

# CONTEXTUALISMO, PRAGMÁTICA UNIVERSAL E METAFÍSICA

**Manfredo Araújo de Oliveira**

Professor Titular de Filosofia da UFC

---

## *Introdução.*

A filosofia, saber dos princípios, mais do que qualquer outro saber, tem a tarefa de explicitar seus próprios fundamentos e as categorias básicas com que trabalha. A categoria “verdade” é uma das mais antigas e das mais centrais do pensamento ocidental e, portanto, não é surpreendente que num tempo em que se questionam a própria estrutura e os procedimentos específicos da atividade filosófica a pergunta pela verdade constitua não só uma das preocupações centrais da filosofia contemporânea<sup>1</sup>, mas também de lógicos, teóricos das ciências, lingüístas, etc. o que significa afirmar que o tratamento e esclarecimento da questão da verdade tem pressupostos fundamentais e implicações para a filosofia enquanto tal, sobretudo, para a lógica, filosofia da linguagem, teoria do conhecimento e a ontologia<sup>2</sup>. Na intenção sistemática de uma busca de esclarecimento do “conceito de verdade”<sup>3</sup>, vamos situar a compreensão metafísica de verdade de Lima Vaz em confronto com duas das correntes mais significativas da teoria da verdade na filosofia contemporânea.

---

<sup>1</sup> Cf. Heckmann H-D., *Was ist Wahrheit?. Eine systematisch-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle*. Carl Winter. Universitätsverlag, Heidelberg, 1981. Puntel L. B., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Wiss. Buchgesellschaft, seg. ed., Darmstadt, 1983; (org.), *Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*. Wiss. Buchgesellschaft, 1987. Beck W., *Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zur sprachphilosophischen Wahrheitstheorie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1988.

<sup>2</sup> Cf. Puntel L. B., *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1990, pg. 2.

<sup>3</sup> Para L. B. Puntel, a expressão “Teoria da verdade” designa uma teoria que consta de pelo menos cinco partes: 1)Esclarecimento do conceito de verdade; 2)Problemática do critério de verdade; 3)A tipologia da verdade; 4) A dimensão paradoxal da verdade; 5)O lugar da teoria da verdade no horizonte da totalidade do saber científico e filosófico. Cf. Puntel L. B. (org.), *Der Wahrheitsbegriff*, op. cit., Einleitung, pg. 2-3.

A) R. Rorty e a substituição da transcendência pela solidariedade: uma concepção antiplatônica da verdade.

A intuição originária da metafísica<sup>4</sup>, que se explicitou no Menon (82 b\_ 85 b), o escrito programático da Academia platônica, foi que o conhecimento humano não se reduz ao conhecimento da experiência, mas que é possível chegar a um conhecimento objetivo através do pensamento conceitual. Fundamento da verdade é então não o mundo material empírico, mas o mundo do pensamento, que capta a estrutura racional do real, sua essência. Assim, a correspondência do espírito à natureza é compreendida como uma relação ontológica<sup>5</sup> de tal modo que as leis da lógica refletem as leis que perpassam a própria realidade, já que a razão é objetivamente incorporada às ordens da natureza. O pensamento clássico pretendeu, segundo Rorty, graças ao conceito, captar a forma e o movimento da natureza e da história o que, em última instância, conduziu à pretensão de que necessariamente se pode descobrir como corrigir a injustiça<sup>6</sup> da história humana.

Rorty considera isto precisamente a doença que subjaz a todo o pensamento ocidental a partir da intuição exatamente contrária: não existe uma realidade maior do que a realidade que se manifesta no dia-a-dia<sup>7</sup>, que

<sup>4</sup> Cf. Snell B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag Hamburg, 1955, pg. 258 e ss. Gigon O., *Der Ursprung der Griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, seg. ed., Schwabe & Co. Verlag Basel/Stuttgart, 1968. Höhle V., *Hegels "Naturphilosophie" und Platons "Timaios" – ein Sturkturvergleich*, in: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, Verlag C. H. Beck, München, 1996, pg. 39 e ss.

<sup>5</sup> A respeito da fórmula de adequação cf. *Aristóteles: Met. IV 7, 1011 b 26 e ss. Tomás de Aquino: De Veritate I 1; S.Th. I q. 16 a 2 ad 2; I q. 21 a 2 ad 2.*

<sup>6</sup> Cf. Rorty R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers I, Cambridge Univ., 1991.

<sup>7</sup> No caso da concepção da verdade, isto significa colocá-la sob a dependência de uma instância presumidamente autônoma frente a nossas crenças, a nossas buscas e ao uso da linguagem. O problema fundamental posto pelo pragmatismo consiste em saber como religar a verdade às intenções, às crenças, aos desejos humanos. Assim, por exemplo, Davidson, contrapondo-se a Nagel que diz que a verdade se concebe a partir de nenhuma parte, vai insistir na tese de que o verdadeiro e o falso possuem uma relação essencial à existência de criaturas pensantes. Cf. Nagel Th., *The View from Nowhere*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1986. Davidson D., *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in: Malachowski A., *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford, 1990; *The Structure and Content of Truth*, in: *Journal of Philosophy*, LXXXVII, n.6, 1990.

<sup>8</sup> Segundo J-P Cometti, o pragmatismo americano, que é a filosofia mais solidamente enraizada na cultura americana, se desenvolveu em torno de uma filosofia do conhecimento, mas, desde o princípio, se afastou de concepções que tendem a privilegiar a busca de um fundamento no absoluto ou a de um modelo da razão, que determina a priori as possibilidades de busca e de descoberta. A idéia de que a crença se situa, ao mesmo tempo no começo e no fim da pesquisa

pudesse oferecer para ação do ser humano no mundo um horizonte de reconciliação e salvação<sup>8</sup>. Daí, porque, sua proposta consiste basicamente em curar a humanidade da doença platônica, metafísica<sup>9</sup>, o que, segundo ele, deve ocorrer através de uma radicalização da postura da filosofia analítica que tem seu cerne na reviravolta lingüística<sup>10</sup>. Na medida em que esta reviravolta é levada até o fim enquanto reviravolta pragmática se manifesta a necessidade de renúncia a uma premissa que a vinculou tacitamente à grande tradição do pensamento ocidental, ou seja, a de que ainda há verdades filosóficas a descobrir, que podem ser fundamentadas com argumentos. Daí a conclusão: a primeira tarefa é a desconstrução da metafísica, o desmascaramento do platonismo, que inicia com a demonstração de que mesmo a filosofia analítica permaneceu presa à metafísica que combateu, o que faz vir à tona o fato de que toda nossa cultura está radicada nos mal-entendidos que remontam a Platão.

A filosofia analítica<sup>11</sup> significou, em primeiro lugar, uma crítica ao horizonte conceitual em que se articulou a filosofia moderna da subjetividade<sup>12</sup>, que transformou a concepção clássica de uma racionalidade objetiva numa racionalidade subjetiva sem, contudo, questionar o horizonte conceitual clássico no que diz respeito à concepção da realidade, que agora não é mais compreendida como um mundo em si, mas como um mundo para nós, um mundo de objetos fenomênicos enquanto mundo de objetos

---

é o cerne da oposição de Peirce a Descartes. Cf. *Cometti J-P, Le Pragmatisme: de Peirce à Rorty*, in: *Meyer M. (org.), La Philosophie anglo-saxonne*, PUF, Paris, 1994, pg.396. No entanto, o retorno recente ao pragmatismo foi possibilitado por uma crítica forte ao empirismo, sobretudo o do Círculo de Viena, que se havia difundido muito nos Estados Unidos. Esta crítica começou com o texto famoso de Quine (*Two Dogmas of Empiricism*) e foi continuada por N. Goodman, W. Sellars e D. Davidson. Cf. *Cometti J-P.*, op. cit. , pg. 446 e ss.

<sup>9</sup> Com um preço a ser pago. Cf. *Margutti Pinto P.R., Pragmatismo, Ironismo e ceticismo em Richard Rorty*, in: *Margutti Pinto P. R. et alii (orgs.), Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 1998, pg. 34 : “Abandonar a terra firme metafísica significa embarcar num navio muito frágil e enfrentar águas turbulentas. Este não é um lugar fácil para se permanecer. O navio pode afundar a qualquer momento”. Cf também no mesmo volume: *Ramberg B. T., Rorty e os instrumentos da filosofia*, pg 81 e ss. e *Rajagopalan K., O Radicalismo e os seus limites: Comentários sobre “Rorty e os instrumentos da filosofia*, pg. 120 e ss.

<sup>10</sup> Cf. *Rorty R., The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1970.

<sup>11</sup> Que para Rorty tem, de fato, uma postura antifundamentalista, o que, contudo, não garante sua ruptura com as teses da tradição. Cf. *Rorty R., Pragmatismo, Filosofia Analítica e Ciência*, in: *Margutti Pinto P. R. et alii (orgs.), Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 1998, pg. 17: “Mas antifundacionalismo não diminui a força do seguinte argumento: uma vez que a verdade é uma noção absoluta, e consiste em correspondência, deve haver uma natureza absoluta, intrínseca, independente da descrição feita, à qual a verdade deve corresponder”.

representados dado ao sujeito<sup>13</sup>. Neste novo contexto conceitual, a questão da verdade se manifesta como o esforço para fundamentar geneticamente o acordo entre a representação e o objeto a partir da certeza de vivências evidentes. Trata-se, então, aqui, para Rorty, de mostrar a insuficiência do “horizonte mentalista” na concepção do conhecimento que é pensado como um produto de uma ação da autoconsciência do sujeito que assim assegura para si uma esfera especial de vivências de acesso imediato e absolutamente certo, ainda que o sujeito não tenha acesso direto a objetos, mas a suas representações de objetos através da mediação da reflexão. Isto tem uma implicação fundamental, que caracteriza a filosofia moderna: o dualismo entre sujeito e objeto, espírito e matéria, que abre o espaço para o ceticismo<sup>14</sup> de tipo moderno. De acordo com a perspectiva mentalista, que tem suas origens na filosofia antiga, mas, que permaneceu intocada na filosofia moderna da consciência, a objetividade é assegurada na medida em que o sujeito se relaciona de forma correta a seu objeto<sup>15</sup>: o conceito, que é uma realidade subjetiva, corresponde ao que está fora, ao mundo objetivo<sup>16</sup>.

A reviravolta lingüística consistiu basicamente em mostrar que a expressão lingüística é a mediação necessária de todo e qualquer saber, condição ineliminável de todo nosso acesso ao mundo, pois em qualquer compreensão de situações ou eventos no mundo se penetram mutuamente

<sup>12</sup> A respeito do tratamento da questão da verdade no horizonte da filosofia da consciência cf. Landim Filho R., *Sobre a Verdade*, in: Síntese Nova Fase, v.20, n.63 (1993)459-475.

