

O ESPAÇO DAS RAZÕES E A IMPORTÂNCIA DA VERDADE NO DEBATE PÚBLICO*

THE SPACE OF THE REASONS AND THE IMPORTANCE OF THE TRUTH FOR PUBLIC DEBATE

Paulo Andrade Vitória**

RESUMO:

Neste artigo defendo a importância da noção de verdade fatural para o debate público. Engajo-me nessa questão discutindo o etnocentrismo de Rorty e sua leitura metafilosófica do liberalismo político de John Rawls. Para alcançar o meu objetivo: (i) indico que Rorty toma como base para formular sua posição etnocêntrica as ideias de “espaço das razões” e “nominalismo psicológico” de Wilfrid Sellars; (ii) apresento as objeções de Hilary Putnam que associam o etnocentrismo ao relativismo; (iii) alego que a leitura feita por Rorty do liberalismo político de Rawls é equivocada, apesar de Rawls defender que a verdade não deve figurar no debate político e, (iv) por fim, defendo, contra Rorty e Rawls, que não podemos separar as doutrinas abrangentes do debate público e que a noção de verdade fatural, como formulada por Hannah Arendt, pode figurar no debate político no espaço público, contribuindo para combater informações mentirosas e notícias falsas.

PALAVRAS-CHAVES: espaço das razões; etnocentrismo; debate público; verdade.

ABSTRACT:

In the article I defend the importance of the notion of factual truth for public debate. I engage in this debate discussing Rorty's ethnocentrism and his metaphilosophical reading of John Rawls' political liberalism. To reach my purpose: (i) I say that Rorty is inspired to formulate his ethnocentric position in the ideas of “the space of reasons” and “psychological nominalism” of Wilfrid Sellars; (ii) I introduce Hilary Putnam's objections that associate ethnocentrism with relativism; (iii) I claim that Rorty's reading of Rawls' political liberalism is wrong, although Rawls defends that truth should not figure in political debate and (iv) Finally, I argue, against Rorty and Rawls, that we cannot separate overarching doctrines from public debate and that the notion of factual truth as formulated by Hannah Arendt can figure in the political debate in the public space, contributing to combat false information and fake news.

KEYWORDS: space of reasons; ethnocentrism; public debate; truth.

* Artigo recebido em 23/11/2022 e aprovado para publicação em 20/12/2022.

** Doutor em filosofia. Professor de filosofia na PUC Minas e ISTA. E-mail: pauloandradebh@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O filósofo analítico norte-americano Wilfrid Sellars apresentou no texto *Empirismo e filosofia da mente* (2008) seu ataque ao Mito do Dado. O ataque ao Dado pode ser entendido como uma crítica ao fundacionismo epistêmico. O fundacionista defende que a experiência perceptiva fornece impressões, sensações ou Dados brutos, que funcionam como crenças básicas que servem como fundamento para justificar crenças empíricas. Esse conteúdo fornecido pela experiência seria não linguístico, epistemicamente básico e não inferencial, e poderia ser considerado como corte última de apelação para a justificação de todas as afirmações sobre o mundo.

É esta posição que Sellars (2008, p. 74) chama de Mito do Dado:

O Mito do Dado é a ideia de que há, de fato tem de haver, uma estrutura de questões de fato particulares tais que (a) cada fato pode não somente ser conhecido não inferencialmente como sendo o caso, porém não pressupõe nenhum outro conhecimento, seja de questões de fato particulares ou de verdades gerais; e (b) tal que o conhecimento não inferencial de fatos pertencentes a esta estrutura constitui a corte última de apelação para todas as afirmações fatuais – particulares e gerais – sobre o mundo.¹

Quão o problema com o Dado dos fundacionistas? Sellars defende a tese de que Dados brutos não possuem valor epistêmico. Não têm valor epistêmico porque não possuem conteúdo proposicional. Se não possuem conteúdo proposicional não podem fazer parte de relações inferenciais. Justificação em seres racionais implica relações de inferências, que só ocorrem entre proposições. Diante disso, Sellars entende que Dados brutos, que são fatos não epistêmicos, não podem justificar crenças sobre o mundo, porque crenças são estados proposicionais. Além disso, julgamentos epistêmicos são normativos, isto é, podem ser endossados ou não, avaliados como corretos ou incorretos. Avaliamos e endossamos proposições. Nesse sentido, julgamentos epistêmicos são semelhantes a julgamentos éticos. Da mesma maneira que é equivocado identificar a noção de “bom” com alguma propriedade, como a de “prazer”, também é enganoso identificar “conhecimento” com alguma propriedade natural, como “a sensação, Dados brutos ou impressões”. Quando dizemos que alguma coisa é boa, fazemos uma avaliação; quando dizemos que alguém sabe alguma coisa, de alguma forma avaliamos as condições de aquisição da crença, o que configura o âmbito *doxástico* da justificação. Por isso, a epistemologia não funciona como uma disciplina descritiva, como são

¹ Faremos no decorrer do trabalho uma exposição mais detalhada da crítica de Sellars ao Dado.

as ciências naturais. Sellars acredita que fatos epistêmicos não podem ser analisados em termos não epistêmicos, isto é, não podem ser analisados em termos naturalistas (SELLARS, 2008, p. 28).

Diante disso, Sellars defende a tese de que a justificação epistêmica é uma questão de o indivíduo dar e pedir razões para aquilo em que acredita e faz no espaço das razões. Diz ele:

O ponto essencial é que, ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de saber, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz. (SELLARS, 2008, p. 81).

Para Sellars, ao caracterizarmos um episódio como de conhecimento, não estamos fornecendo uma descrição empírica ou científica de um fato; estamos situando-o no espaço lógico das razões, no espaço das habilidades linguísticas. Entrar no “espaço das razões” ou no “espaço das habilidades linguísticas” significa: (i) participar do jogo de justificar e de oferecer razões para o que se diz; (ii) questionar suposições presentes nos processos inferenciais e (iii), do ponto de vista normativo, avaliar as razões oferecidas por nós e pelos outros para justificar crenças e ações. Esse tipo de atividade envolve a aquisição de habilidades que são próprias de seres racionais, ou seja, adquirir a capacidade de fazer inferências. Por isso, justificação, para Sellars, se relaciona diretamente com a linguagem. Isso é o que ele chama de *nominalismo psicológico*. Diz Sellars (2008, p. 71): “não existe qualquer consciência do espaço das razões que seja anterior ou independente da aquisição da linguagem”. Um dos filósofos que consideram o ataque ao Mito do Dado, a ideia do *nominalismo psicológico* e do espaço das razões de Sellars para desenvolver seu etnocentrismo, é Rorty.

A interpretação de Rorty do nominalismo psicológico e do espaço lógico das razões de Sellars leva-o a conceber a justificação de crenças não em termos empiristas, mas como uma questão de prática social, isto é, conversacional. Vejamos como ele coloca a questão:

O eixo central do meu argumento aqui é a afirmação de que o elemento mais importante na filosofia contemporânea é a adoção do que chamarei de *Princípio da Relatividade da Incorrigibilidade* – ou, reverenciando Sellars, o Princípio de que o Dado é um Mito. Quero defender com isso a seguinte tese: que uma dada sentença seja usada para expressar um conhecimento incorrigível não é uma questão de uma relação especial que existe entre os conhecedores e algum objeto referido por essa sentença, mas uma questão de como a sentença se encaixa na linguagem de uma dada cultura, e as circunstâncias de seu usuário, em um determinado momento. (RORTY, 1970, p. 216, tradução nossa).

