

A prática argumentativa: precisamos de um ideal regulativo capaz de distinguir uma justificação real de uma ideal?

Marco Antônio Sousa Alves

Faculdade Milton Campos e das Faculdades Promove
marcofilosofia@yahoo.com.br

Resumo: A comunicação portará sobre a problemática da justificação e da idealização da argumentação. O estudo recairá sobre quatro pensadores (Charles Sanders Peirce, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e Richard Rorty) e analisará os seguintes pontos: (a) como Peirce chega à idéia de uma *comunidade indefinida de investigadores* a partir de uma transformação semiótico-pragmática da lógica transcendental kantiana; (b) como Apel inclui a problemática hermenêutica nessa questão e desenvolve a idéia de uma *comunidade ideal de comunicação* a partir de uma reflexão transcendental acerca de nossa capacidade argumentativa; (c) como Habermas mitiga o transcendentalismo apriorista de Apel na sua versão de uma *situação ideal de fala*, desenvolvendo um estudo reconstrutivo “semi-transcendental” e dando maior importância ao mundo da vida e à consciência falibilista; e, por fim, (d) como o neopragmatismo de Rorty se opõe a esses grandes ideais regulativos e propõe uma cuidadosa idealização fraca das condições de justificação, entendida em termos etnocêntricos. O objetivo dessa análise é permitir uma avaliação mais acurada dos argumentos dados a favor ou contra a necessidade de um ideal regulativo capaz de distinguir uma justificação real de uma ideal.

Palavras-chave: Ideal argumentativo. Justificação ideal. Peirce. Apel. Habermas. Rorty.

The argumentative practice: do we need a regulative ideal capable of distinguishing between a real and an ideal justification?

Abstract: The point at stake is the issue around justification and the idealization of argumentation. My study focuses on four thinkers (Charles Sanders Peirce, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas and Richard Rorty) analyzing the following points: (a) how Peirce comes to his idea of an *indefinite community of investigators* through a semiotic-transcendental transformation of Kantian transcendental logic; (b) how Apel includes the hermeneutic issues in the former question, developing the idea of an *ideal community of communication* from within the transcendental reflection upon our argumentative capacity; (c) how Habermas mitigates Apel’s a-prioristic transcendentalism in his version of an *ideal situation of speech*, developing a “semi-transcendental” reconstructive study and giving greater importance to life world and fallibilistic consciousness; and, finally, (d) how Rorty’s neo-pragmatism opposes these great regulative ideals and advances a cautious weak idealization of conditions of justification, understood in ethnocentric terms. My aim is to turn possible a more precise evaluation of arguments pro and against the necessity of a regulative ideal capable of distinguishing a real justification from an ideal one.

Keywords: Argumentative ideal. Ideal justification. Peirce. Apel. Habermas. Rorty.

* * *

Introdução

Este trabalho pretende avaliar a necessidade de uma idealização das condições de justificação em nossas práticas argumentativas. Precisamos de um ideal regulativo capaz de distinguir uma justificação real de uma ideal? Proponho abordar essa questão através de quatro pensadores:

- I. Primeiro, como Peirce chega à idéia de uma *comunidade indefinida de investigadores* a partir de uma transformação semiótico-pragmática da lógica transcendental kantiana;

- II. Segundo, como Apel inclui a problemática hermenêutica nessa questão e desenvolve a idéia de uma *comunidade ideal de comunicação* a partir de uma reflexão transcendental acerca de nossa capacidade argumentativa;
- III. Terceiro, como Habermas mitiga o transcendentalismo apriorista de Apel na sua versão de uma *situação ideal de fala*, desenvolvendo um estudo reconstrutivo “semi-transcendental” e dando maior importância ao *mundo da vida* e à consciência falibilista;
- IV. Quarto, como o neopragmatismo de Rorty se opõe a esses grandes ideais regulativos e propõe uma cuidadosa idealização fraca das condições de justificação, entendida em termos etnocêntricos.

Após essas análises, pretendo concluir o trabalho mostrando a insuficiência da abordagem lógico-semiótica de Peirce, os excessos desnecessários e problemáticos do transcendentalismo forte de Apel, a difícil posição intermediária de Habermas e o relativismo do contextualismo abraçado por Rorty.