<sup>13</sup> A filosofia analítica pode ser considerada uma nova forma de filosofia primeira, que, como pensa Tugendhat radicalizou a “reviravolta reflexiva” da filosofia moderna e portanto pensa, a partir da linguagem, as questões fundamentais e universalíssimas : o que pode ser dito? ou o que pode ser pensado. Cf. Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976. E na linha de Dummett, Habermas e sobretudo Tugendhat: Landim Filho R., *Significado e Verdade*, in: Síntese Nova Fase 32, vol.X (1984) 33-47.

<sup>14</sup> Que para ele está sempre profundamente vinculado ao modelo mentalista.

<sup>15</sup> Uma concepção, segundo Dummett, simplesmente ininteligível e que deve ser substituída pela concepção de uma asserção justificada ou verificada, um verificacionismo, segundo Engel (op. cit., pg.362) inspirado na filosofia intuicionista da matemática e da lógica segundo a qual são as condições de demonstração de um enunciado que lhe asseguram verdade e que determinam a existência dos objetos a que se faz referência. Cf. Dummett M., *What is a theory of meaning II*, in: Evans G./Macdowell J. (orgs.), *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976; *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978; *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard Univ. Press, 1990.

<sup>16</sup> É a partir daqui que se entende a discussão, na filosofia analítica contemporânea, entre realismo e anti-realismo. Na definição de Cometti (op. cit., pg. 403), o realismo é aquela postura que estabelece uma relação entre o pensamento ou a linguagem e uma realidade independente (transcendente ou não), acessível ou inacessível enquanto que o anti-realismo recusa submeter o pensamento, as crenças e a linguagem à autoridade de uma realidade presumidamente exterior. Cf. a respeito: Putnam H., *Reason, Truth and History*, Univ. Press, Cambridge, 1981; *Representation and Reality*, The Mit Press, Cambridge Mass.,1988; *Realism*

linguagem e realidade de tal modo que a pergunta pelo que se pode conhecer implica sempre a pergunta pelo que se pode dizer. Assim, nunca abandonamos a esfera da linguagem o que nos leva a uma concepção antifundamentalista de conhecimento, pois, como diz Rorty, algo só pode valer como justificação com relação a outro algo que já aceitamos e, por esta razão, nunca podemos, saindo de nossa linguagem, crenças, conjecturas e opiniões, chegar a um critério independente do critério de coerência de nossas afirmações<sup>17</sup>. Portanto, na reviravolta pragmática, em sua interpretação contextualista, isto implica que não pode existir acesso a entidades do mundo independentemente do processo de entendimento intersubjetivo e do contexto lingüístico de nossos mundos vividos<sup>18</sup> das diferentes comunidades históricas.

Para Rorty, tal postura tem enormes conseqüências na concepção da realidade e da verdade<sup>19</sup>, já que não dá para pensar realidade e verdade sem linguagem<sup>20</sup>. A primeira conseqüência é que o conhecimento de objetos não é um modelo suficiente para o saber, pois se trata agora da captação de estados de coisas mediante sua articulação proposicional<sup>21</sup>, e que a verdade é uma propriedade de sentenças criticáveis que pode ser fundamentada através de razões. Isto implica superar a simples transferência da relação “sujeito-objeto” para a relação “sentença-fato”, pois isto faria com que a reviravolta lingüística permanecesse ligada à idéia de representação, e,

---

*with a human Face*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass, 1990. Engel P., *Réalisme et anti-réalisme de Putnam*, in: Meyer M.(org.), op. cit., pg. 363 e ss. Dunnett M., *Les origines de la philosophie analytique*, Gallimard, Paris, 1991. Engel P., *Réalisme et anti-réalisme sémantiques: Davidson et Dummett*, in: Meyer M. (org.), op. cit., pg.358 e ss. Cometti J-P.(org.), *Lire Rorty*, L'Eclat, Combas, 1992.

<sup>17</sup> Cf. Rorty R, *Der Spiegel der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981,pg. 199 e s.

<sup>18</sup> Cf. Rorty R, *Der Spiegel*, Suhrkamp, op. cit., pg.191.

<sup>19</sup> Rorty parece não ter consciência de que já Kant, com sua problemática da constituição dos objetos da experiência, fez uma crítica radical à concepção realista ingênua da fórmula da adequação: o objeto não é simplesmente “em-si”, pois é co-constituído pelo pensamento assim que o fundamento da verdade se situa na aprioridade das leis do entendimento puro e estas condições subjetivas do pensamento têm validade objetiva na medida em que geram o objeto segundo a forma. Não há portanto acesso aos objetos do mundo sem a mediação das leis do entendimento, ou seja, sem a mediação da consciência. Cf. Höffe O, *Anhang: Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)*, in: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, pg. 258

<sup>20</sup> É num horizonte análogo que Th. Kuhn entende a “realidade” estudada pelas ciências. Cf. Aguiar T. R. X de, *Realismo, Construtivismo e Progresso*, in: Margutti Pinto et alii (orgs.), op. cit., pg.291: “O resultado é uma interessante forma de construtivismo: a realidade estudada pela ciência é \_ de uma maneira que o próprio Kuhn tem, reconhecidamente, dificuldade de precisar \_ determinada pelo paradigma corretamente adotado pela comunidade científica relevante”.

portanto, à concepção de verdade como “espelho da natureza”. Quando a reviravolta linguística é radicalizada, a subjetividade das opiniões não tem mais o controle através de uma confrontação com um mundo objetivo<sup>22</sup>, mas pela mediação de uma comunidade pública de comunicação e o mundo objetivo não é mais algo que possa ser reproduzido, mas simplesmente o ponto comum de referência de um processo de entendimento entre os membros de uma comunidade determinada de comunicação, que se entendem entre si sobre algo. Neste caso, a objetividade não é mais do que o maior acordo intersubjetivo possível<sup>23</sup>.

Numa palavra, conhecimento deixa de ser espelho da natureza, correspondência entre sentença e fato, porque, na linguagem de Rorty, não existe contacto anterior à linguagem, que permitiria meter o dedo sobre o que é um objeto em si mesmo em oposição ao que ele é à luz das descrições variadas que lhe damos<sup>24</sup>. O conhecimento se entende agora como um processo intersubjetivo de entendimento em que a linguagem é considerada não mais somente enquanto a forma gramatical de apresentação do mundo, mas em sua dimensão comunicativa, o que nos conduz ao mundo vivido enquanto espaço público, intersubjetivamente partilhado, de interações e tradições que se configuram em forma de redes simbólicas. Aqui o diálogo entre pessoas (modelo comunicativo, processo intersubjetivo de entendimento) substitui a contraposição sentença-fato (modelo representacionista, relação linguagem-mundo)<sup>25</sup>, o que leva a uma superação radical do modelo de conhecimento enquanto espelho da natureza e revela a inutilidade do conceito tradicional de verdade enquanto correspondência entre o representante e o representado<sup>26</sup>, que não passa de uma ilusão<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Cf. *Habermas J., Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*, in: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, pg. 236 e ss.

<sup>22</sup> Já no caso de Peirce, a associação da crença, enquanto regra, com a ação sob a determinação do *hábito* permite ao pragmatismo fazer economia da representação substituindo a relação *externa* da idéia e do mundo, ou do espírito e do real, por uma relação *interna* da crença e do hábito, isto é, da *regra*. Daí a crítica aos dualismos e a uma “teoria contemplativa do conhecimento” desenvolvida também por James e Dewey. Cf. *Cometti J\_P*, op. cit., pg.398.

<sup>23</sup> Cf. *Rorty R. Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 1988, pg. 14-15.

<sup>24</sup> Cf. *Rorty R., Science et Solidarité*, L’Eclat, Combas, 1990, pg. 9.

<sup>25</sup> Para Habermas, a relação vertical ao mundo de sentenças sobre algo se dobra à relação horizontal do estar junto aos participantes de uma comunidade de comunicação. A intersubjetividade do mundo vivido reprime a objetividade de um mundo contraposto ao qual está um sujeito solitário. Cf. *Habermas J., Wahrheit*, op. cit., pg. 241.

<sup>26</sup> Para Rorty, os pragmatistas de nenhuma forma apelam a uma teoria sobre a natureza da realidade, do conhecimento ou do homem, afirmando que nada existe como verdade ou bem. Isto de forma alguma implica para ele uma teoria subjetivista ou relativista da verdade ou do bem, porque o que eles desejam é simplesmente mudar de tema. Cf. *Rorty R., Consequences of*

uma vez que ela implicaria um sair da linguagem com a linguagem.

A autoridade epistêmica se transfere assim de um sujeito que conhece o mundo objetivo para uma comunidade de sujeitos que se entendem a partir do substrato comum de um mundo vivido partilhado diante de que cada um justifica suas concepções. Saber é então o que é aceito como racional de acordo com os critérios da práxis exercitada da comunidade em questão, o que significava dizer que a objetividade da experiência é substituída pela intersubjetividade da compreensão que é, em princípio, mutável, pois as crenças e valores que constituem o universo simbólico a partir de onde os sujeitos se entendem entre si podem ser outros<sup>28</sup>.

Para Rorty, a linguagem é contingente, o eu e a comunidade são também contingentes, a contingência é então o princípio do pensar de modo que a referência a normas absolutas não passa de um sonho inútil dada a condição humana que é a condição da finitude. Ao invés então de normas transcendentais<sup>29</sup> a que não temos acesso, só nos resta a solidariedade de nossas crenças e valores comuns, de nossas preferências e de nossas escolhas no contexto comum de nossa forma de vida, o que, para ele, contudo, não nos conduz ao relativismo, cuja postura é essencialmente dependente do modelo representacionista do conhecimento já superado, mas, por outro lado, tem como consequência que a justificação dependa sempre de critérios diferentes de acordo com os contextos históricos o que exige de nós que paremos de nos preocupar com a objetividade e nos tornemos satisfeitos com a intersubjetividade<sup>30</sup>.

As consequências para a problemática da verdade são enormes: não sendo o conhecimento um espelho da natureza, mas algo que depende fundamentalmente da práxis dialógica e do contexto social, então carece de

---

*Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pg. XIII e s. A respeito da discussão de Rorty com Davidson a este respeito cf. *Pereira A M., Lendo Rorty Lendo Davidson*, in: *Margutti Pinto P. R. et alii* (org.), op. cit., pg. 265-275.

<sup>27</sup> Cf. *Rorty R., Pragmatismo*, op. cit., pg. 16: "...a filosofia estará melhor servida sem as noções de "natureza intrínseca da realidade" e "correspondência com a realidade" do que com elas".