Como podemos notar, Rorty, considerando o ataque de Sellars ao Mito do Dado, acredita que justificar não diz respeito a encontrar fundamentos seguros ou estabelecer algum tipo de relação especial entre a mente e o mundo. Justificar envolve a capacidade de os indivíduos encaixarem suas proposições nos acordos da comunidade.² Isso implica, entre outras coisas, que a justificação envolve a capacidade de fornecer boas razões para determinadas sentenças que desempenham o papel de crenças. Contudo, as normas que estabelecem o que pode ser tomado como “boas razões” são baseadas no acordo da comunidade. Assim, o etnocentrismo de Rorty estabelece que não podemos dizer nada de interessante sobre a verdade ou a objetividade, a não ser as descrições dos procedimentos familiares de justificação de nossa própria comunidade (RORTY, 1997, p. 40). As crenças são justificadas, pragmaticamente, por aquilo que a sociedade considera como sendo o melhor para as suas práticas; nesse sentido, a autoridade epistêmica, as normas do que pode ser considerado como boas razões, repousa sobre o que os pares da sociedade permitem tomar como sendo verdadeiro (RORTY, 1999, p. 237).

A consequência filosófica disso é que Rorty não estabelece uma diferença entre verdade e justificação. Endossar a verdade de uma determinada crença implica que a crença foi justificada pelos pares da comunidade (RORTY, 2005, p. 3). Desse modo, ele pensa que devemos perguntar: essa crença é útil aos propósitos da comunidade? Produz melhores resultados em nossas práticas? Assim, a verdade deve ser entendida no contexto das práticas sociais, no qual buscamos os melhores projetos. Por isso, ele diz que justificação e verdade devem sempre ser pensadas dentro das tradições linguísticas, nas quais refletimos, nos descrevemos e nos autocriticamos. Em vista disso, ele defende que o mundo não pode tornar crenças e frases verdadeiras (RORTY, 1999, p. 19). Isso porque o mundo não fala; só nós seres humanos o fazemos (RORTY, 2007, p. 30). Dessa maneira, justificação e verdade são questões conversacionais.³

O argumento de Rorty pode ser formulado nos seguintes termos:

(P1) Se justificação envolve pedir e fornecer razões para aquilo em que se acredita e faz no espaço das razões, então justificação envolve o domínio de habilidades linguísticas.

² Neste artigo tomarei sentença e proposição como termos intercambiáveis. Não vou considerar as distinções e discussões envolvidas em filosofia da linguagem.

³ A posição etnocêntrica é identificada no livro *A filosofia e o espelho da natureza* (1994) de “behaviorismo epistemológico”. Diz ele: “O ‘behaviorismo epistemológico’ explica a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite dizer.” (RORTY, 1994, p. 176).

(P2) Se a justificação é uma atividade que envolve o domínio de habilidades linguísticas, então é uma atividade conversacional.

(P3) Se a justificação é uma atividade conversacional, então supõe que uma crença é justificada por meio de debates e acordos entre os pares da comunidade e não pelo mundo.

(P4) A justificação é uma atividade conversacional

(C1) logo, a justificação é uma questão de debates e acordos entre os pares da comunidade.

(P5) A justificação deve nos conduzir para a verdade da crença.

(P6) Se a justificação da crença que *P* é uma questão de acordo entre os pares da comunidade, então a verdade de que *P* também será resultado do acordo entre os pares da comunidade.

(P7) A justificação da crença que *P* é uma questão de acordo entre os pares da comunidade

(C2) logo, a verdade também depende de debates e acordos entre os pares da comunidade.⁴

Ao meu ver, um dos principais problemas com o argumento etnocentrista de Rorty é a sua consequência relativista. Que tipo de relativismo podemos identificar em sua posição? Um tipo de relativismo epistêmico, que supõe não existirem fatos objetivos que tornam as crenças verdadeiras, porque a verdade depende dos acordos sociais da comunidade. Se a verdade da crença depende dos acordos sociais alcançados na comunidade pelos pares, então a verdade de uma crença pode variar de uma comunidade para outra. Por exemplo, a observação objetiva da cosmologia nos mostra que “a terra é esférica”. Mas, segundo o critério de Rorty, uma determinada comunidade está justificada em acreditar na verdade da crença de que a “terra é plana”, caso decidam por consenso que “a terra é plana”. Isso é possível porque Rorty acredita que não existem fatos objetivos no mundo capazes de fornecer justificação para acreditar que uma certa crença é verdadeira. As coisas seriam estabelecidas dentro da própria linguagem. Se as coisas ocorrem dessa maneira, então comunidades diferentes podem chegar a conclusões diferentes diante de um mesmo fato objetivo.

⁴ Faço uso da letra “P” para indicar as premissas do argumento e a letra “C” para indicar a conclusão do argumento. Neste argumento temos duas conclusões.

Contudo, Rorty diz que não pode ser chamado de relativista, porque acredita que não se compromete com o debate da epistemologia tradicional. Seu etnocentrismo possui apenas bases éticas e políticas (RORTY, 1997, p. 41). Como podemos perceber, ele entende que seu etnocentrismo pode escapar do rótulo de relativismo, porque se compromete apenas com bases éticas e políticas. Contudo, defendendo contra Rorty, mesmo considerando o âmbito ético e político, que o estabelecimento da verdade de uma crença não pode depender de acordos alcançados na comunidade. Isto porque seria possível tomar uma determinada crença como verdadeira, mesmo que ela não possua nenhum tipo de relação com os fatos. Por exemplo, suponha que determinada comunidade endosse, por acordo, a crença de que mulheres não podem governar a comunidade porque não possuem certas partes do cérebro. Parece estranho considerarmos tal crença como sendo verdadeira, quando sabemos, por meio de informações objetivas, que exames de ressonância magnética dos cérebros de mulheres mostram que não lhes falta nenhuma parte. Desse modo, a posição de Rorty nos leva a perder contato com o mundo externo, pois a justificação de crenças fica restrita ao consenso alcançado linguisticamente na comunidade.

Rorty diz que não nega a participação do mundo na formação de crenças, só que a interação dos seres humanos com o mundo ocorre em termos causais. Nesse sentido, não podemos falar de um mundo humano público, objetivamente compartilhado. Em sua visão, o mundo fornece, no espaço das razões, não um constrangimento racional sobre nossas crenças empíricas, mas simplesmente uma pressão causal (RORTY, 2005, p. 165). Por isso, as descrições que fornecemos do mundo devem ser aceitas ou justificadas, não porque dizem respeito ou correspondem com as coisas como elas são, mas porque é melhor para nós acreditarmos, ou porque é útil aos nossos propósitos (RORTY, 2005, p. 6). Segue-se que para Rorty, uma crença não pode ser justificada com base na ideia de que o mundo exerce autoridade racional sobre a mente; uma crença é justificada porque trata do modo como as coisas aparecem, em nossa interação causal, sem que isso envolva um mundo objetivo epistemicamente. De qualquer modo, entendo que Rorty não afasta o perigo do relativismo com essa posição, já que o mundo não exerce nenhum tipo de constrangimento racional sobre o sujeito.