I. A comunidade indefinida de investigadores em Charles Sanders Peirce

Para Peirce, a investigação científica é um processo coletivo de estabelecimento de crenças e cabe à lógica o estudo dos métodos de investigação¹. À medida que se vai desenvolvendo o nosso método de descoberta de novas provas, assim vão sendo corrigidas e reformuladas as nossas crenças. Aquilo que sabemos constitui apenas o máximo que fomos capazes de conseguir, não havendo nenhuma opinião definitiva, pois as conseqüências testadas e os resultados obtidos são sempre finitos e a verdade é, certamente, mais complexa que qualquer conjunto limitado de experiências. Assim, toda crença pode vir a ser desmentida por uma verificação posterior e os supostos conhecimentos definitivos nunca são alcançados. Em razão disso, a busca da verdade transcende qualquer interesse pessoal e só pode ser pensada abrangendo toda a comunidade de investigadores ao longo de um tempo indefinível². E se todo conhecimento é falível, então estamos em um mundo aberto, no qual o real não pode ser de fato conhecido em definitivo e a busca da verdade é interminável.

Aquilo a que chamamos de *verdade* é, em Peirce, definido como a opinião que está destinada a acabar por ser acatada por todos os pesquisadores, ou seja, a opinião final (*final opinion* ou *ultimate opinion*). Contudo, não se segue dessa definição da verdade que o método científico esteja destinado a ser bem sucedido, pois é fácil aos homens se enganarem e acreditarem em todo tipo de falsidade. A opinião definitiva, obtida em um estado ideal de completa informação (*ideal state of complete information*), é apenas uma hipótese que deve ser pressuposta pelos indivíduos como investigadores finitos³.

Peirce acredita que é exagerado esperar de um método que ele possa estar isento de qualquer erro. O que se exige de um método de investigação não é a infalibilidade, mas apenas que se possa demonstrar logicamente que ele é auto-corretivo e, portanto, capaz de levar os investigadores a perceberem seus erros e caminharem em direção à verdade. Apesar da impossibilidade de se chegar de fato à opinião final, Peirce não cai em um ceticismo, pois ele sustenta que os métodos de investigação científica são

¹ Cf. PEIRCE. *Collected Papers*, VI, § 59.

² Cf. PEIRCE. *Collected Papers*, II, § 653s.

³ Cf. PEIRCE. *Collected Papers*, V, § 316.

suficientes para se atingir a verdade, uma vez que são auto-corretivos⁴. É razoável supor que a ciência descobriu verdades no passado e o fará no futuro, o que não significa que a futura ciência atingirá a verdade, ainda que o método científico seja um meio racional para tal. Segundo Peirce, “todo tipo de investigação, se conduzida ao seu máximo, tem o poder vital de auto-correção e crescimento”⁵. E o fato de a ciência ser auto-corretiva é que permite a Peirce sustentar a sua superioridade sobre outros métodos de fixação de crenças.

Segundo a interpretação feita por Karl-Otto Apel⁶, a abordagem assumida por Peirce pode ser entendida como uma transformação semiótica da lógica transcendental de Kant. Ao estudar a lógica da investigação científica (ou seja, os critérios de confirmação das proposições científicas), Peirce supera a fundamentação kantiana do conhecimento ao retomar a questão das condições de possibilidade e de validade do conhecimento científico como uma pergunta sobre a possibilidade de um acordo mútuo intersubjetivo quanto ao sentido e à verdade das proposições ou sistemas proposicionais. Peirce observa que a típica questão kantiana não pode ser aclarada por uma crítica cognitiva, mas precisa encarar a pergunta pelos critérios de sentido e, para tal, ele desenvolve a dimensão pragmática trivalente da interpretação dos signos. Para o pragmaticista americano, o essencial da cognição não está na relação bivalente entre sujeito e objeto ou entre teorias e fatos, mas na interpretação de algo como algo, mediatizado por signos. Por causa do problema da verificação das proposições científicas, Peirce percebeu a importância dessa base trivalente de uma lógica científica semiótica e a necessidade de um acordo mútuo entre os especialistas da ciência como intérpretes pragmáticos.