<sup>28</sup> Cf. *Rorty R., Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989.

<sup>29</sup> Cuja posse por parte dos filósofos legitimou no passado a supremacia específica da filosofia na discussão das coisas humanas. Ora, não existindo este acesso, o pragmatismo vai atribuir à filosofia uma função mais humilde, ligada às tarefas cotidianas da vida, sem privilégio nem supremacia frente a outras formas de discussão, a serviço portanto de outras causas, as pequenas causas do dia-a-dia com uma tarefa ao mesmo tempo crítica e construtiva. O que numa cultura pós-filosófica, no sentido de um adeus a uma filosofia com motivos transcendentais, fundacionais, essencialistas, irá desaparecer é a casta dos profissionais em filosofia, ciosa de seus privilégios. Cf. *Rorty R., Consequences*, op. cit.

<sup>30</sup> Cf. *Rorty R., Pragmatismo*, op. cit., pg. 23.

sentido a crítica das diferentes formas de práxis social, já que estamos presos pelos contextos simbólicos e qualquer tentativa de transcendência a eles significa um retorno à postura fundamentalista<sup>31</sup>. Esta nova postura é para Rorty o ponto de chegada da história da filosofia ocidental que se desenvolveu em três paradigmas básicos sem continuidade: o da metafísica em que o pensamento estava centrado nas essências das coisas (objetividade); o da teoria do conhecimento da modernidade que tem seu centro nas idéias, que são construções do espírito finito (subjetividade); e, por fim, o da filosofia da linguagem, cuja preocupação fundamental são as expressões lingüísticas (intersubjetividade) em que a autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente, que gesta em si mesmo as medidas para a objetividade da experiência para a práxis de justificação<sup>32</sup> de uma comunidade lingüística, pois com a reviravolta lingüística todas as explicações se radicam no primado da linguagem comum. Muda por esta razão radicalmente aqui o sentido de “intersubjetivo” que agora não significa mais o resultado de uma convergência observada de pensamentos ou representações de diferentes pessoas, mas é pensado a partir da perspectiva dos participantes num horizonte lingüístico comum no seio do qual já sempre se situam os membros de uma comunidade de comunicação. Isto significa a falta de sentido para o ceticismo, pois enquanto indivíduos socializados já sempre nos encontramos no horizonte de nosso mundo vivido, lingüisticamente interpretado, e isto implica um pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas e confirmadas praticamente que tornam inteiramente sem sentido a dúvida total a respeito de nosso acesso ao mundo. Desaparece aqui totalmente a dicotomia moderna do interior e do exterior.

<sup>31</sup> Cf. Rorty R, *Pragmatismo*, op. cit., pg. “28:”Desistir da idéia de que a filosofia aproxima-se da Verdade e interpretá-la como fez Dewey é conceder primazia à imaginação sobre o intelecto argumentativo, e ao gênio sobre o profissionalismo”. Para Margutti, os céticos pirrônicos se caracterizam pelo abandono da investigação filosófica para se dedicar aos afazeres práticos, “um domínio em que não ocorrem dúvidas radicais”. Margutti não vê muita diferença entre a descrição do ironista rortyano e este tipo de ceticismo. Cf. *Margutti Pinto P. R..Pragmatismo, Ironismo*, op. cit., pg.33.

<sup>32</sup> A distinção entre justificação e verdade foi trabalhada por Putnam. Para ele, a aceitabilidade racional, saída de nossos critérios, não nos permite ir além da justificação, pois o fato de rejeitar que exista uma perspectiva externa coerente, uma teoria que seria simplesmente verdadeira em si mesma independentemente das observações possíveis, não legitima a identificação entre verdade e aceitação racional: a verdade é uma propriedade inalienável das proposições o que a justificação não é. Se nossos conhecimentos não possuem jamais um caráter definitivo e mesmo assim temos razões para não os considerar arbitrários, não podemos ver unicamente nestas razões a fonte do que chamamos verdade de uma proposição. A verdade é uma idealização da aceitabilidade racional.; Cf. *Putnam H, Reason, Truth and History*, op. cit., pg. 63 e ss.



A reviravolta pragmática eliminou a dúvida a respeito da existência de um mundo independente de nossas descrições, mas, por outro lado, acentuou o caráter falível de todo saber e da necessidade de sua legitimação num contexto em que a medida da objetividade do conhecimento é a práxis pública de justificação, o que levanta a questão fundamental se ainda é possível separar a verdade de seu contexto de justificação, ou seja, já que não podemos transcender o horizonte lingüístico de opiniões justificadas, como se combina esta tese fundamental da reviravolta pragmática com a intuição de que sentenças verdadeiras se adequam aos fatos. O problema central do contextualismo de Rorty está aqui: como relacionar verdade e justificação.

B) A interpretação da verdade enquanto validade incondicionada:  
a leitura da pragmática universal de J. Habermas.

Habermas parte da mesma concepção de uma razão incorporada na linguagem: só podemos esclarecer o que é um fato com a verdade de um enunciado de fato que é efetivamente<sup>33</sup>, ou seja, a linguagem é condição irrecusável de nosso acesso ao mundo<sup>34</sup> de tal modo que não se pode considerar a experiência como uma instância de controle de nossos conhecimentos totalmente independente de nossos sistemas lingüísticos, já que estes nos fornecem os esquemas cognitivos dos objetos da experiência. Neste sentido, o conhecimento humano não pode transcender a esfera da linguagem para as coisas em si, porque a relação ao real já ocorre no seio da linguagem. Uma consequência imediata disto é que todas as questões filosóficas têm necessariamente que passar pela reflexão da linguagem sobre si mesma.

Na ótica da teoria do discurso só podemos trabalhar a questão da verdade através do recurso à pragmática universal dos atos de fala<sup>35</sup>, isto é, temos, então, que partir do contexto prático de comunicação e interação entre os sujeitos em seus mundos históricos como faz o pragmatismo que eliminou, através da idéia da mediação universal da linguagem, a concepção

<sup>33</sup> Cf. Habermas J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., pg. 246.

<sup>34</sup> Cf. Costa R. da, *As vantagens de uma teoria consensual da verdade segundo Habermas*, in: Cirne Lima C./Almeida C.(orgs.), *Nós e o Absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*, São Paulo, 2001, pg. 377: "Ora para ele, a teoria da verdade como correspondência não se apercebe de que ao termo < realidade > não podemos dar nenhum outro sentido do que o que vinculamos aos enunciados sobre fatos e de que a "realidade" só pode ser determinada mediante enunciados, ou seja, só no nível do discurso metalingüístico".

de verdade enquanto correspondência, já que, não podemos comparar a expressão lingüística com um pedaço de realidade “nua”, isto é, não lingüisticamente mediada, ou seja, com um referente que esteja fora da mediação lingüística. No entanto, não se pode eliminar a pergunta pela relação do sistema lingüístico à realidade por ele mediada, o que significa dizer que um aspecto da teoria da correspondência permanece presente na teoria do discurso. Para Habermas, o pragmatismo perdeu um aspecto essencial da problemática da verdade presente na teoria correspondencial, ou seja, a dimensão da validade incondicionada.

Daí a distinção fundamental que se impõe nesse contexto entre as ações comunicativas da vida ordinária e o discurso. Na esfera de nossas ações lingüísticas da vida cotidiana, nos informamos sobre os objetos da experiência<sup>36</sup> e as pretensões de validade<sup>37</sup> incorporadas aos enunciados são implicitamente pressupostas e reconhecidas sem problemas, isto é, sem pôr em questão sua validade, pois a compreensão humana não pode funcionar sem que os diferentes parceiros se relacionem a um único mundo objetivo e com isto estabilizem o espaço público intersubjetivamente partilhado do que se pode distinguir tudo o que é simplesmente subjetivo. Portanto, no nível em que se situa o pragmatismo, a pressuposição de um mundo objetivo<sup>38</sup> é condição de possibilidade do funcionamento dos processos de cooperação e compreensão entre os seres humanos<sup>39</sup> e, em nossos enunciados,

<sup>35</sup> Uma ação lingüística, nesta concepção, consta de dois momentos fundamentais: um *momento performativo* através de que se exprime o tipo de ação em questão (um determinado tipo de relação entre sujeitos) e o *conteúdo proposicional*, que exprime o estado de coisa (um saber de objeto). Cf. Searle J. R., *Sprechakte. Ein philosophischer Essay*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971. Habermas J., *Was heisst Universalpragmatik?*, in: *Vorstudien*, op. cit., pg. 353-440. Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976. Apel K-O, *Zwei paradigmatischen Antworten auf die Frage nach der Logos –Auszeichnung der menschlichen Sprache*, in: H. Lützler (org.), *Kulturwissenschaften*, Bonn, pg, 31 e ss.

<sup>36</sup> Habermas distingue com clareza entre os *objetos* da experiência sobre o que fazemos afirmações e os fatos, que são o que afirmamos dos objetos. Objetos, portanto, são algo no mundo, fatos não. Cf. Habermas J., *Wahrheitstheorien*, in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, seg. ed., Frankfurt am Main, 1986.

<sup>37</sup> Numa consideração da dimensão pragmática da linguagem, há um deslocamento das sentenças bem formadas para os proferimentos situados nos contextos de vida e para a competência comunicativa que a eles subjaz. Ao invés de sentenças, o objeto de consideração são os *atos de fala* ou as ações lingüísticas. Para todo sistema lingüístico, há necessariamente, para Habermas, determinados tipos de atos: os comunicativos (exprimem o sentido da fala enquanto tal), os constataivos (exprimem o conteúdo proposicional), os representativos (auto-apresentação) e os regulativos (exprimem normas). Com cada um destes tipos estão ligadas formas específicas de obrigações o que significa dizer que *com cada tipo de ato de fala se levanta uma pretensão de validade específica*. Assim, por exemplo, quando faço uma afirmação, já assumi a obrigação, se por acaso for exigido, de apresentar os motivos da *verdade* do conteúdo proposicional de

afirmamos fatos sobre os objetos do mundo<sup>40</sup>. Isto significa dizer que não podemos aplicar ao mundo vivido<sup>41</sup> o modelo do falibilismo vigente nas ciências, pois ele tornaria a vida concreta impossível.