Assim, para discutir a relação entre o etnocentrismo e a questão da verdade no debate político no espaço das razões, quero considerar as críticas de Putnam feitas a Rorty.

1 O ETNOCENTRISMO E O PROBLEMA DO CRITÉRIO

Putnam (1999) aponta, na obra *O realismo de rosto humano*, cinco princípios relativos à justificação, ou, como ele diz, relativos à questão da “garantia” (*warranted*), que serão usados para tratar do seu desacordo com Rorty. O primeiro princípio afirma que, em circunstâncias normais, existe uma questão de fato em determinar se as declarações que as pessoas fazem têm ou não garantia; o segundo, que o fato de uma declaração ser garantida ou não é independente do que a maioria dos nossos pares culturais diz que é garantido ou não; o terceiro, que as nossas normas e padrões de certeza garantida são produtos históricos e evoluem com o tempo; o quarto, que as normas e padrões refletem sempre os nossos interesses e valores, sendo que nossa imagem do florescimento intelectual é parte do nosso florescimento humano na globalidade; por último, o quinto princípio afirma que as nossas normas e padrões de *seja o que for* – incluindo certeza garantida – são passíveis de reforma, pois existem normas e padrões melhores e piores (PUTNAM, 1999, p. 96).

O exame de Putnam começa pelos dois primeiros princípios: “a ideia de que uma crença pode ser tomada como garantida e de que essa garantia é independente da opinião da nossa comunidade cultural”. Ele acredita que Rorty discorda do segundo princípio, por considerar de maneira sociológica que os critérios de justificação são fornecidos pela comunidade, implicando que uma crença só pode ser tomada como justificada se for aceita por nosso grupo social. Esse ponto é julgado por ele como confuso: “é estranho considerar que um determinado sujeito esteja sociologicamente garantido em afirmar *p*, quando a maioria dos pares culturais discordam dele” (PUTNAM, 1999, p. 84). Putnam julga que Rorty, ao defender essa posição, está excluindo qualquer possibilidade de justificação individual. Por isso, entende que devemos defender uma noção de garantia que não seja sociológica. Isto não implica que precisemos postular critérios a-históricos para estarmos justificados em nossas crenças. Ele sugere que simplesmente olhemos para o funcionamento epistêmico do termo “garantia”. Para ele, quando aceitamos ou rejeitamos determinado julgamento em uma situação problemática, que não depende do acordo da comunidade, apenas mostramos que possuímos o conceito de garantia (PUTNAM, 1999, p. 97). O funcionamento do termo “garantia” mostra como os nossos critérios de justificação, na prática, não dependem do aval da comunidade. A ideia de garantia já está em plena atividade, de modo *a priori*, quando buscamos convencer os nossos pares sobre determinado ponto.

Putnam julga que o etnocentrismo de Rorty gera conclusões relativistas quando concebe que as crenças de determinado grupo devem ser defendidas como as melhores. A questão é que outras comunidades podem considerar também seu conjunto de crenças como as melhores, isto é, se a maioria dos pares não está convencida de qual seja o melhor conjunto de crenças, então é preciso argumentar por que determinado conjunto de crenças é melhor do que o outro. Isso implica que os filósofos que argumentam de forma etnocêntrica pelos valores de sua comunidade buscam garantir a aceitação dos valores que defendem, o que quer dizer que o conceito de “garantia” já está em ação quando o relativista deseja que os outros aceitem as suas crenças e posições como as melhores (PUTNAM, 1999, p. 97). A tese de Putnam é de que existe uma noção de “garantia”, pressuposta em nossas justificações, que, por via de regra, não depende do acordo social que, por sua vez depende normativamente das condições de possibilidade do funcionamento da noção de garantia. Nesse ponto, Putnam parece ter razão, pois termos normativos, como “garantia”, “objetividade” e “verdade”, já estão em ação no espaço das razões quando estamos no jogo de fornecer justificações para sustentar determinada crença ou posição.⁵

Embora Putnam considere os dois primeiros princípios como fundamentais, ele acredita que o seu desacordo com Rorty se dá principalmente em relação ao último princípio, no qual ele afirma que “existem melhores e piores normas”. A questão é colocada da seguinte maneira por ele:

⁵ Outro que acusa Rorty de relativista e faz fortes críticas a ele é Boghossian. Para ele, o relativismo está no fato de Rorty defender a tese de que não existem fatos objetivos que possam colaborar ou validar qualquer teoria. A única norma que existe para se considerar uma proposição ou crença como justificada seria a da “comunidade epistêmica”. Boghossian, para apresentar sua objeção, cita a discussão sugerida pelo próprio Rorty entre Galileu e Belarmino. Como sabemos, Copérnico sugeriu que certas observações astronômicas seriam mais bem explicadas se considerássemos que a terra gira em torno do seu próprio eixo. Tempos depois, Galileu, fazendo uso do telescópio, produziu evidências a favor da posição de Copérnico. Por suas conclusões, Galileu foi convocado a Roma em 1615 para se defender da acusação de heresia, em que ele convidou o procurador, cardeal Belarmino, a olhar pelo telescópio, a fim de observar as evidências apontadas por ele. Belarmino se recusa a observar, dizendo que já possuía uma fonte segura de conhecimento: as sagradas escrituras. Boghossian pensa que, se levarmos em consideração o critério de “acordo da comunidade”, não temos como determinar quem tem as melhores razões para defender sua teoria. Ele diz que, para Rorty, não existe nenhum fato objetivo no qual esses antagonistas estejam certos, pois não existem fatos sobre o que justifica o quê. Em vez disso, Belarmino e Galileu estão operando fundamentalmente em sistemas ou vocabulários epistêmicos diferentes, “grades” diferentes, para determinar “que tipos de evidência poderia haver para afirmações sobre o movimento dos planetas” (BOGHOSSIAN, 2012, p. 94). Da mesma forma, não existe nenhum fato que a epistemologia possa apresentar ou sugerir como evidência a favor de uma ou outra posição, pois, ao adotar a teoria de Galileu, apenas mostramos certa preferência por ela em relação ao sistema de Belarmino. Assim, passamos a considerar a posição de Belarmino irracional. Se não existem fatos objetivos que possam nos ajudar a decidir qual sistema adotar, então apenas nos resta demonstrar preferências por um sistema. Boghossian entende que isso é problemático e acredita que a posição de Rorty dá suporte à ideia de que existem diversos modos de conhecer o mundo, que são radicalmente diferentes, mas igualmente válidos.

Rorty fala frequentemente em encontrar melhores maneiras de falar e agir, maneiras que nos façam “reagir melhor”. Por que é que mudar as nossas normas e padrões não nos ajudarão por vezes a “reagir melhor”? Mas num ponto crucial ele afirma que as reformas não são “melhores por estarem referenciadas a um padrão conhecido previamente, mas sim melhores no sentido em que elas parecem bastante melhores do que as suas antecessoras”. É precisamente neste ponto que eu julgo que estamos efetivamente em desacordo. (PUTNAM, 1999, p. 98).