Nessa concepção trivalente, o consenso ou opinião final da comunidade de intérpretes ganha destaque, bem como a idéia de uma Comunidade Indefinida de Investigadores (*indefinite Community of investigators*), ou seja, de uma “comunidade isenta de limites definitivos e capaz de um crescimento definitivo do conhecimento”⁷. Essa comunidade é, na leitura de Apel⁸, ao mesmo tempo, a comunidade indefinida de interpretação e de verificação, pois concilia o postulado semiótico de uma unidade da interpretação com o postulado próprio à lógica da pesquisa de uma verificação ao longo do tempo (*in the long run*). Assim, os princípios constitutivos da experiência de Kant são substituídos pelos princípios regulativos, de formação de consensos ao longo do tempo (o postulado de uma convicção última). A problemática das coisas-em-si incognoscíveis transforma-se na problemática da aproximação infinita, pois, ao invés de distinguir entre objetos cognoscíveis (fenomênicos) e incognoscíveis (coisas-em-si), Peirce distingue entre os objetos reais cognoscíveis ao longo do tempo e aqueles já factualmente conhecidos, sob a ressalva da falibilidade. Assim, Peirce abraça o

⁴ Para Peirce, o método científico comporta três métodos subsidiários: a abdução, a dedução e a indução. Essas três formas de inferência são, por caminhos diferentes, capazes de conduzir à verdade. Elas correspondem a estágios distintos da investigação, cabendo à abdução formular as hipóteses, das quais a dedução derivará predições cuja fiabilidade será determinada através da indução. Ainda que não levem sempre a conclusões verdadeiras, e talvez nem mesmo na maior parte do tempo, é possível mostrar, pelas experiências passadas, que podemos esperar que esses métodos sejam bem sucedidos no futuro (Cf. PEIRCE. *Collected Papers*, II, § 270 e VIII, § 238). Assim, tomados em seu conjunto, a abdução, dedução e indução constituem um método racional auto-corretivo. (cf. FORSTER. *Scientific inquiry as a self-correcting process*).

⁵ PEIRCE. *Collected Papers*, V, § 582.

⁶ Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. pp. 179-202.

⁷ Cf. PEIRCE. *Collected Papers*, V, § 311.

⁸ Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 198.

falibilismo de princípio e o *meliorismo* ilimitado da formação teórica, sem, contudo, ser cético.

Percebe-se, diante do exposto, que o consenso da comunidade ilimitada, postulado de maneira normativa, funciona como um princípio regulativo que ainda está para ser realizado como ideal, sendo um princípio ético de engajamento e esperança. Como conseqüência, outra distinção kantiana a ruir em Peirce é aquela entre razão prática e teórica, pois o falibilismo e o meliorismo de todas as convicções implicam um engajamento moral e social de todos os membros da comunidade de investigadores. Assim, chegamos àquilo que se chamou de *socialismo lógico*, no qual o próprio processo cognitivo social é, ao mesmo tempo, objeto da lógica e da ética. Resumindo a posição peirceana, verifica-se em seu pensamento, e em particular na idéia de uma *comunidade indefinida de investigadores*, a edificação de um princípio regulativo que constitui uma idealização da prática de investigação científica.

II. A comunidade ideal de comunicação em Karl-Otto Apel

Apel aposta numa transformação da filosofia transcendental lingüisticamente orientada (a partir de Peirce, Wittgenstein e da hermenêutica). Ele observa uma linha de continuidade entre a epistemologia moderna (centrada na consciência) e a filosofia do século XX (centrada na linguagem), que consiste na reflexão sobre as condições de possibilidade e validade do conhecimento⁹. Superando o paradigma moderno da consciência, Apel acredita que uma nova reflexão transcendental centrada na linguagem substitui o ponto mais alto da epistemologia kantiana (a *síntese transcendental da apercepção*) pela *síntese transcendental da interpretação mediatizada pela linguagem*, enquanto unidade do acordo mútuo quanto a alguma coisa em uma comunidade de comunicação¹⁰. No lugar de uma consciência em geral, surge o princípio regulador da formação crítica de consensos em uma comunidade ideal de comunicação. Dessa forma, ele pretende recuperar o ponto mais alto da filosofia transcendental kantiana.