Portanto, há na vida cotidiana uma necessidade “performativa” de certezas que excluem em princípio uma reserva de verdade. A força ilocucionária das afirmações não é a mesma nas ações e nos discursos: enquanto verdades no contexto da práxis cotidiana destruiriam as certezas da ação, no nível do discurso elas constituem o ponto de referência, pois no discurso, abandonamos os contextos concretos de ação para trocar argumentos<sup>42</sup> sobre as pretensões de validade problematizadas, isto é, neste nível se põe explicitamente a questão da validade das pretensões, isto é, perguntamo-nos sobre o cumprimento das condições para a satisfação destas pretensões<sup>43</sup>. Numa palavra, o uso do predicado “verdadeiro” mostra explicitamente que a pretensão foi cumprida, isto é, demonstrou-se intersubjetivamente legítima<sup>44</sup>. Por esta razão, para Habermas, a questão da verdade não é um problema dos contextos de ação da vida cotidiana

---

minha afirmação. Cf. Habermas J., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: Habermas J./Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pg. 111.

<sup>38</sup> Nem todo tipo de pragmatismo aceita esta intuição “realista” da vida cotidiana. Rorty, por exemplo, considera esta postura um engano e defende uma reeducação do homem comum através da substituição do desejo de objetividade pelo desejo de solidariedade e interpreta verdade como aquilo em que nós ocidentais cremos, nós os membros liberais das sociedades de cultura ocidental. Cf. Rorty R., *Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson versus Wright*, in: *Phil. Quart.* 45 (1995)300.

<sup>39</sup> A respeito da análise do conceito de “mundo vivido” cf. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, pg. 171 e ss. Martini R.M.F., *Uma arqueologia do conceito “mundo da vida” na teoria da ação comunicativa*, in: De Boni L. A (org.) *Finitude e Transcendência . Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*, Vozes/Edipucrs, Petrópolis, 1996,pg. 682-712.

<sup>40</sup> Habermas acusa as teorias transcendentais da verdade de uma confusão entre verdade e objetividade da experiência já que nestas teorias a teoria da constituição da experiência assume o papel de teoria da verdade. Cf. Habermas J., *Wahrheitstheorien*, pg. 151 e ss. A respeito de uma comparação entre Kant e Habermas Cf. Heckmann H-D., op. cit., pg. 41 e ss. E da ambigüidade, neste aspecto, na teoria da verdade de Habermas segundo Apel cf. *Apel K-O, C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatik Theory of Truth*, in: Freeman E. (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, Illi.,1983, pg. 208 e s. A respeito de uma refutação transcendental desta postura cf. Höffe O, op. cit., pg. 257 e ss.

<sup>41</sup> Para Höffe, Habermas parte do fato de que os sistemas lingüísticos produzem um consenso em que já estamos sempre inseridos quando argumentamos. Por sua vez, os sistemas lingüísticos são, para Habermas, o resultado dos processos de formação históricos da espécie e os esquemas cognitivos, que eles nos fornecem, são o resultado do confronto do sistema da personalidade e do sistema da sociedade com a natureza, isto é, provêm de uma esfera não-comunicativa. Cf. Höffe O, op. cit., pg. 264.

como afirma o pragmatismo, pois ela tem a ver com a problematização das pretensões de validade aí levantadas e seu resgate discursivo, ou seja, com a distinção entre opinião (o levantamento de uma pretensão da validade para o que é afirmado) e o saber (a solvência discursiva desta pretensão, ou seja, a demonstração das razões de legitimação), ser considerado como verdadeiro e ser verdadeiro.

Isto pressupõe uma distinção fundamental que desaparece no pragmatismo, ou seja, a distinção entre a vivência das certezas da ação, das evidências da vida cotidiana, que têm suas raízes no vasto pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas (objetividade da experiência), e a afirmabilidade, discursivamente legitimada, de enunciados (verdade)<sup>45</sup>. Verdade se revela então uma pretensão de validade que vinculamos a enunciados na medida em que os afirmamos<sup>46</sup>, ou seja, ela é uma qualidade de enunciados<sup>47</sup>, que só existe, quando gerada por um ato de fala na medida em que é levantada uma pretensão, cuja validade precisa ser resgatada através de argumentos, o que significa dizer que o predicado de verdade pertence ao ato de fala da argumentação, isto é, aquele em que os participantes estão empenhados no esclarecimento de pretensões de validade

<sup>42</sup> Sobre a concepção de argumentação cf. *Toulmin S., Der Gebrauch von Argumenten*, Kronberg, 1975; *Kambartel F., Überlegungen zum pragmatischen und argumentativen Fundament der Logik*, in: *Lorenz K. (org.), Konstruktionen versus Positionen*, Berlin/New York, vol. I., pg. 221. *Kopperschmidt J., Argumentation, Sprache und Vernunft*. Parte II, Stuttgart, 1980, pg. 85 e ss. Habermas segue aqui Toulmin que, em sua explicitação da lógica das inferências científicas e do falar da vida ordinária, se orienta no modelo da jurisprudência e não na matemática. A respeito disto já na mesma direção cf.: *Perelman Ch/Olbrechts-Tyteca L., Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, qui. Ed., 1988. Para Höffe, o esquema de argumentação com que Habermas trabalha nem é em princípio algo de novo, porque corresponde ao modelo padrão do esquema Hempel-Oppenheim das explicações das ciências naturais ligado a um apoio indutivo das hipóteses legais, nem também é relacionado a um processo genuíno de unificação. Cf. *Höffe O*, op. cit., pg.263.

<sup>43</sup> Estas condições não se situam no nível do conteúdo de sentenças empíricas, pois são condições universais e formais que subjazem a qualquer afirmação sobre um objeto da experiência, cuja validade já sempre tem que ser pressuposta e reconhecida. Cf. *Becker W.*, op.cit., pg. 30.

<sup>44</sup> Cf. *Becker W.*, op. cit., pg. 29.

<sup>45</sup> Para Höffe, Habermas se concentra unicamente neste sentido de verdade, eliminando a multiplicidade no uso da palavra verdade presente tanto na vida cotidiana quanto na tradição filosófica. Sua pergunta é se uma teoria abrangente da verdade não teria, pelo menos, que se perguntar se se trata de um uso análogo da palavra e como nos devemos confrontar com isto, o que Habermas não faz e com isto estreita a problemática da verdade e deixa de fora de sua teoria aspectos importantes da problemática como por exemplo a dimensão ontológica. Cf. *Höffe O*, op. cit., pg. 254-255. Como exemplos da multiplicidade dos sentidos de verdade na tradição cf. *Aristóteles:Et. Nic. VI*; *Tomás de Aquino: De Veritate I*.

<sup>46</sup> Cf. *Habermas J., Wahrheitstheorien*, op. cit., pg.129.

<sup>47</sup> A respeito da discussão na filosofia analítica contemporânea sobre o portador da verdade cf. *Heckmann H-D.*, op. cit., pg. 23 e ss.

cognitivamente solúveis através da apresentação de motivos (obrigação de fundamentação), com o fim de chegar a um consenso legitimado<sup>48</sup>. O discurso tem então a tarefa de fazer passar de um acordo fático, casual e contingente para um acordo racional, isto é, conseguido através de um procedimento argumentativo, o que significa vincular-se à grande tradição do pensamento ocidental que vincula o conhecimento verdadeiro à sua fundamentação<sup>49</sup>.

A verdade é constituída então por três<sup>50</sup> elementos fundamentais: a pretensão de validade<sup>51</sup>, seu resgate discursivo<sup>52</sup> e a relação aos objetos<sup>53</sup>. Isto implica uma passagem da ação para o discurso o que provoca o desaparecimento do ter como verdadeiro ingênuo que caracteriza a vivência de certezas do nível dos contextos de ação e a transformação das afirmações anteriores em hipóteses, cuja validade tem que ser demonstrada através do processo argumentativo<sup>54</sup>. Numa palavra, certezas do contexto de ação

<sup>48</sup> Para Höffe, as diferentes teorias consensuais da verdade têm alguns elementos comuns: a)Elas se referem exclusivamente ou em primeiro lugar à verdade dos enunciados; b)Definem a verdade como um procedimento para a averiguação de enunciados verdadeiros; c)Este procedimento parte da situação do diálogo e está orientado para a efetivação de um acordo; d)Acordo não significa em última instância um evento histórico-fático, mas é entendido normativamente enquanto consenso verdadeiro ou acordo objetivo; e)Como consenso verdadeiro vale o acordo potencial de todos ou de todos os que são competentes. Cf. *Höffe O*, op. cit., pg.252.

<sup>49</sup> Cf. *Höffe O*, op. cit., pg. 261.

<sup>50</sup> Há uma tradição de pensadores, na modernidade a partir de Descartes, que afirmam um quarto elemento: a evidência. Cf. *Heckmann H-D.*, op. cit., pg. 148 e ss. *Tugendhat E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967.*Landim Filho R., Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, Loyola, São Paulo, 1992.

<sup>51</sup> Landim Filho, com Searle, Tugendhat e Habermas, separa claramente o conteúdo proposicional e sua pretensão de verdade. Cf. *Landim Filho R., Significado e Verdade*, op. cit., pg.41: “Como o ato único do falante é decomposto em dois momentos \_ o que é dito e a pretensão de verdade, a compreensão pelo ouvinte da asserção é a compreensão da possibilidade de uma tomada de posição: o conteúdo proposicional pode ser negado ou reafirmado, e então a resposta do ouvinte é uma asserção; pode também ser questionado e a resposta então é uma pergunta, etc.”.

<sup>52</sup> Cf. *Landim Filho R., Significado e Verdade*, op. cit., pg.45: “Uma asserção é verdadeira se a sua pretensão de verdade é justificada”. Pg. 42: “A Expressão “é verdade” remete assim o conteúdo proposicional às razões e revela por isto a natureza do ato como uma tomada de posição, e como uma interpelação que é um desafio”.

<sup>53</sup> Habermas se concentra em suas obras sistemáticas nos dois primeiros e não fala mais daquilo que E. Tugendhat chamou de “o componente objetivo” de sua teoria da verdade. Cf. *Puntel L. B., Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, seg. ed.,Darmstadt, 1983, pg. 149. Para Becker, Habermas procura assumir em sua teoria elementos da teoria coerencial da verdade e da teoria correspondencial. No entanto, a integração de um elemento da teoria da correspondência, que diz respeito à relação entre linguagem e a realidade, mediada pela experiência, enquanto ponto de referência independente para o julgamento da adequação de um sistema lingüístico, é incompatível com outros elementos centrais da teoria

que foram perturbadas por diferentes motivos se transformam no nível do discurso em pretensões de validade controversas de enunciados hipotéticos; estes precisam ser provados e uma vez legitimados podem retornar ao contexto de ação<sup>55</sup>, tornando possível uma vida coletiva agora marcada pela verdade, isto é, por um consenso racional<sup>56</sup>. Ora, o que distingue radicalmente a posição da pragmática universal do pragmatismo de Rorty é precisamente o papel da argumentação que separa claramente o processo de justificação nos contextos concretos de ação da verdade que implica um sentido incondicionado independente do contexto de ação, isto é, que não pode ser relativizado a determinadas pessoas, grupos ou épocas, portanto tem intrinsecamente uma pretensão à universalidade<sup>57</sup>.