O ponto considerado é a ideia rortyana de que encontramos melhores maneiras de falar e agir que nos permitem nos redescrever e “reagir melhor”. Ele entende que a comunidade a que Rorty normalmente se refere, quando fala em nos descrevermos de forma melhor, é particularmente a comunidade ocidental. Segundo a leitura de Putnam, Rorty acredita que o critério para encontrar melhores maneiras de falar e agir de acordo com Rorty seria o que nos faz “reagir melhor”. Para avaliar esse critério rortyano, Putnam nos convida a considerar o seguinte caso: suponhamos que uma comunidade passe a ser dominada por neofascista e, assim, as pessoas decidam reagir de forma violenta contra judeus, negros, estrangeiros e comunistas. Será que deveríamos sentir solidariedade em relação a uma determinada cultura que tomasse esse rumo? De acordo com Putnam, o próprio Rorty não se sentiria solidário com uma cultura desse tipo, por isso ele conclui que “o conceito de ‘reagir melhor’ não pode ser um critério adequado para determinar que normas e padrões são piores ou melhores” (PUTNAM, 1999, p. 98).

Dizer que podemos produzir novas e melhores maneiras de falar e agir, é dizer que podemos reformar o jogo de linguagem da nossa comunidade. De acordo com Putnam o conceito de “reforma” pode ser avaliado a partir do mesmo critério que foi usado para analisar o conceito de “garantia”. Tal como é próprio do conceito de “garantia” ser logicamente independente da opinião da maioria dos nossos pares culturais, “também é próprio do conceito de ‘reforma’ ser independente logicamente do que é parecer melhor ou pior. Este é o motivo pelo qual as pessoas costumam defender alguma coisa como uma reforma, quando na verdade não é” (PUTNAM, 1999, p. 98). O que ele está afirmando com essa posição é que existe um critério, um fato para considerar alguma reforma como boa ou má, que não depende da comunidade. Se não fosse assim, melhor e pior resultariam apenas de preferências pessoais e de acontecimentos aleatórios. Como vimos, a comunidade poderia considerar o neofascismo como algo que nos faz reagir melhor, e o próprio Rorty não endossaria tal comunidade. Dessa maneira, falta a Rorty, segundo Putnam, alguma noção de “reforma” e “garantia” que seja independente do acordo da comunidade.

De qualquer maneira, Putnam tenta entender quais os motivos da retórica adotada por Rorty. Ele diz que, se o jogo de linguagem rortiano nos torna mais tolerantes, então a proposta é fundamental para combater qualquer tipo de intolerância. Mas um fascista pode concordar com os termos de Rorty, ao apoiar seu etnocentrismo pragmatista, defendendo o ativismo impensado, isto é, uma mudança na forma como falamos e agimos que seja adotada de forma inconsciente pelos membros da comunidade. Nisso, líderes totalitários já mostraram a bem-sucedida capacidade de inculcar ideias nos indivíduos por meio de propagandas. Por isso, Putnam (1999, p. 98) acredita que, se o “objetivo é o de promover a tolerância e as sociedades abertas, então seria melhor lutar diretamente por elas, em vez de esperar que resultem de uma mudança na nossa imagem metafísica”, por meio da mudança de discursos.

2 A SAÍDA POLÍTICA RAWLSIANA DE RORTY

Em sua resposta a Putnam, Rorty toma a passagem de Sartre (1975, p. 14) contida no texto *O existencialismo é um humanismo*: “amanhã após a minha morte, é possível que alguns homens decidam estabelecer o Fascismo e outros sejam tão covardes ou negligentes a ponto de deixá-los fazer isso. Assim, o Fascismo será a verdade do homem, e então pior para nós”. Em sua visão, não deveríamos dizer coisas como a que Sartre diz, de que “o Fascismo é a verdade do homem”, pois não existe tal coisa. O que Sartre devia dizer é que a verdade sobre certos temas importantes, como quem pode matar ou torturar, pode ser esquecida ou se tornar invisível. Isso pode gerar consequências desastrosas, o que seria pior para a comunidade humana. Ele sugere que não deveríamos esquecer os horrores que os regimes totalitários produziram. De qualquer forma, o “nós” não se refere politicamente aos seres humanos, pois os nazistas também são seres humanos, mas significa “nós” liberais e tolerantes (RORTY, 2005, p. 50).⁶ Portanto, de acordo com Rorty, os padrões sobre o que é melhor ou não são os padrões fornecidos pelas comunidades das democracias liberais. Embora ele defenda que não possamos justificar epistemicamente a democracia, entendo que ele retoricamente faz uma

⁶ Por que Rorty considera que Sartre não deveria ter dito “a verdade do homem”? Acredito que aqui transparece a concepção de “verdade” subjacente à posição de Rorty. Vejamos como ele coloca a questão: “a verdade não é algo que nem vem e nem vai. A verdade não é algo atemporal, ela é a reificação de um adjetivo aprovativo, um adjetivo cujo uso é dominado assim que compreendemos que um enunciado só é verdadeiro com respeito a uma situação se for correto usar as palavras em que consiste o enunciado dessa forma em descrever a situação” (RORTY, 2005, p. 52). Voltaremos a abordar a questão em outras seções do nosso trabalho.

defesa epistêmica da democracia liberal como o regime mais adequado para a prática da conversação filosófica.

Por isso, entendo que o “nós liberais”, sugerido por Rorty, pode ser lido nos termos do liberalismo político de Rawls, conforme a leitura de textos como *A prioridade da democracia para a filosofia* (1997) e *Solidariedade* (2007). Grosso modo, a tese defendida por Rorty, a partir da leitura de Rawls, é de que a filosofia deve estar a serviço da política democrática (RORTY, 2007, p. 323). Ele considera essa tese plausível, primeiro, porque acredita que a atividade de argumentação, debate e avaliação de crenças, no espaço das razões, pode ser desempenhada livremente somente em regimes democráticos; considerando que esses regimes defendam, como sugere Mill (2017, p. 85), a liberdade de consciência, de pensamento e sentimento, de sustentar e expressar opiniões. Segundo, entende que metafilosoficamente, para Rawls, o que justifica uma determinada concepção de justiça não é que ela seja verdadeira frente a uma ordem antecedente, metafísica, que seja resultado de nossas aspirações mais profundas. O debate político não precisa de uma autoridade epistemológica como a noção de verdade (RORTY, 1997, p. 244), mas de acordos e consensos entre os pares que atendam os melhores objetivos para a comunidade.

Embora reconheça os méritos da leitura de Rorty do trabalho de John Rawls, entendo que ela é equivocada, porque Rawls não nega a ideia de verdade. Ele considera que a ideia de verdade não pode figurar no debate público, porque a democracia liberal se caracteriza pela existência de uma diversidade de posições filosóficas, religiosas e morais, em que grande parte delas entra em conflito e, na maioria dos casos, elas são irreconciliáveis. Diz ele:

Uma vez que aceitemos que o pluralismo razoável é a condição permanente da cultura pública sob instituições livres, a ideia de razoável é mais apropriada como parte da base de justificação pública para um regime constitucional do que a ideia de verdade moral. Sustentar uma concepção política como verdadeira e somente por essa razão considerá-la a única base apropriada da razão pública é ponto de vista excludente, e até mesmo sectário, que muito provavelmente fomentará divisão política. (RAWLS, 2011, p. 154).