Apel realiza uma interpretação hermenêutica do consenso experimental de Peirce, através de uma re-interpretação de Wittgenstein (a superação de seu semi-transcendentalismo dos jogos de linguagem, contingentes e plurais, por uma postura transcendental forte). Apesar de conceder importância à mediação do signo, Peirce pretendia conduzir a ciência de volta à realidade, à explicação dos fatos, enquanto Apel situa o princípio regulativo da comunidade de comunicação na idéia de uma comunidade interpretativa ilimitada e não mais na lógica da pesquisa da comunidade científica. Para Apel, a semiótica pragmática de Peirce permanece presa ao cientificismo centrado no consenso sobre fatos, mediado experimentalmente, e não leva em conta plenamente a problemática hermenêutica. Com a inclusão desse aspecto, Apel pretende superar o princípio do falibilismo a partir da constituição de uma base de validade *a priori* de todo conhecimento, entendida como uma evidência hermenêutica (um consenso prévio intranscendível sobre as regras que regulam qualquer jogo de linguagem possível). Assim, o princípio regulador que Apel procura não está na comunidade de interpretação dos investigadores (que é cientificamente limitada), mas “na idéia da realização de uma comunidade interpretativa ilimitada, que, de maneira implícita, pressupõe todo argumentante (ou seja, todo aquele que pensa!) como uma

⁹ Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 355.

¹⁰ Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 402.

instância ideal de controle”¹¹. As condições de possibilidade de toda comunicação e interação social residem na essência do *jogo de linguagem transcendental*, que mostra as normas do *jogo de linguagem ideal*, que tem de ser pressuposto em todo jogo de linguagem (em toda forma de vida humana), mesmo que realizado de forma imperfeita ou desfigurado por deformações socialmente específicas¹².

Há, assim, uma contradição dialética contida na pressuposição transcendental, que coloca a argumentação em uma situação desesperada e desesperadora, pois a *comunidade real de comunicação* está muito longe de se equiparar à *comunidade ideal de comunicação*:

A mediação dialética reside, a meu ver, no fato de que a pressuposição ideal e inalienavelmente normativa do jogo de linguagem transcendental de uma comunidade ilimitada de comunicação possui um duplo caráter: de um lado, ela já está postulada em cada argumento, ou mesmo em cada palavra (e a rigor até em cada ação que se deva entender como tal); e de outro lado, porém, ela ainda precisa ser realizada na sociedade historicamente dada.¹³

Quem argumenta pressupõe a comunidade ideal (antecipada contrafactualmente em toda argumentação com sentido) na comunicação real, embora saiba que a comunidade real (que nasce de modo contingente e constitui a sua comunidade histórica) está muito longe de se equiparar à comunidade ideal de comunicação. Nada de empírico jamais poderá corresponder plenamente a essa comunidade, que é apenas uma idéia regulativa. Porém, ela nos mostra a tensão insuprimível entre os *consensos possíveis de fato no tempo* e o *consenso ideal*, não mais questionável, e a tarefa permanente e sempre inacabada de supressão a longo prazo dessa tensão¹⁴. A argumentação humana não tem outra escolha, para Apel, senão enfrentar essa situação inusitada de frente, devendo o filósofo, diante disso, seguir dois princípios regulativos e fundadores: assegurar a sobrevivência da espécie humana como comunidade real de comunicação e buscar realizar a comunidade ideal de comunicação¹⁵. Essa estratégia de sobrevivência da comunidade real adquire seu sentido através de um plano de emancipação a longo prazo¹⁶. Muitas vezes, encontramos, na comunidade real de comunicação, empecilhos (como o velar ideológico dos interesses econômicos) que impedem o caminho da realização da comunidade ideal de comunicação. Aí entra em jogo uma ciência crítica, capaz de elucidar, de provocar a autocompreensão reflexiva dos seres humanos com vistas à ruptura emancipadora de suas amarras¹⁷.

Resumindo, Apel sustenta a necessidade de se supor sempre o ideal argumentativo, uma vez que ele está pressuposto em todo uso com sentido da linguagem. Assim, Apel radicaliza o ideal peirceano de uma *comunidade indefinida de investigadores* e, re-interpretando este princípio regulativo à luz da hermenêutica, ele conclui pela necessidade de se pressupor *a priori* a *comunidade ideal de comunicação*.

¹¹ APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 244.

¹² Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 287.

¹³ APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 255.

¹⁴ Cf. NIQUET. *Teoria realista da moral*. p.62.

¹⁵ Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. pp. 485-486 e NIQUET. *Teoria realista da moral*. p.91-92.