No processo argumentativo, a força, que gera o consenso, tem a ver com a adequação entre a linguagem e o sistema conceitual correspondente. Só se pode falar de um argumento satisfatório, quando todas as partes do argumento pertencem à mesma linguagem, uma vez que o sistema lingüístico estabelece os conceitos fundamentais para os procedimentos de legitimação de tal modo que afirmações só podem consideradas capazes de fundamentação enquanto elementos de um sistema lingüístico. Na perspectiva da teoria do discurso, fundamentação nada tem a ver com a relação entre sentenças singulares e a realidade, mas, antes de tudo, com a coerência entre sentenças dentro de um sistema lingüístico. Numa palavra, o consenso dos argumentantes só se pode efetivar, quando se demonstra, através do processo de argumentação, a coerência do enunciado em questão com outros enunciados do sistema lingüístico<sup>58</sup>.

A solução argumentativa da pretensão de validade deve conduzir ao consenso, mas a um consenso fundamentado, do contrário, estaríamos

---

do discurso. Cf. *Becker W.*, op. cit., pg.321.

<sup>54</sup> A respeito da lógica deste processo argumentativo cf. *Habermas J.*, *Wahrheitstheorien*, op. cit., pg. 159-174. *Heckmann H-D*, op. cit., pg. 37 e ss.

<sup>55</sup> Habermas fala de um processo circular entre ação e discurso. Cf. *Habermas J.*, *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit. pg. 254.

<sup>56</sup> Que não se pode explicar através de motivos simplesmente lógicos ou através da evidência de experiências, mas através das propriedades lógico-formais do discurso. À lógica do discurso segundo Habermas pertencem antes de tudo três elementos: a)Um esquema determinado de argumentação; b)Crítica substancial da linguagem e auto-reflexão; c)As condições da situação ideal de fala. Cf. *Höffe O.*, op. cit., pg. 262.

<sup>57</sup> Cf. *Habermas J.*, *Vorbereitende Bemerkungen*, op. cit., pg. 124.

<sup>58</sup> Cf. *Habermas J.*, *Wahrheitstheorien*, op. cit., pg. 165 e ss. Para Becker, isto significa assumir na teoria do discurso elementos da teoria coerencial da verdade. Cf. *Becker W.*, op. cit., pg. 318 e ss. Já Höffe afirmara que a lógica do discurso, na solvência das pretensões de validade, não pode passar sem um elemento da teoria coerencial da verdade. Cf. *Höffe O.*, op. cit., pg. 264.

ainda na esfera das evidências inquestionáveis da vida cotidiana. A pergunta fundamental neste contexto é: como distinguir um consenso fático, variável, característico do contexto de ação dum contexto fundado que levanta a pretensão de imutabilidade?<sup>59</sup> Qual a qualidade formal do consenso legitimado?<sup>60</sup> Como se distinguem enunciados verdadeiros dos falsos? Uma teoria da verdade no sentido da pragmática universal tem como tarefa em primeiro lugar tematizar as condições formais de toda verdade material. Para Habermas, em última instância um consenso só pode ser verdadeiro quando efetivado sob as condições contrafáticas de uma situação ideal<sup>61</sup> de comunicação<sup>62</sup>, ou seja, condição irrecusável para a verdade dos enunciados é a aprovação potencial de todos<sup>63</sup>, uma pressuposição inevitável, que ligamos a cada consenso alcançado e que possui quatro características fundamentais<sup>64</sup>, todas elas referentes à igualdade de chances: a) Igualdade de todos os participantes do discurso no uso de atos de fala comunicativos; b) Igualdade na tematização e crítica de opiniões prévias; c) Igualdade no uso de atos de fala representativos; d) Igualdade no uso de atos de fala regulativos. A situação ideal de fala, a referência necessária, não é um fenômeno, mas também não uma pura construção, mas uma pressuposição necessária e inevitável enquanto fundamento normativo da compreensão lingüística: ela é sempre necessariamente antecipada na fala e enquanto antecipada atuante na vida humana.

A questão fundamental<sup>65</sup> aqui é se, com as condições da situação ideal de comunicação, se dá uma base formal suficiente para o acordo racional de todo participante do discurso e com isto um critério suficiente de verdade como pretende Habermas. Antes de tudo, segundo Becker, é claro que um participante do discurso não pode apelar nem para um acordo argumentativamente atingido, nem para a existência de relações simétricas

<sup>59</sup> Cf. a respeito desta pretensão à “eternidade” e a problemática ontológica aqui implicada Heckmann H-D, op. cit., pg. 206, nota 17.

<sup>60</sup> Segundo Becker, Habermas corresponde aqui à teoria pragmática da verdade de Peirce. Cf. Becker W., op. cit., pg.315, nota 47.

<sup>61</sup> É isto o que Habermas chama o conceito *epistêmico* de verdade considerado numa perspectiva pragmática como é o caso para ele também em Putnam (um proferimento é verdadeiro, quando pode ser justificado sob condições epistêmicas ideais) e em Apel (através de um consenso argumentativo numa comunidade ideal de comunicação). Cf. Habermas J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., pg. 256.

<sup>62</sup> Cf. Habermas J., *Wahrheitstheorien*, op. cit., pg. 174 e ss.

<sup>63</sup> Cf. Habermas J., *Wahrheitstheorien*, op. cit., pg. 137.

<sup>64</sup> Cf. Heckman H-D, op. cit.,pg.21.

<sup>65</sup> Cf. Becker W.,op. cit.,pg.321 e ss.

com a finalidade de tornar sua aprovação inteligível do ponto de vista formal<sup>66</sup>, pois no apelo ao consenso é inevitável a pergunta em que se baseia o acordo de todos os outros participantes do discurso, no caso das relações simétricas também se põe a pergunta em que condições simétricas contribuem para o acordo sobre a legitimação de uma afirmação. Em ambos os casos se tem que apelar para uma base do acordo que não se determina suficientemente a partir de motivos especificamente consensuais, ou seja, que não resulta da estrutura do consenso enquanto consenso o que significa dizer que se faz necessário transcender a capacidade de integração do critério de verdade específico de uma teoria consensual para atingir o fundamento de um acordo racional<sup>67</sup>. Assim, as condições da situação ideal de fala constituem os pressupostos universais da argumentação e as condições necessárias para a participação no discurso, mas não fornecem uma base suficiente para o julgamento da legitimação de uma afirmação<sup>68</sup>, isto é, o possível acordo de todos os outros não constitui o fundamento formal determinante<sup>69</sup> para uma aprovação de tal maneira que o consenso se revela incapaz de ser o critério<sup>70</sup> ou o fundamento determinante da verdade, numa palavra, não pode fornecer o fundamento da legitimação de uma pretensão de verdade. Desta forma, o consenso fundado, o acordo racionalmente legitimado de todos, é a forma

<sup>66</sup> O que significa dizer que a teoria consensual da verdade é vazia do ponto de vista do critério da verdade, pois o consenso racional último não pode ser antecipado já que nem mesmo sabemos se ele ocorrerá realmente. Cf. Hösle V., *Die Krise*, op. cit., pg.198.

<sup>67</sup> Para Hösle, um consenso só é racional, quando ele se adequa a critérios determinados, que antecedem o consenso, ou seja, aos critérios de *evidência e coerência*. Cf. Hösle V., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung*, Ethik, Beck, München, 1990, pg. 199.

<sup>68</sup> Para Alexy, as condições da situação ideal de fala constituem um ideal, que pode ser realizado aproximadamente, um instrumento de crítica e pelo menos um critério negativo para a retidão e a verdade. Cf. Alexy R., *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, pg.170.

<sup>69</sup> Para Puntel, as formulações de Habermas são portadoras de uma intuição global extraordinária, não trabalhada racionalmente por ele. Quando se pretende determinar mais concretamente o que significa consenso enquanto critério de verdade, tem-se que dizer que ele é a manifestação da “essência” da verdade na dimensão pragmático-intersubjetiva. Esta dimensão é fundamental, mas não a única. Trabalhar a manifestação da verdade nesta esfera significa dizer que a compreensão de verdade aqui tem um sentido concreto. O sentido abstrato correspondente é o pensamento da coerência. Neste contexto vale a seguinte equivalência: um enunciado é verdadeiro exatamente quando se pode obter a respeito dele um consenso universal, que é equivalente a: um enunciado é verdadeiro, quando é integrável, a saber, no sistema total das sentenças que se demonstram coerencialmente. Cf. Puntel L. B., *Wahrheitstheorien*, op. cit., pg.162-163. A respeito de sua concepção coerencial da verdade cf. Puntel L. B., *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1990; *Uma versão forte do princípio do contexto (Frege)*, in: De Boni L. A (org.), *Finitude e Transcendência. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*, Vozes/Edipucrs, Petrópolis, 1996, pg. 371-387. Para Hösle



em que se expressa o resultado de uma argumentação, a manifestação ou expressão do julgamento racional da legitimação de uma pretensão de verdade, portanto é correta a tese de que o verdadeiro é o que seria reconhecido, num consenso racional último, por todos os seres racionais<sup>71</sup>, mas não é o fundamento formal, a partir das características da situação ideal de fala, da verdade<sup>72</sup>.

C) Uma concepção ontológico-metafísica da verdade:  
Henrique Cláudio de Lima Vaz.

1) *Concepção ontológica da razão: pressupostos ontológicos da questão da verdade.*

O pensamento de Lima Vaz se situa na grande tradição metafísica<sup>73</sup> ocidental enquanto contemplação (teoria) da totalidade do ser, das razões dos seres, do seu Princípio e de sua concepção da verdade enquanto correspondência<sup>74</sup>. Certamente o que caracteriza esta teoria, em sua versão metafísica, é não tanto esclarecer a natureza da correspondência, mas antes de tematizar seu *fundamento último*, o que se faz em Lima Vaz

---

é correta a afirmação da teoria correspondencial da verdade de que há uma realidade independente das teorias e dos dados da experiência, mas só podemos dizer que uma teoria expressa esta realidade, quando ela integra todos os dados conhecidos da experiência num todo coerente. Cf. Höhle V., *Die Krise*, op. cit., pg. 198.