O pluralismo razoável é marcado pela diversidade de posições, que Rawls (2011, p. 71) chama de “doutrinas abrangentes” razoáveis. Ele acredita que não dispomos de critérios filosóficos para avaliar qual doutrina abrangente seria verdadeira ou mais próxima da verdade. Podemos dizer que são “incomensuráveis”, para usar o termo de Kuhn (2017, p. 191). Por esse motivo, os conflitos são inevitáveis e, de alguma maneira, insuperáveis. Assim, no que diz respeito ao âmbito da democracia política, os cidadãos devem buscar uma concepção

política de justiça que seja endossada por todos os indivíduos no âmbito do debate público que seja livre de elementos epistêmicos e metafísicos (RAWLS, 2011, p. 11).

Para que os indivíduos alcancem uma concepção política de justiça que seja endossada por todos no âmbito da democracia política, devem superar os desacordos sobre as visões abrangentes filosóficas, religiosas e morais, para que as instituições alcancem o “consenso sobreposto” (RAWLS, 2011, p. 157). Segundo Rawls, falar em um consenso sobreposto no liberalismo, no que diz respeito a doutrinas abrangentes, é o mesmo que dizer que todos os cidadãos se esforçarão e trabalharão na construção de uma concepção política de justiça, que seja capaz de fixar as bases de uma sociedade democrática constitucional, em que os princípios, ideais e padrões são capazes de satisfazer o critério de reciprocidade (RAWLS, 2011, p. 170). O objetivo da justiça, de acordo com ele, é prático, porque deve ser capaz de ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político refletido, bem informado e voluntário: “Deve ser capaz de expressar a razão política pública e compartilhada dos cidadãos.” (RAWLS, 2011, p. 11). Nesse sentido, o liberalismo político deve procurar elaborar uma concepção de justiça que se sustente por si mesma, isto é, politicamente.

Como podemos perceber, Rawls (1985)⁷ defende um modelo político livre de bases metafísicas e epistemológicas. Dessa forma, regimes democráticos, podem ser concebidos sem a necessidade de se recorrer a noções epistêmicas como a de verdade. A política em uma sociedade democrática não pode se guiar pela teoria da verdade tradicional. Podemos entender a ideia de verdade tradicional como verdade por correspondência, em que uma crença *p* é verdadeira, se, e somente se, é o fato (caso) que *p*. De acordo com Rawls podemos viver politicamente na esfera pública com os outros à luz de razões que é razoável esperar que todos subscrevam. Assim, no âmbito público, é preciso que os cidadãos sejam capazes de explicar seu voto com base em um equilíbrio razoável de valores políticos públicos, mesmo que os indivíduos tenham como pano de fundo doutrinas abrangentes razoáveis (RAWLS, 2011, p. 287). Para alcançarmos uma concepção adequada de justiça, precisamos somente de princípios políticos razoáveis, que sejam passíveis de um consenso sobreposto (RAWLS, 2011, p. 287).

A interpretação metafilosófica que Rorty parece inferir da posição de Rawls é a seguinte: se podemos afastar a noção de verdade do domínio político, então podemos viver sem essa noção em outros domínios. Esse é o motivo pelo qual Rorty pensa que sua posição

⁷ Versão em português: *Justiça como equidade*: uma concepção política, não metafísica (1992).

metafilosófica se assemelha à posição de Rawls, acreditando que ambos tomam a concepção de verdade como irrelevante para o debate político. Assim, Rorty concebe o espaço das razões meramente como um espaço de conversação política, sem nenhum tipo de motivação epistemológica (RORTY, 1997, p. 249).

Embora Rorty recorra a Rawls para defender seu etnocentrismo, não enxergo os dois como partilhando posições semelhantes sobre a justificação epistêmica ou mesmo sobre a questão da verdade. O etnocentrismo de Rorty implica que não podemos dizer nada de interessante sobre justificação epistêmica, objetividade ou sobre a verdade, a não ser as descrições dos procedimentos familiares de justificação de nossa comunidade. Ele alega que nossos compromissos e responsabilidades devem ser dirigidos aos membros da nossa comunidade, e não ao mundo. Julga que, se seguirmos o caminho proposto por Rawls, nos livramos da infância intelectual pressuposta na defesa dos conceitos de objetividade e verdade. De acordo com Rorty, o amadurecimento intelectual passa pela escolha da solidariedade e pela rejeição da objetividade e da tese de que a verdade não deve ser procurada como meta da investigação (RORTY, 2005, p. 31). O objetivo de Rorty é o de eliminar a reflexão epistemológica para que os indivíduos assumam uma posição hermenêutica (RORTY, 1994, p. 311).

Ao optar pela hermenêutica, Rorty quer desvincular-se da imagem de filosofia centrada no conhecimento. Não quer sugerir uma disciplina que faça o trabalho da epistemologia. Ele pensa a hermenêutica como a expressão de uma luta contra a imagem kantiana de filosofia centrada no conhecimento e contra a imagem platônica de que a essência do ser humano é descobrir essências. A hermenêutica é um posicionamento contra a “comensurabilidade”, ou seja, contra “a ideia de que é possível encontrar um terreno neutro ou ideal no qual os conflitos são superados ou vistos como não cognitivos ou meramente verbais” (RORTY, 1994, p. 312). A hermenêutica encara a pluralidade dos discursos como parte integrante de uma grande conversação em que os indivíduos estão envolvidos, que não pressupõe nenhum terreno comum, mas que deixa aberta a possibilidade de acordo enquanto a conversação durar. Portanto, a hermenêutica é uma postura contra a tese de que podemos encontrar critérios epistêmicos objetivos que possam estabelecer a verdade das nossas crenças.⁸

⁸ Considero a posição hermenêutica de Rorty muito próxima do que James (1975, p. 59) defende no texto *Pragmatismo*, no qual diz que os indivíduos com seus repertórios de ideias podem ser postos à prova por meio

Por isso, penso que Rorty se engana quando considera que a posição política de Rawls favorece seu etnocentrismo. Isso porque Rawls não é indiferente às noções epistêmicas, como as de objetividade e verdade. Podemos ver isso quando coloca que “se entendida de forma apropriada, uma concepção política de justiça não necessita ser indiferente à verdade na filosofia e na moral, do mesmo modo que o princípio de tolerância, adequadamente entendido, não necessita ser indiferente à verdade na religião” (RAWLS, 2011, p. 177). Além de não ser indiferente ao conceito de verdade, não nega a possibilidade de uma teoria da verdade como correspondência, quando diz: “o construtivismo político não emprega, nem nega o conceito tradicional de verdade” (RAWLS, 2011, p. 111).⁹ Ele apenas considera que a verdade não pode desempenhar papel relevante no âmbito político, porque sociedades democráticas são marcadas por pluralidade de visões de mundo. Nesse domínio, a verdade pode apenas promover sectarismos e divisões políticas. Como podemos observar, Rawls não nega a noção de justificação epistêmica, ou mesmo a ideia de verdade, como faz Rorty. Ele apenas separa o âmbito epistemológico do domínio político. De maneira kantiana, separa o prático do teórico (KANT, 2012).