¹⁶ Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 488. Segundo Apel, a ética mínima do socialismo lógico de Peirce constituiu a primeira conceitualização de uma ciência social crítica, ao marcar a contradição entre as comunidades real e ideal de comunicação, que, de acordo com Apel, precisa ser reconhecida já na pressuposição transcendental da ciência e confere o ponto de partida para uma crítica ideológica valorativa (Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 260).

¹⁷ Cf. APEL. *Transformação da Filosofia II*. p. 490.

III. A situação ideal de fala em Jürgen Habermas

Habermas adota uma interpretação minimalista ou débil do significado de *transcendental*, que realiza um deflacionamento pragmático da conceitualidade kantiana, abandonando o apriorismo e a fundamentação última e chamando de *transcendental* a estrutura conceitual que se repete em todas as experiências coerentes, entendida como condições supostas universais, mas apenas *de fato* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas possam ocorrer¹⁸. Habermas elabora uma ciência reconstrutiva de caráter hipotético, pois nossas reconstruções do saber pré-teórico são falíveis. O que não é falível é apenas o saber intuitivo das regras para se participar em uma argumentação, mas: “a *certeza* com que praticamos nosso saber das regras não se transfere para a *verdade* das propostas de reconstrução das pressuposições hipoteticamente universais”¹⁹.

A postura filosófica de Habermas aponta apenas para uma *transcendência interna*, embutida na própria função original da linguagem de produzir entendimento. Valorizando mais o pano de fundo de nossa forma de vida, Habermas se volta para as estruturas profundas do *mundo da vida*, procurando retirar daí os traços invariáveis recorrentes na diversidade histórica das formas de vida: “no lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida”²⁰. Apesar da deflação, Habermas sustenta que sua concepção destranscendentalizada é conciliável com a “expectativa de descobirmos aspectos transcendentais *universalmente difundidos* que caracterizem as estruturas das formas de vida socioculturais *em geral*”²¹. Habermas assume, assim, uma perspectiva eminentemente reconstrutiva do conceito de *entendimento* (a tarefa da pragmática universal é exatamente identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível²²) e assegura que:

os participantes da comunicação podem se entender por cima dos limites dos mundos da vida divergentes, porque eles, com a visão de um mundo objetivo comum, se orientam pela exigência da verdade, isto é, da validade incondicional de suas afirmações.²³

Habermas mantém, assim, a necessidade de um princípio regulador em nossas práticas argumentativas, a diferença é que esse ideal não é obtido pela via de uma reflexão transcendental em sentido forte (como em Apel). Seja adotando uma teoria discursiva (que assimila a verdade à discursividade ideal), seja abandonando essa definição epistêmica da verdade e fazendo justiça à intuição realista, Habermas entende que é necessário um ideal regulativo que nos obriga a justificar nossas crenças para o maior auditório possível, devendo o proponente estar preparado para defender sua tese

¹⁸ Cf. HABERMAS. “¿Qué significa pragmática universal?” In: *Teoría de la acción comunicativa*. p. 320-322; HABERMAS. “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso”. In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. p.63; HABERMAS. *Verdade e Justificação*. p. 18.

¹⁹ HABERMAS. “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso”. In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. p. 120.

²⁰ HABERMAS. *Verdade e Justificação*. p. 39.

²¹ HABERMAS. *Verdade e Justificação*. p. 28.

²² Cf. HABERMAS. “¿Qué significa pragmática universal?” In: *Teoría de la acción comunicativa*. p. 299.

²³ HABERMAS. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. p. 47.

em diferentes contextos²⁴. Entende o filósofo alemão que, sem um ideal regulativo, não há por que ir além daquilo que é epistemicamente válido para nós.