<sup>70</sup> Para Landim Filho ele não é critério, mas antes consequência. Cf. Landim Filho R, *Significado e Verdade*, op. cit., pg.45: “Ao invés de procurar através da noção de consenso fundamentado um critério de verdade, poder-se-ia modificar a investigação e pensar este consenso como consequência de uma asserção verdadeira”. Na mesma direção diz Höhle que se poderia conceder uma equivalência entre verdade e reconhecimento através da comunidade ilimitada de comunicação, quando se afirma que a verdade não depende deste reconhecimento, mas antes o reconhecimento pressupõe critérios de verdade que vão além do simples acordo fático. Cf. Höhle V., *Die Krise*, op. cit., pg. 198.

<sup>71</sup> Cf. Höhle V., *Die Krise*, , op. cit., pg.198.

<sup>72</sup> Para Höffe, a situação ideal de fala produz somente o que se poderia chamar “as condições políticas de contorno” para que se possa argumentar e chegar a um acordo sem pressão. A eliminação de obstáculos da comunicação não é o mesmo que o fornecimento de um fundamento de legitimação de uma pretensão de verdade. Para ele, Habermas, de fato, considera critério de verdade os momentos da coerência e da correspondência de sua teoria. Cf. Höffe O., op. cit., pg. 270-271. Contra a idéia de que as condições da situação ideal de fala possam fornecer um fundamento da validade cf. Skirbeck G., *Rationaler Konsens und ideale Sprechsituation als Geltungsgrund? Über Recht und Grenze eines transzendental-pragmatischen Geltungskonzepts*, in: Kuhlmann W./Böhler D.(orgs.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, pg.63.

<sup>73</sup> Para Lima Vaz as diferentes revoluções do século XX, em grande parte antimetafísicas, terminaram mostrando a inevitabilidade do aparecimento de problemas metafísicos. A teoria do conhecimento, lugar de destruição da metafísica, foi também o lugar do reaparecimento das

num duplo estágio: em primeiro lugar, pela explicitação da dimensão ontológica<sup>75</sup> através da tematização do ser a que a razão humana está fundamentalmente aberta<sup>76</sup> e, em segundo lugar, pela demonstração do fundamento metafísico último através da tematização do ser absoluto como fundamento último da verdade enquanto verdade primeira<sup>77</sup>. O acesso à problemática ontológica se faz, de forma análoga à de J. Maréchal<sup>78</sup> e a de J. B. Lotz<sup>79</sup>, por meio de uma análise reflexiva<sup>80</sup> do ato judicativo na filosofia de Tomás de Aquino<sup>81</sup>, que desemboca na demonstração, pela mediação do argumento de retorsão, da necessidade absoluta do princípio de não-contradição.

Este procedimento, segundo Lima Vaz, se compõe de três passos:

a) A especificidade do ser humano em seu relacionamento com o mundo se

---

questões metafísicas. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Tópicos para uma metafísica do conhecimento*, in: Ulmann R. A. (org.), *Consecratio Mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Edipucrs, Porto Alegre, 1998, pg.431. Sobre a negação atual e o futuro da metafísica cf. Lima Vaz H. C. de, *Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica*, in: Síntese \_ Rev. de Filosofia, v. 27. n. 88 (2000)149-163.

<sup>74</sup> Para Lima Vaz, não se pode enfrentar a problemática da verdade fora do horizonte ontológico e, em última instância, do horizonte metafísico como já compreendeu o pensamento grego, ou seja, a dimensão ontológica não pode ser considerada como algo exterior ao conceito de verdade. Cf. Lima Vaz H. C. de, *A dialética das Idéias no Sofista*, in: *Ontologia e História*, Duas Cidades, São Paulo, 1968, pg.15-66.

<sup>75</sup> A respeito de uma outra concepção da relação entre a problemática da verdade e a ontologia no horizonte de contraposição entre o “princípio de composicionalidade semântico-sentencial” e o “princípio do contexto” Cf. Puntel L. B., *Uma versão forte do Princípio do Contexto (Frege)*, in: De Boni L. A. (org.) *Finitude e Transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein, Vozes/Edipucrs, Petrópolis, 1996, pg.371-387; *Truth, Sentential Non-Compositionality and Ontology*, in: *Synthese*, vol. 106 (2001)221-259.

<sup>76</sup> O que significa dizer que a tradição metafísica pensou o conhecimento no horizonte da simbiose do ser e do conhecer, portanto, do noético e do metafísico. A filosofia moderna, ao contrário, que é nominalista, pensou esta problemática a partir da contraposição entre ser e representação, o que implicou a separação entre metafísica e teoria do conhecimento. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Tópicos*, op. cit., pg.431-432.

<sup>77</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Esquecimento*, op. cit., pg. 154 : “... pensar e enunciar o Ser na sua amplitude inteligível só é possível como discurso sobre as razões do Ser que tem um ponto de partida, ou seja a sua intuição (noeîn) do Ser como absolutamente inteligível ou como o Absoluto pensado (Parmênides) e a intenção voltada para um ponto de chegada, ou para o Absoluto conhecido como Absoluto real”.....

<sup>78</sup> Cf. Maréchal J., *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier V, seg. ed., L'Édition Universelle \_ Desclée \_ Bruxelles/Paris, 1949.

<sup>79</sup> Cf. Lotz J. B., *Das Urteil und das Sein*, Verlag Berchmanskolleg, seg. ed., Pullach bei München, 1957; *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1965;

<sup>80</sup> Que enquanto reflexão filosófica se radica na própria reflexão originária da inteligência sobre seu próprio ato enquanto intencionalmente unido ao objeto. Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1 a 9. Lotz J. B., *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg, 1978.

<sup>81</sup> Cf. Aquino M. F. de., *Experiência e sentido II*, in: Síntese Nova Fase , v. XVII, n.50 (1990)31-54.

mostra antes de tudo pela capacidade de sua inteligência<sup>82</sup> de elevar o que encontra na ordem do sensível à ordem universal do sentido, ou seja, do inteligível em sua necessidade enquanto fundamento de compreensão do sensível o que significa, em última instância, introduzir o dado na esfera do ser, enquanto ordenação inteligível dos seres, o universo das idéias como a totalidade inteligível. Ora, todo o pensamento metafísico ocidental brotou da descoberta platônica do mundo das Idéias<sup>83</sup>, em que transluz a verdade dos seres<sup>84</sup> e da articulação de uma nova forma de linguagem com a pretensão de exprimir no discurso a intuição da nova realidade<sup>85</sup>, que é “*transnatural*, gnosiologicamente *transempírica* e ontologicamente *transcendente*”<sup>86</sup>. O conhecimento discursivo das idéias se faz através da negação dos predicados do sensível de tal modo que a idéia emerge como uma (negação da pluralidade), imutável (negação da mudança), simples (negação da composição), incorporeal e indivisível, etc.; b) Este conhecimento se dá no juízo através do processo de unificação da pluralidade das determinações formais do objeto pela mediação da atividade sintética da inteligência que tematiza no seio da matéria o núcleo ontológico fundamental, a configuração essencial da realidade que no juízo vem expressa pelo predicado enquanto o sujeito exprime a substância singular<sup>87</sup>, a unidade fundamental a que se refere primordialmente a atividade da inteligência

<sup>82</sup> É isto que Lima Vaz chama de “inteligência espiritual”. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Tomás de Aquino: pensar a Metafísica na aurora de um novo século*, in: Síntese Nova Fase, v. 23, n. 73 (1996)173: “A aventura da Metafísica ocidental...teve como protagonista uma certa concepção da *inteligência* (ou nous na terminologia grega) cujo exercício permitiu ao filósofo, seguindo a rota da segunda navegação platônica, estender sua inquirição além do horizonte do sensível...A inteligência metafísica...é propriamente uma *inteligência espiritual*..”

<sup>83</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *A metafísica da idéia em Tomás de Aquino*, in: Síntese \_Rev. de Filosofia, v. 28, n. 90 (2001)7 . Para Lima Vaz, a descoberta do mundo das Idéias significa a descoberta por Platão do que ele chama o “paradigma ideonômico”, que se caracteriza precisamente por situar o fundamento do conhecimento racional no mundo das Idéias, portador de uma universalidade transempírica, que compete ao inteligível enquanto tal. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*, Loyola, São Paulo, 2000, pg. 27.

<sup>84</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg.111.

<sup>85</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Transcendência: Experiência Histórica e Interpretação Filosófico-Teológica*, in: Síntese Nova Fase, v. 19, n. 59 (1992)444: “...a primeira aceção do termo transcendência.....pretende designar um aparentemente incoercível movimento intencional pelo qual o homem transgride os limites da sua situação no Mundo e na História e se lança na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica que se eleva como cimo do sistema simbólico através do qual as sociedades exprimem suas razões de ser”.

<sup>86</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Escritos de Filosofia V*, op. cit.,pg.98.

<sup>87</sup> Para L. B. Puntel, esta postura pressupõe uma ontologia em que as entidades fundamentais são os objetos (indivíduos) e seus atributos (propriedades e relações), isto é, uma *ontologia da substância*. Para ele, este tipo de ontologia não deveria ser aceito. A respeito dos argumentos em favor de uma ontologia alternativa em que as entidades fundamentais não são substâncias,

neste processo de síntese; c) O ser se revela no juízo, em primeiro lugar, neste processo de síntese do uno e do múltiplo enquanto essência, ou seja, enquanto estrutura ordenada da realidade. O que caracteriza o juízo, contudo, é que ele ultrapassa o nível da simples operação lógica e o nível gnoseológico da composição e divisão das “quididades” para chegar à afirmação do ser.

Para Lima Vaz<sup>88</sup>, a originalidade de Tomás no pensamento ocidental, que o afasta definitivamente da tradição essencialista da metafísica grega, consiste no fato de que, para ele, o ser se revela em última instância como ato de existir enquanto “ato primeiro e constitutivo da realidade *em-si do ser*”<sup>89</sup>, a atualidade de todos os atos e a perfeição das perfeições (De Pot. q. 7, a 2 ad 9m)<sup>90</sup>, portanto, como a perfeição absoluta de modo que o termo próprio do juízo não é mais a essência, mas a existência<sup>91</sup>. Aqui está o ponto de partida da metafísica, pois seu objeto, o ser enquanto ser ou o ser universal, se revela em cada ato de juízo<sup>92</sup>, na afirmação do ser, que é o sucedâneo da intuição intelectual do ser na inteligência pura. A afirmação do ser<sup>93</sup>, que é precisamente a passagem da representação ao ser, é estabelecida de forma irrefutável através do

---

mas “*comportamentos*” (Verhalte) cf. Puntel L. B., *Grundlagen*, op. cit., pg. 220 e ss; *The Context Principle, Universals and Primary States of Affairs*, in: *American Philosophical Quarterly* 30 (1993)123-125;

<sup>88</sup> Seguindo a interpretação de E. Gilson. Cf. *Gilson E., L'être et l'essence*. Vrin, Paris, 1948. Na mesma direção cf. *Siewerth G., Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959. *Lima Vaz H. C. de, Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, in: *Síntese Nova Fase* v. 25, n. 80 (1998)38 e ss.