No âmbito político, Rawls prefere a noção de “razoável”, porque permite no debate político um tipo de consenso sobreposto. Isto porque ele entende que:

O razoável é um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e é parte da ideia de reciprocidade a suposição de que esses termos equitativos devem ser aqueles que é razoável que todos aceitem... Pessoas razoáveis – é isto que estamos dizendo – não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais. (RAWLS, 2011, p. 62).

Como podemos ver, Rawls acredita que é pelo razoável que os indivíduos entram no mundo público de outros indivíduos e, assim, se dispõem a propor ou aceitar termos equitativos de cooperação. A cooperação entre os indivíduos só ocorre depois de ponderação e reflexão cuidadosa, pois isso possibilita a escolha de princípios coerentes e persuasivos. Contudo, para Rawls (2011, p. 61), o razoável não pode ser tomado como sinônimo de racional, sendo duas ideias fundamentais distintas e independentes, no sentido de que o

de novas experiências – Rorty não concordaria com o uso do termo experiência como faz James – ou opiniões ou ideias que os levam a revisar suas crenças, adquirindo, assim, novas crenças.

⁹ A teoria tradicional da verdade por correspondência, de acordo com Russell (2008, p. 189), afirma que “uma crença é verdadeira quando há um fato correspondente, e falsa quando não há qualquer fato correspondente”.

razoável não pode ser derivado do racional. Embora a racionalidade figure como um traço antropológico distintivo do ser humano, para ele a “racionalidade” não tem prioridade sobre o “razoável”. Do ponto de vista do regime político democrático, o racional e o razoável devem se complementar, cooperando para que os indivíduos fixem os termos políticos do consenso sobreposto. Isso porque, se os indivíduos fossem apenas razoáveis, não teriam objetivos para sua realização por meio da cooperação; e se fossem apenas racionais, careceriam de um senso de justiça e não reconheceriam a validade que independe das contingências (RAWLS, 2011, p. 62).

A razoabilidade entra em jogo no domínio político quando as pessoas (i) sugerem critérios equitativos que permitem cooperação social entre elas e (ii) se submetem de maneira não forçada a esses critérios escolhidos de forma equilibrada. Esses são comportamentos essenciais em um sistema de cooperação social, que favorecem relações de reciprocidade entre os pares. Além dessas características, o razoável envolve o reconhecimento dos limites da capacidade de juízo e suas implicações para o uso da razão pública. Os limites da capacidade de juízo nos permitem entender porque existem desacordos entre pessoas razoáveis, pessoas que possuem uma razão humana comum, capazes de colocar em exercício a faculdade de pensamento e juízo, a habilidade de realizar inferências, avaliar evidências e ponderar considerações conflitantes (RAWLS, 2011, p. 66).

Diante disso, defendo que o liberalismo de Rawls não pode servir aos propósitos metafísicos de Rorty, já que Rawls não nega a noção de verdade, nem mesmo a ideia de justificação epistêmica, mas apenas separa o âmbito prático do teórico. Diferente de Rorty, que nega qualquer tipo de discurso epistemológico ou metafísico, Rawls possui uma concepção metafísica de fundo sobre o ser humano. Além do mais, julga que indivíduos razoáveis são capazes de avaliar evidências e ponderar considerações conflitantes de maneira objetiva no debate público. Isso se segue do conceito de “equilíbrio reflexivo”, pensado como solo comum, que permite aos cidadãos alcançar acordos sobre princípios políticos razoáveis (RAWLS, 2016, p. 145). Mesmo assim, podemos discordar de Rawls, nos termos de Putnam, e defender que a noção de “verdade”, assim como a noções de “garantia” e “reforma”, já está em operação quando os indivíduos buscam por meio do solo comum alcançar acordos sobre princípios políticos. Isto porque, quando fazem alegações no debate público, os indivíduos desejam que estas sejam tomadas como verdadeiras, e não somente como razoáveis. Por isso, minha tese é de que a noção de verdade deve figurar no debate público.

3 A IMPORTÂNCIA DA VERDADE NO DEBATE PÚBLICO

Mesmo alguém como Rawls, que acredita que o consenso político deve ser livre de elementos metafísicos e epistemológicos, pressupõe uma concepção de objetividade que nos permite alcançar (a) conclusões fundadas em evidências e (b) juízos corretos que não dependem de valores individuais ou de grupos. Por isso, é estranho que ele se coloque contra a ideia de que a verdade possa fazer parte do debate público, já que ele defende uma concepção de objetividade nos termos da epistemologia tradicional. Isso é o que pensa também Cohen (2009, p. 5), que não entende as razões pelas quais Rawls conserva no debate político noções como as de crença, julgamento, razão, objetividade, deixando de fora a noção de verdade.

Para Cohen, todos esses conceitos, incluindo o de verdade, são essenciais para uma ideia de razão pública e para o debate no espaço lógico das razões. Ele julga que, ao colocar a verdade de lado, Rawls sugere que enfrentamos o seguinte dilema: ou podemos ter a verdade ou a razão pública, não podemos ter as duas (COHEN, 2009, p. 5). A meu ver, o dilema posto por Cohen sobre Rawls envolve uma questão de fundo, ao que parece, o conflito entre o universalismo e o particularismo no domínio do debate político. Isso porque uma das partes envolvidas no debate público pode alegar que emite um julgamento objetivo e verdadeiro sobre determinado tópico, e pode ser motivo de conflitos sectários. Mas o conflito no debate público não precisa ser no nível do sectarismo, porque a ideia de “razoável” já implica desacordos no âmbito do espaço das razões. O próprio Rawls (2011, p. 66) reconhece isso quando diz: “a ideia de desacordo razoável envolve uma visão das fontes ou causas da discordância entre pessoas razoáveis assim concebidas. A essas fontes refiro-me como os limites da capacidade de juízo”. Os limites da capacidade de juízo dizem respeito aos limites dos seres humanos de avaliar evidências, ponderar posições conflitantes e escolher o princípio mais razoável na posição original.

De qualquer maneira, contra Rawls e Rorty, gostaria de defender uma posição em que a ideia de verdade é importante para o debate político no âmbito público, sem precisar se comprometer com o dilema sugerido por Cohen. Não se trata de dizer coisas sobre a natureza da verdade, mas de mostrar como a noção de verdade pode nos ajudar a tomar os melhores cursos de ação e decisões no âmbito do debate público. Por isso, concordo com Harry Frankfurt ao dizer que a ideia de verdade é importante porque possui uma utilidade prática. Ele entende que qualquer sociedade, para funcionar de modo minimamente razoável, precisa

possuir interesse ou pressupor a noção de verdade. Sociedades que não levam a verdade em consideração, não são capazes de formular juízos adequados, não são capazes de tomar decisões bem-informadas sobre assuntos públicos. Para ele não teríamos nem mesmo como sobreviver, ou nos desenvolver como sociedade, sem a ideia de verdade. Portanto, a verdade é fundamental para que as decisões tomadas no âmbito da vida pública sejam bem-informadas (FRANKFURT, 2007, p. 22).

Concordo também com Hannah Arendt, que diz no texto “Verdade e política”, contido no livro *Entre o passado e o futuro*:

Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural. A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatural seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados. Em outras palavras, a verdade fatural informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica. (ARENDR, 2022, p. 336).

