase consiste na explicação teórica da afirmação problematizada, isto é, na apresentação de argumentos dentro de um sistema de linguagem escolhido; *c)* na terceira fase deve ser ponderada meta-teoreticamente a modificação do sistema de linguagem escolhido e/ou a conveniência de sistemas de linguagem alternativos; *d)* na última fase desenvolver-se-á uma reflexão sobre as modificações sistemáticas das linguagens de fundamentação. Esta última fase ultrapassa os limites do discurso teórico e conduz-nos a um nível do discurso «em que, com a ajuda do movimento caracteristicamente circular das reconstruções racionais, nos devemos certificar daquilo que *deve* valer como conhecimento...»<sup>72</sup>

2.4.4. *As características formais da situação ideal de discurso como garante da intermutabilidade dos níveis de discurso.* Para que se possa obter um consenso pela argumentação é preciso que seja garantida a «intermutabilidade entre os níveis de discurso»<sup>73</sup>. Habermas pensa que esta intermutabilidade só pode ser garantida pelas características formais de uma situação ideal de discurso. A situação ideal de discurso exclui a distorção sistemática da comunicação. A estrutura da comunicação só não gera pressões se for assegurada a todos os participantes no discurso uma repartição simétrica de oportunidades de escolher e realizar actos de fala. Esta exigência de simetria permite-nos estabelecer quatro condições a que deve satisfazer a situação ideal de discurso<sup>74</sup>: *a)* todos os participantes potenciais de um discurso devem ter a mesma oportunidade de usar actos de fala comunicativos; *b)* todos os participantes de um discurso devem ter as mesmas oportunidades de tematização e crítica de todos os preconceitos;

---

<sup>71</sup> WT, pp. 252-254.

<sup>72</sup> WT, p. 253.

<sup>73</sup> WT, p. 255.

<sup>74</sup> WT, p. 255.

c) só são admitidos no discurso falantes que tenham, enquanto agentes, as mesmas oportunidades de usar actos de fala representativos <sup>75</sup>; d) todos os participantes do discurso devem ter as mesmas oportunidades de usar actos de fala regulativos; isto equivale a uma total reciprocidade de expectativas de comportamento que é garantia de que a igualdade de oportunidades pode ser e é, de facto, usada para abrir e prosseguir um discurso em que as pressões da realidade são suspensas.

Só depois de preenchidas todas estas condições é que podemos falar de uma situação ideal de discurso caracterizada por uma estrutura de comunicação que nos assegura: que as pretensões de validade problematizadas são o único objecto da discussão; que participantes, temas e contributos têm como limitação única o objectivo de «testar» a validade das pretensões em questão; que a única força exercida ou a exercer é a do melhor argumento; e que, como consequência, são excluídos todos os motivos que não sejam o da busca co-operativa da verdade. Só numa estrutura da comunicação deste tipo pode ser gerado um consenso fundamentado susceptível de servir como critério de validação de pretensões de validade tematizadas. Habermas procura, antes de terminar a sua reflexão, precisar o que entende por situação ideal de discurso e antecipar a resposta a possíveis objecções. A situação ideal de discurso não é nem um fenómeno empírico nem uma pura construção <sup>76</sup>; é uma suposição que nós fazemos necessariamente quando participamos no discurso. Este «Faktum der Vernunft» é pressuposto necessariamente no desenvolvimento de qualquer discurso em que há comunicação real. Negá-lo seria afirmá-lo «counterfactually» assumindo o status normativo dos sentidos reciprocamente reconhecidos em ordem a negar a sua importância. No entanto, Habermas sublinha que o conceito de situação ideal de discurso não é um mero princípio regulativo no sentido de Kant, pois nós devemos ter feito esta suposição logo no primeiro acto de entendimento linguístico. Por outro lado, também não é um conceito não-existente

---

<sup>75</sup> Esta terceira condição é designada por Habermas «postulado da veracidade» e justificada assim: «Denn nur das reziproke Zusammenstimmen der Spielräume individueller Äusserungen und das komplementäre Einpendeln von Nahe und Distanz in Handlungszusammenhängen bieten die Garantir dafür, dass die Handelnden auch als Diskursteilnehmer sich selbst gegenüber wahrhaftig sind und ihre innere Natur transparent machen». WT, p. 256.

<sup>76</sup> WT, p. 258.

no sentido de Hegel, já que nenhuma sociedade histórica corresponde à forma de vida que poderíamos caracterizar em traços fundamentais a partir da situação ideal de discurso <sup>77</sup>. De facto, só se pode alcançar um consenso intersubjectivamente válido, se os falantes se submeterem às exigências de reciprocidade, o que significa que a verdade depende da realização temporária (antecipação) da situação de reciprocidade ideal.

ANTÓNIO MARTINS  
*Universidade de Coimbra*

---

<sup>77</sup> WT, pp. 258-259.