<sup>89</sup> Cf. *Lima Vaz H. C. de, Presença*, op. cit., pg. 38.

<sup>90</sup> A respeito da diferença entre esta metafísica do ato de existir e a ontologia hermenêutica que pensa o ser como condição de possibilidade da compreensão do ente cf. *Müller M., Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, terc, ed., F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1964. *MacDowell J. A., A Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, Loyola, São Paulo, 1993. Para Lima Vaz, a modernidade se constitui enquanto primazia do sujeito sobre o ser e precisamente nisto que consiste a inversão antropocêntrica do pensamento. Ora, o pensamento de Lima Vaz é claramente situado na tradição metafísica e não no horizonte antropocêntrico como o situa A J. Severino. Cf. *Severino A J., A Filosofia Contemporânea no Brasil. Conhecimento. Política e Educação*, seg. ed., Vozes, Petrópolis, 1999, pg. 134-139, aqui sobretudo pg.138.

<sup>91</sup> Certamente, Puntel perguntaria aqui se a centralidade do ato de existir no pensamento de Tomás, mesmo reconhecendo-se a novidade frente ao essencialismo da filosofia grega, põe realmente em questão a ontologia da substância da tradição ou é apenas uma nova versão dela apesar de sua novidade. Não permanece aqui preservada a categoria central de objeto? Superasse realmente com isto a ontologia objetual da tradição?

<sup>92</sup> O que significa dizer que a inserção do ser humano nos contextos históricos de sua vida ordinária não nega, para Vaz, como é o caso em Rorty, sua dimensão metafísica, ao contrário, aponta necessariamente pela ela. Cf. *Lima Vaz H. C. de, Antropologia II*, op. cit., pg. 112: “Com efeito, não há nenhuma possibilidade de se pensar qualquer experiência humana sem que a contingência e o efêmero acontecer da experiência não sejam atravessados pelas questões propriamente transcendentais em torno da unidade, da verdade, da bondade, da beleza

argumento de retorsão contra a dúvida cética<sup>94</sup>: o ser não pode ser alcançado pela negação, pois esta se negaria a si mesma ao negar o ser<sup>95</sup>, ou seja, “enquanto *ser de linguagem* e portador do *logos* o homem experimenta necessariamente a infinidade do Ser e, portanto, a sua transcendência sobre todo *ser finito*”<sup>96</sup>. Aqui, “o Absoluto como *forma* (verdade absoluta do princípio de não-contradição) e como *ato* (necessidade absoluta da existência) emerge como condição necessária para que a afirmação judicativa tenha alcance ontológico e o discurso da Metafísica possa se constituir.”<sup>97</sup>

A força do argumento<sup>98</sup> se radica precisamente na natureza da relação que une a inteligência humana finita e o ser enquanto tal<sup>99</sup>, uma

---

e, finalmente, do *ser* dessa realidade sempre fugidia que está em jogo na experiência”.

<sup>93</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Presença*, op. cit., pg 39: “Com toda ênfase, sobretudo na citada passagem do comentário ao *De Trinitate* de Boécio, Santo Tomás aponta, na síntese judicativa e na afirmação do *esse* (existir) no juízo, o lugar inteligível do encontro entre a *inteligência* e o *ser* na sua plenitude existencial, de tal sorte que esse encontro venha a operar a *identidade*, na ordem *intencional*, entre o *sujeito* cognoscente e o *objeto* real conhecido “.

<sup>94</sup> Cf. *Aristóteles*, *Met.* IV, 4, 1006 a 13-28.

<sup>95</sup> Para Lima Vaz, isto constitui o cerne do argumento de retorsão contra a tentativa de introduzir a contradição na simples afirmação do ser. A negação tem lugar sempre no interior da afirmação primeira do ser, que a envolve e é por ela inatingível. No interior da afirmação, a negação exerce seu poder. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit.,pg 133, nota 93. Cf. a respeito deste problemática no Tomismo transcendental: Holz H., *Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik*, Mathias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1966. E no pensamento de K-O Apel: Oliveira M. A de, *Sobre a Fundamentação*, Edipucrs, seg. ed., Porto Alegre, 1997, pg. 57 e ss.

<sup>96</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia Filosófica II*, Loyola, São Paulo, 1992, pg.111.

<sup>97</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Tomás de Aquino*, op. cit.,pg. 186.

<sup>98</sup> Lima Vaz sempre se refere ao argumento de retorsão como o argumento que legitima a afirmação necessária do ser e, conseqüentemente, fundamenta, numa primeira instância, o discurso metafísico. Há proximidade e analogia entre o pensamento de Lima Vaz e a postura do tomismo transcendental, sobretudo com Maréchal e Lotz, mas não há referências à necessidade da assunção do método transcendental para atingir e desenvolver o discurso metafísico como é afirmação explícita em Lotz, Rahner e Coreth (Haveria aceitação da postura de Maréchal que diz não ser o método transcendental necessário a não ser culturalmente, dada sua influência na cultura filosófica contemporânea?) e, portanto, não há uma maior explicitação dos pressupostos semânticos e epistemológicos do discurso metafísico além de seu fundamento no argumento de retorsão. Neste caso, se torna difícil o diálogo com as teorias da verdade marcadas pela reviravolta lingüística, como as duas anteriormente apresentadas até porque ele rejeita, com razão, as filosofias que se limitam ao tratamento das formas semânticas e lógicas, porque incapazes de tematizar a pergunta decisiva sobre o ser. Sendo esta questão irrecusável, dada a inevitável afirmação do ser, o horizonte metafísico é o horizonte irrecusável no tratamento das questões filosóficas últimas. No entanto, em princípio, se pode e se deve apresentar uma teoria metafísica da verdade como a explicitação da dimensão última da verdade, que seja capaz de englobar em seu seio os outros aspectos da verdade trabalhados pelas outras teorias, uma vez que a própria discussão manifesta o caráter complexo da verdade e o horizonte metafísico é o horizonte da totalidade.

relação que é marcada pela finitude desta inteligência que tem necessidade de agir para passar da possibilidade ao ato de conhecimento. Para tal, tem que se unir intencionalmente ao ser, o que implica necessariamente uma determinação mínima de seu objeto-algo é-o que leva o cético à autocontradição, quando pretende dizer e significar que nada é. Portanto, a inteligência finita precisa agir para conhecer e isto a leva à determinação mínima de seu objeto e ao confronto com as determinações elementares do ser. Ora, para Vaz, o original do pensamento de Tomás de Aquino “reside nesta intuição genial pela qual o objeto próprio da metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo da inteligência como noção universalíssima do ser (*ens generalissimum ut nomen*) mas transluz na intencionalidade dinâmica do ato judicativo como identidade dialética entre a *forma* do juízo (est) e o ato ou perfeição suprema (existir, *esse*)”.<sup>100</sup>

Nisto, precisamente, consiste a estrutura metafísica do juízo e, conseqüentemente, do conhecimento humano enquanto tal: o juízo leva seu objeto, num primeiro estágio, ao nível da universalidade formal do ser, isto significa dizer que o ser afirmado no juízo (o ser predicamental)<sup>101</sup> é suprasumido no ser transcendental, ou seja, no horizonte do ser enquanto tal<sup>102</sup>, o que significa detectar o Absoluto (Absoluto formal) na imanência do sujeito inteligente (racionalidade, inteligência) e livre (liberdade, vontade) que o pensa<sup>103</sup>. Ora, o ser é por si mesmo ou subsiste por si mesmo, “o que significa justamente a sua inteligibilidade intrínseca ou sua reflexibilidade *ontológica* (o ser se compreende a partir de si mesmo, pois nada existe que lhe seja logicamente anterior, e a partir do qual possa ser compreendido)”<sup>104</sup> e enquanto tal é identidade primordial com o pensar<sup>105</sup>,

<sup>99</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Transcendência*, op. cit., pg. 448: “...a evidente finitude do nosso espírito, situado na contingência do Mundo e da História, só pode comportar-se com a sua também evidente infinitude intencional, atestada no pensamento do Ser, se aceitarmos obedecer à exigência lógica e existencial de afirmar o Transcendente como Absoluto do ser”.

<sup>100</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Tomás de Aquino*, op. cit., pg.181.

<sup>101</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Tomás de Aquino*, op. cit., pg. 184 e nota 111.

<sup>102</sup> Para Lima Vaz, o que caracteriza as filosofias contemporâneas é o esforço para impedir qualquer passagem para a transcendência e reduzir a metafísica à antropologia. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg. 121: “As filosofias da história, da cultura, da existência de um lado e, de outro, as diversas versões do positivismo, bem como, mais recentemente, as filosofias da linguagem e, caso exemplar, o programa heideggeriano de um retorno aquém de Platão em busca do “impensado” do Ser no universo pré-socrático atestam as variadas formas desse imenso rito de exorcismo do Absoluto no qual se transformou a filosofia contemporânea”.

<sup>103</sup> Aqui se revela que a metafísica não é uma alienação da vida humana, mas antes uma descida “às raízes do nosso ser, onde o Absoluto está presente como princípio fontal” (Lima Vaz H. C. de, *Transcendência*, op. cit., pg.447).

ou seja, ele é conversível com o verdadeiro e, enquanto tal, verdade transcendental<sup>106</sup>, que é fundamento da verdade lógica, a verdade do espírito humano, a identidade intencional do intelecto e da coisa<sup>107</sup>, porque estruturalmente ordenado à universalidade do ser enquanto tal e, portanto, universalidade intencional e coextensividade à totalidade do ser e da verdade ôntica, a verdade das coisas, porque participam no ser.

Assim, porque ordenado ao ser enquanto tal, o espírito humano vê aberto o horizonte de inteligibilidade ilimitada no seio do qual todo e qualquer ente particular pode ser conhecido. O ser se revela então em si mesmo como verdade (identidade entre verdade e ser) e através do argumento de retorsão ele se manifesta igualmente como unidade e bondade plenas, os conceitos transcendentais<sup>108</sup>, que são logicamente conversíveis com o ser, isto é, estão com ele em identidade real e numa diferença formal, constituindo o alicerce metafísico do pensamento humano, ou seja, a filosofia é, no seu cerne, discurso sobre o ser como uno, verdadeiro e bom.