Vale destacar que, embora concorde com Arendt na passagem citada, ela pensa que existe um conflito entre a ideia de verdade e a política, por isso, só seríamos capazes de falar da noção de verdade fora do âmbito político (ARENDR, 2022, p. 367). Contudo, Arendt faz uma distinção entre “verdade racional” e “verdade fatural”. A verdade racional se aplica ao âmbito da matemática, da ciência e da filosofia. Podemos pensar, por exemplo, na verdade de proposições do tipo: “um triângulo é uma figura geométrica formada por três lados”, “ $2 + 2 = 4$ ” e “o círculo é redondo”. A verdade racional não teria como figurar no debate político, porque ela informa a especulação filosófica (ARENDR, 2022, p. 335). Por outro lado, temos a verdade fatural, que poderia figurar no debate político, porque ela implica relação com outras pessoas. A verdade fatural trata de eventos e circunstâncias nas quais muitos estão envolvidos; desse modo é estabelecida por testemunhas e comprovação. Assim, existe apenas quando se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. Essa ideia de verdade seria política por natureza (ARENDR, 2022, p. 326).

Para Hannah Arendt, fatos informam opiniões e estas são inspiradas por diferentes interesses, preferências e paixões, podendo ser diferentes e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural. O problema é que a liberdade de opinião é uma farsa se a informação fatural não for garantida e se os próprios fatos não forem passíveis de serem questionados. Desse modo, Arendt assevera que a verdade fatural informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica. Uma questão

levantada por ela é se os fatos que informam as opiniões existem independentemente de interpretações e preferências (ARENDRT, 2022, p. 336). Acredito que os fatos podem existir independentemente de interpretações e opiniões. Vamos pensar nas seguintes asserções: “os nazistas perseguiram os Judeus” e os “os negros começaram a ser escravizados no Brasil no século XVI”. Parece estranho dizer que esses fatos dependam da interpretação ou da opinião dos indivíduos. Isso porque sabemos por documentos que Judeus foram perseguidos pelos nazistas e os negros começaram a ser escravizados no Brasil no século XVI. O que os indivíduos podem interpretar ou especular é por quais motivos esses fatos ocorreram, mas não parece fazer sentido dizer que eles são resultados de interpretação e preferências.

Diante disso, minha ideia é que a verdade pode figurar no debate público, caso essa noção seja entendida nos termos da verdade fatural de Hannah Arendt. Nesse sentido, defendo dois pontos: (i) não é possível separar a doutrina abrangente do indivíduo do debate público, dessa maneira, considero que a noção de verdade já está pressuposta no debate público; (ii) a noção de verdade é importante no debate público, porque as decisões na esfera política precisam levar em consideração informações baseadas em evidências. Porém, as coisas nem sempre ocorrem dessa maneira, porque a mentira e as informações falsas podem ser usadas como ferramentas de manipulação pelo poder político para levar os indivíduos a formarem crenças que não se adequam à realidade. Como diz Arendt (2022, p. 322), “sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista”, e como diz Frankfurt (2005, p. 51), “uma mentira elaborada com inteligência pode fazer seu trabalho com absoluto sucesso”. A questão é que uma mentira bem elaborada pode circular como uma informação verdadeira e sabotar o debate público sobre tópicos importantes. No contexto da saúde pública, podemos pensar na pandemia da COVID-19. A vacina elaborada para conter infecções agressivas do vírus sobre o corpo foi enganosamente associada, sem nenhum tipo de evidência científica, ao vírus da AIDS e a infartos. Por consequência, muitas pessoas não se vacinaram. Informações falsas levam os indivíduos a sustentarem crenças, sem bases evidenciais, sobre assuntos públicos que não possuem a menor relação com a realidade.

(i) Acredito que não é possível o indivíduo separar, como acredita Rawls, a sua doutrina abrangente da esfera do debate público. Isso porque a capacidade humana de dar e pedir razões para aquilo em que acredita implica, entre outras coisas, que o indivíduo entrou no domínio das capacidades linguísticas. Seguindo Wittgenstein (1975, § 23) nas *Investigações filosóficas*, podemos dizer que dominar capacidades linguísticas implica entrar

em um jogo de linguagem, ou participar de uma forma de vida ou de uma forma de cultura. Nesse processo de entrar em um jogo de linguagem, herdamos hábitos de pensamento, tradições, incluindo as doutrinas abrangentes, que nos permitem entrar no debate público no espaço das razões. Ao herdar essas doutrinas abrangentes, os indivíduos as tomam como sendo verdadeiras, porque são sistemas de crenças que conferem significado ao seu conjunto de crenças na relação com o mundo. Por funcionar desse modo, as doutrinas abrangentes são tomadas como verdadeiras.

Dessa maneira, a noção de verdade já está pressuposta na esfera pública, porque os indivíduos desejam defender suas doutrinas abrangentes como verdadeiras. Quando determinado indivíduo X debate no âmbito público, e apresenta certa tese Y, não espera apenas que sua posição seja considerada como razoável, mas que sua alegação Y seja tomada como verdadeira pelos outros. Por exemplo, se X defende que o aborto é um crime porque o feto é uma vida humana, então ele acredita que Deus criou o ser humano e concede a vida independentemente de nossas decisões e julgamentos. Por pensar assim, X deseja que na esfera pública sejam criadas leis que possam de alguma maneira espelhar sua doutrina abrangente Y como sendo verdadeira. A ideia é que, quando determinado sujeito defende certa posição como razoável, já acredita que ela é verdadeira. O ponto é que as doutrinas abrangentes estão sempre motivando posições, razões e decisões políticas. Por isso, entendo que a noção de verdade já está em ação quando defendemos nossas posições no debate público.

(ii) A verdade fatural, para usar o termo de Hannah Arendt, é fundamental, como já indicamos, para combater informações e notícias falsas (*fake news*). Para que o debate público ocorra de modo adequado, os indivíduos precisam se informar com notícias independentes baseadas em fatos, pois, só desse modo, os indivíduos serão capazes de fazer as cobranças necessárias aos representantes da classe política assim como tomar decisões informadas para votar plebiscitos e processos eleitorais. A notícia verdadeira, aquela que se baseia em fatos, por exemplo, nos permite medir o desempenho de representantes do poder legislativo e do poder executivo. Desse modo, a verdade deve figurar no debate político, pois as informações veiculadas no âmbito público são fontes capazes de gerar crenças sobre o mundo e gerar decisões políticas bem-informadas. Se as notícias que circulam para informar o debate público são falsas ou mentirosas, então teremos como consequência decisões públicas equivocadas. Portanto, um compromisso com a verdade fatural implica uma responsabilidade epistêmica com o debate político público.

A verdade fatural implica reponsabilidade com o debate público, porque se contrapõe à mentira. O mentiroso, como diz Arendt (2022, p. 350), é um homem de ação:

O mentiroso é um homem de ação, ao passo que o que conta a verdade, que ele diga a verdade fatural ou racional, notoriamente não o é. Se o que fala a verdade fatural quiser desempenhar um papel político e, portanto, ser persuasivo, o mais das vezes terá que entrar em digressões consideráveis para explicar por que sua verdade particular atende aos melhores interesses de algum grupo.