A inteligência humana, na medida mesma em que é correlativa ao ser enquanto tal, é correlativa à unidade, à verdade (objeto do espírito teórico) e à bondade (objeto do espírito prático) do ser. Daí porque a estrutura fundamental do ser humano é a síntese entre unidade, verdade e bondade (liberdade): “Desde o ponto de vista da inteligência, o homem, ser *espiritual*, deve ser definido *ser-para-a-verdade*; desde o ponto de vista da liberdade deve ser definido *ser-para-o-bem*. Estas duas intencionalidades do espírito do homem (ou do homem como espírito) enquanto inteligente e livre se cruzam na unidade do movimento espiritual: pois a verdade é o *bem* da inteligência e o bem é a *verdade* da liberdade. É

<sup>104</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg.111.

<sup>105</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Esquecimento*, op. cit., pg. 154: “O inteligível, na sua primeira manifestação ao pensamento, só pode ser pensado como Ser absoluto: o absolutamente *um*, o que significa imediatamente a sua *identidade* com o próprio pensamento, segundo a célebre proposição parmenidiana: *Com efeito, é o mesmo o pensar e o ser* (D-K 28, B, 3)”.

<sup>106</sup> Que Lima Vaz chama também de *experiência noética* da verdade. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg. 102 e ss. Na versão de E. Coreth, ser é originária e propriamente saber-se, estar sapiente na presença de si mesmo (ein wissendes Bei-sich-Sein), portanto *identidade entre ser e saber*. Cf. Coreth E. *Metaphysik. Ein methodisch-systematische Grundlegung*, seg. ed., Tyrolia Verlag, Innsbruck/Wien/München, 1964, pg. 354. Cf. também: Oliveira M. A de, *Ética e Justiça num mundo globalizado*, in: *Veritas*, v.45, n. 4 (2000)561 e ss. O que caracteriza a modernidade, para Vaz, é ter deslocado o sentido de transcendental *do ontológico para o gnosiológico*, transformando-o em condição subjetiva de possibilidade dos objetos da experiência humana. Cf. Lima Vaz, *Antropologia II*, op. cit., pg. 104-105.

<sup>107</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Ética Filosófica 2*, op. cit., pg.60.

<sup>108</sup> Cf. a respeito da “doutrina dos transcendentais” : Lima Vaz, H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg. 129, nota 42; *Transcendência*, op. cit., pg. 455-456.

esse o quiasmo do espírito finito que, no Espírito infinito, é identidade absoluta de verdade e do bem”<sup>109</sup>. A verdade na esfera da vida humana é o acolhimento do ente no espírito na sua forma inteligível ou na perfeição do seu ato e o ente acolhido é também dito verdadeiro na medida em que, por participar do ser, participa na verdade e é então aberto à inteligência e pelo ato do conhecimento se faz intencionalmente presente no espírito. O ente é ordenado à inteligência e a inteligência é ordenada ao ente: esta é a correspondência que constitui a verdade da inteligência (lógica) e do ente (ôntica).

Há aqui uma relação recíproca que é essencial a ambos e é isto que Vaz denomina “*verdade categorial*” que, por sua vez, se fundamenta, num primeiro degrau, na verdade do ser enquanto tal: a verdade da inteligência e a verdade do ente se radicam na verdade do ser, ou seja, na “*verdade transcendental*”,<sup>110</sup> o que significa dizer que a verdade é uma relação do ser humano ao ser, numa palavra, a relação de transcendência é o constitutivo ontológico do ser humano enquanto ser espiritual, que é irreduzível ao somático e ao psíquico. Na medida em que o ser humano é espírito, sua determinação essencial é transcendental, ou seja, abertura radical ao ser, identidade formal com o ser enquanto verdade e liberdade<sup>111</sup>. Por outro lado, enquanto espírito humano, portanto, finito, ele se situa na esfera da verdade categorial, isto é, na abertura ao mundo interior do psiquismo e ao mundo exterior, finitos e contingentes, onde a verdade se relativiza na multiplicidade e fluidez das coisas, o que faz com que o ser humano seja uma tensão básica interior entre a abertura transcendental e a abertura categorial, portanto, entre a verdade transcendental e verdade categorial, ou seja, um “paradoxo do sujeito *situado* na exterioridade do Mundo e da História e *aberto* interiormente à universalidade do *ser*”<sup>112</sup>. Daí a dualidade estrutural que marca o espírito humano: ele é entendimento (abertura categorial) e razão (abertura transcendental).

<sup>109</sup> Cf. Lima Vaz H.C. de, *Antropologia Filosófica I*, Loyola, São Paulo, 1991, pg. 213.

<sup>110</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg. 128, nota 40: “O problema lógico da verdade, que acabou prevalecendo na literatura filosófica sobre o tema, pressupõe, em última instância, a *estrutura ontológica do ser verdadeiro*, tal como foi primeiramente estabelecida por Platão”.

<sup>111</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia I*, op. cit., pg. 223: “O homem é espírito significa, pois, a abertura transcendental do homem à universalidade do ser segundo o duplo movimento do acolhimento e do dom, da razão e da liberdade”. Isto tem consequências éticas: Pg.224:”...a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade”.

<sup>112</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Transcendência*, p. cit., pg.446.



2) *A Verdade Metafísica enquanto fundamento último da verdade transcendental e da verdade categorial (lógica e ôntica).*

A demonstração do Absoluto real, verdade primeira e fundamento último de toda verdade, significa o fim e a plenificação do discurso metafísico que parte justamente, no primeiro estágio, da compreensão originária do Absoluto que ocorre na afirmação do ser em cada ato de juízo. O discurso metafísico principia precisamente com a análise reflexiva do ato judicativo que tem como tarefa mostrar as condições de possibilidade da demonstração formal do Absoluto<sup>113</sup> enquanto presentes a priori na estrutura mesma da inteligência humana. Numa palavra, trata-se em última instância de mostrar que a natureza dinâmica do ato judicativo é condição de possibilidade da demonstração da existência do Absoluto real uma vez que a ordenação ao Absoluto formal (Unidade, Verdade, Bem) implica a ordenação ao Absoluto real, dado o caráter finito e mensurado de nossa inteligência<sup>114</sup>.

Para Lima Vaz, no seguimento do caminho do discurso metafísico de Tomás de Aquino, “a posição do *ser* no juízo implica reflexivamente: a) a *separatio* do existir (*esse*) como perfeição suprema do ser, e a impossibilidade da identificação do *esse* e da *essentia* no ser finito, estruturalmente submetido à limitação *eidética* que tem lugar na formação do conceito; b) a referência ao Absoluto como pólo unificador da pluralidade de dicções na predicação do ser, tendo em vista a unidade analógica de seu conceito; c) a ordenação ao Absoluto do dinamismo do espírito que impele a atividade judicativa da inteligência”<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Que são a primazia do existir na ordem da inteligibilidade metafísica e o dinamismo da afirmação judicativa orientado para o Existir absoluto. Cf. Lima Vaz H. C. de, *Presença*, op. cit., pg.40. Esta posição, em que a demonstração formal do Absoluto real é a posteriori, é uma consequência da não aceitação da validade da prova ontológica, embora Lima Vaz afirme que “essa argumentação redargüitiva ou de retorsão (obrigando a negação a negar-se a si mesma) pode ser entendida em analogia com o chamado “argumento ontológico”” (*Antropologia Filosófica II*, op. cit., pg.126, nota 16). Cf. Henrich D, *Der ontogische Gottesbeweis*, seg. ed., J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967.

<sup>114</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Presença*, op. cit., pg. 39: “...essa teoria oferece-nos a possibilidade de articularmos intrinsecamente a tese da primazia do *existir* e suas consequências metafísicas. Com efeito, a afirmação do *esse* (existir) no juízo vai além necessariamente, no seu dinamismo intencional, da *limitação eidética* dos objetos *finitos*, a que se aplica e, em virtude da *ilimitação tética* do próprio ato de afirmação *põe* inelutavelmente, como horizonte último, não contemplado, mas dialeticamente implicado, o Existir subsistente *infinito* na sua absoluta transcendência, cuja existência, no âmbito da inteligibilidade analógica, será formalmente demonstrada nas provas clássicas da existência de Deus”.

<sup>115</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Tomás de Aquino*, op. cit., pg. 187.

O Absoluto real, enquanto ser subsistente, Absoluto de existência, é o Uno absoluto de que procede toda e qualquer unidade no nível do seres e que se expressa como intuição intelectual enquanto identidade da inteligência e do inteligível em identidade real e diferença formal, portanto, enquanto intuição absoluta de si mesmo, pensamento do pensamento. Enquanto inteligência absoluta, verdade primeira e originária, é princípio radical de toda inteligibilidade, isto é, a relação recíproca entre a inteligência humana e os entes se fundamenta na verdade do próprio ser que, por sua vez, se fundamenta na verdade subsistente a qual, portanto, em última instância, é fundamento do discurso da inteligibilidade de tudo, da metafísica, que culmina justamente na ultrapassagem da verdade transcendental para a verdade infinita. O Espírito Infinito se revela assim como identidade absoluta de Verdade e Bondade, Inteligência e Amor, fundamento da transcendência formal do ser, da verdade e do bem, portanto, fundamento da verdade transcendental e da verdade categorial. Numa palavra, “sendo o ato de existir, em si mesmo, perfeição absoluta, a primazia do ato de existir na estrutura dialética do espírito conduz-nos à afirmação do Espírito absoluto como Existente absoluto (*Ipsum esse subsistens*), no qual a diferença retorna na *identidade absoluta* da inteligência e do inteligível (Verdade) e da liberdade e do amável (Bem), de modo que intelecção e amor se interpenetram na plenitude infinita do existir”.<sup>116</sup> Ora, situada a teoria da verdade enquanto teoria da correspondência no horizonte metafísico, ela assume necessariamente elementos centrais da teoria coerencial já que a relação de correspondência é aqui inserida numa constelação metafísica global, isto é, no horizonte da totalidade do seres<sup>117</sup>. Neste horizonte, o ser humano com sua verdade e bondade se compreende a si mesmo como posto “pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto”<sup>118</sup> de tal modo que a relação transcendental do sujeito humano ao ser revela aqui seu fundamento último, ou seja, o ser posto pelo Absoluto na relação de criaturalidade. “O homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim”<sup>119</sup> e enquanto tal o ser humano, enquanto sujeito finito, unidade de verdade e liberdade, é constitutivamente referido ao Absoluto, ou seja, em suma, ele é ser para o Absoluto, isto é, para a Verdade e para a Bondade absolutas.

<sup>116</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia I*, op. cit., pg.221.

<sup>117</sup> A respeito de uma interpretação alternativa da totalidade Cf. Puntel L. B., *Grundlagen*, op. cit., pg. 251 e ss.

<sup>118</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg. 122.

<sup>119</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia II*, op. cit., pg. 124.