O indivíduo comprometido com a verdade fatural precisa investigar, refletir e ponderar as informações, a fim de indicar o fato no mundo que as sustenta. Por isso, o indivíduo comprometido com a verdade fatural no âmbito da esfera política precisa entrar em digressões para mostrar a objetividade dos fatos e a importância da verdade. Existe um compromisso desse indivíduo com o mundo, ou seja, com os fatos. Já o mentiroso não se preocupa com os fatos, ele diz apenas aquilo que convém para convencer uma determinada audiência, para que seus interesses sejam satisfeitos. Nesse sentido, o mentiroso é alguém que não tem escrúpulos, pois está sempre presente no palco da política, buscando realizar seu ideal de poder. Podemos dizer que o mentiroso é alguém que sabe atuar e performar, por isso é capaz de convencer sua audiência sem mesmo se comprometer ou apresentar fatos que corroborem a verdade das informações. Ele relata informações falsas ou mentirosas porque deseja que as coisas sejam diferentes daquilo que são, isto é, o indivíduo que nega a verdade fatural procura moldar os fatos ao seu desejo e ao seu interesse de poder.

Assim, a verdade no debate público não pode depender de acordos comunitários como pensa Rorty. O mentiroso é capaz de moldar os seus próprios fatos, adequando-os a sua audiência, sendo mais convincente do que aquele que se compromete com os fatos (ARENDR, 2022, p. 352). Assim sendo, é possível que uma determinada comunidade com práticas próximas das nossas, em todos os aspectos sociais e políticos, comece a acreditar na verdade por consenso, por exemplo, de que as mudanças climáticas que estão em curso no planeta são consequências apenas de causas naturais, não tendo nenhum tipo de relação com as emissões de CO₂ produzidas pelo homem. Nesse sentido, essa comunidade não tomará nenhuma medida política para diminuir a emissão de CO₂ na atmosfera, porque toma como verdadeira a crença de que “as mudanças climáticas não têm nada a ver com as emissões de CO₂ produzidas pelo homem”.

Reconhecer as pesquisas científicas, isto é, o fato de que os seres humanos emitem uma grande quantidade de CO₂ na atmosfera, é fundamental para uma política ambiental

adequada. A decisão política de determinada comunidade de diminuir a emissão de gases poluentes e diminuir a exploração de recursos naturais tem como consequência, política e ética, a preservação do planeta para as gerações futuras. Essa discussão pode se estender às teorias conspiratórias. De acordo com Coady (2006, p. 2), uma teoria conspiratória é uma explicação apresentada por determinado grupo de conspiradores que se opõe à explicação oficial de um determinado evento. Nesse sentido, uma teoria conspiratória pode ser sustentada sem nenhum tipo de compromisso com as evidências ou com os fatos. Podemos pensar, por exemplo, no caso de uma determinada comunidade que questiona o resultado das eleições presidenciais, alegando que determinado candidato X venceu por causa de fraude na contagem dos votos. Contudo, nenhum tipo de evidência é apresentado para corroborar tal teoria. O que podemos dizer é que a teoria conspiratória tem como único objetivo sabotar o processo político legal.

Desse modo, podemos ver que sem a ideia de verdade fatural as decisões políticas seguiriam os caprichos de políticos e estadistas. As decisões não seriam tomadas bem-informadas.

CONCLUSÃO

A verdade não pode ser expulsa do âmbito político, porque as informações que orientam o debate na esfera pública precisam ser verídicas, ancorar em fatos. Informações falsas e mentiras são armas usadas por figuras políticas para convencer sua audiência de determinado fato para se manter no poder. Redes sociais, como o *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* e aplicativos de mensagem, como *WhatsApp* e *Telegram*, do mesmo modo que permitiram a circulação de informações e notícias verídicas, possibilitaram também a circulação de informações mentirosas, notícias falsas e teorias conspiratórias que funcionam como ferramentas capazes de moldar e formar crenças equivocadas no debate público. Negar a verdade como faz o mentiroso, ou ser indiferente a ela como faz o “falador de asneira” é um perigo para a continuidade dos regimes democráticos.

O falador de asneira é perigoso porque não se preocupa com os fatos. Ele cria uma realidade apenas com o intuito de satisfazer seu propósito de manter o poder político. O indivíduo falador de asneira é indiferente aos fatos, o que o torna mais perigoso do que o mentiroso. Apesar de tudo, o mentiroso se guia pela verdade para disseminar sua informação falsa ou sua teoria conspiratória (FRANKFURT, 2005, p. 58). De qualquer maneira, nos dois

casos precisamos da autoridade da verdade para informar o debate político. Portanto, a verdade não pode deixar de figurar no debate político e não pode depender de acordos dos pares da comunidade, como pensa Rorty. Como consequência, poderíamos ter uma comunidade que poderia ser levada a acreditar por consenso na verdade de que o melhor regime seria aquele que retira direitos dos indivíduos.

A ideia de verdade deve ser considerada como um dos maiores ganhos dos seres humanos como seres racionais. Sem a noção de verdade, não seríamos capazes de separar o conhecimento da mera opinião; não seríamos capazes de identificar o erro e a ignorância presentes na vida pública. Uma sociedade que se guiasse somente pela falsidade e pela mentira seria inviável em termos de convivência social e política.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. Revisão da tradução Adriano C. A. e Sousa. 9. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2022.

BOGHOSSIAN, Paul. **Medo do conhecimento**: contra o relativismo e o construtivismo. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Editora Senac, 2012.

COADY, D. An introduction to the philosophical debate about conspiracy theories. *In*. COADY, D. **Conspiracy theories**: the philosophical debate. Edited by David Coady. Ashgate, p. 1-11, 2006.

COHEN, Joshua. Truth and public reason. **Philosophy & Public Affairs**, 37, (1), p. 2-42, 2009.

FRANKFURT, Harry G. **Sobre a verdade**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FRANKFURT, Harry G. **Sobre falar merda**. Tradução de Ricardo Gomes Quintana. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2005.

JAMES, William. **Pragmatism**: a new name for some old ways of thinking, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 13. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. A sujeição das mulheres. Tradução de Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Penguin, Companhia das Letras, 2017.

PUTNAM, Hilary. **Realismo de rosto humano**. Tradução de Carlota Andrade. [S. l.]: Instituto Piaget, 1999.

PUTNAM, Hilary. **Razão, verdade e história**. Tradução de Antonio Duarte. Lisboa: Publicações Quixote, 1992.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RAWLS, John. Justice as fairness: political not metaphysical. **Philosophy and Public Affairs**, vol. 14, 3, 1985.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução Antonio Trânsito; revisão César Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RORTY, Richard. Cartesian epistemology and changes in ontology. **Mind, Language, and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers**, edited by S. Leach and J. Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. [S. l.]: Editora Instituto Piaget, 1999.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: Escritos Filosóficos 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Tradução de Denise Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. New York: Penguin Books, 1999.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RUSSELL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1975.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SELLARS, Wilfrid. **Notre Dame Lectures** (1969-1986). (English Edition) de Sellars, Wilfrid, Amaral, Pedro, Sicha, Jeffrey.

SELLARS, Wilfrid. **Science, perception and reality**. London and New York, 1963.

SELLARS, Wilfrid. **Science and metaphysics: variations on kantian themes**. Atascadero, California: Ridgeview, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 2. ed. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).