A pragmática universal descortina a base normativa do uso da linguagem orientado ao entendimento e permite reconstruir o ideal argumentativo como uma *situação ideal de fala*. Essa situação contrafáctica é caracterizada pela publicidade, inclusão cada vez maior, igualdade de direitos comunicativos, não-coação e exclusão de enganos e ilusões. A idéia habermasiana de um consenso obtido em uma *situação ideal de fala* aponta exatamente para a possibilidade de transcender o nosso contexto. Ela é um conceito limite (*Grenzbegriff*) regulativo, que pode ser descrito como uma situação em que não há coerção interna nem externa e na qual todos os participantes estão simetricamente distribuídos e com oportunidades iguais de participação na argumentação. Segundo Habermas, essa idealização tem função meramente regulativa, mas é operativamente importante na conduta do próprio participante da argumentação, pois quem participa seriamente de uma argumentação procede realmente a partir destes pressupostos²⁵. Uma importância operativa dessa antecipação idealizadora se revela na função crítica que abre sempre a discussão, que permite sempre o surgimento de possíveis objeções e exige fóruns sempre mais amplos e mais competentes²⁶. Essa reserva falibilista, contudo, não retira a importância da argumentação enquanto esfera privilegiada para a busca cooperativa da verdade, pois, embora saibamos, em atitude reflexiva, que todo saber é falível e que não conseguiremos restabelecer plenamente as certezas de ação tornadas problemáticas no plano do discurso, o acordo discursivamente obtido nos autoriza a aceitar como verdades as asserções justificadas, uma vez que não podemos viver no cotidiano unicamente com hipóteses, de modo totalmente falibilista²⁷.

Resumindo, podemos dizer que, apesar de insistir na necessidade de um ideal argumentativo como princípio regulativo de nossas práticas discursivas (que serve de fundamento para uma ética do discurso e uma ciência crítica da sociedade), Habermas não assume uma fundamentação última *a priori* desse ideal e, abandonando um pouco de seu kantismo e levando mais a sério a problemática hermenêutica, ele preserva a reserva falibilista neste ponto.

IV. O etnocentrismo de Richard Rorty

Richard Rorty se volta para o contexto social da justificação e diz expressamente que “não há nenhum meio de escaparmos de nossa própria cultura”²⁸ e que “a possibilidade de argumentar é um negócio de tempo e de circunstâncias”²⁹. A capacidade de conhecimento do homem não vai além de um consenso historicamente contingente sobre o que irá contar como justificação para uma crença³⁰. As condições da inquirição científica não são inevitáveis, nem passíveis de descoberta por uma reflexão transcendental sobre a argumentação, mas apenas fatos que uma dada sociedade considera bom terreno para asserções de um certo tipo³¹. Conhecimento é prática social e não é possível uma meta-prática. A possibilidade da argumentação racional se insere

²⁴ Cf. HABERMAS. *Verdade e Justificação*. pp. 262-263.

²⁵ Cf. HABERMAS. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. p. 68.

²⁶ Cf. HABERMAS. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. p. 59.

²⁷ Cf. HABERMAS. *Verdade e Justificação*. p. 250.

²⁸ RORTY. “Solidarity or Objectivity?” In: *Objectivity, relativism, and truth*. p. 26.

²⁹ RORTY. “Métaphysique et ironie” In: COMETTI. *Lire Rorty*. p. 219.

³⁰ Cf. RORTY. “Is Truth a Goal of Inquiry?” In: *Truth and Progress*. p. 33.

³¹ Cf. RORTY. *Philosophy and the mirror of nature*. p. 385.

nesse contexto e qualquer pretensão à universalidade é vista como um equívoco que só ilude o homem. Nós não precisamos, após justificar nossas crenças para o auditório que consideramos relevante, ter outras pretensões, muito menos universais. Devemos, portanto, nos afastar de toda tentativa de encontrar “idéias regulativas do tipo Kant-Peirce-Apel”, pois, por trás dessas noções, existe a evocação de um *auditório ideal* inalcançável³². Rorty desconfia da idéia mesma de *ideal argumentativo*, pois essas idealizações ocultam, sob a etiqueta de *validade* e *emancipação*, uma imposição ideológica³³. Assim, além de irrealizável, toda tentativa de ultrapassar nosso contexto a partir de uma idealização é autoritária, pois pretende atribuir universalidade a algo que só tem validade para nós.

Nossa finitude consiste exatamente no fato de não poder haver nunca um auditório ideal, mas apenas auditórios restritos espacial, temporal e socialmente³⁴. Assim, a verdade deixa de ser o fim da investigação, pois não se pode saber o quão perto se está dela, uma vez que não pode haver um auditório ideal diante do qual a justificação seria suficiente para assegurá-la. Segundo Rorty, a crença mais estúpida e absurda pode passar por racional, desde que esteja situada em um contexto apropriado, e a questão interessante não é saber se uma tese pode ser racionalmente defendida, mas se ela pode ser tornada coerente com um número satisfatório de nossas crenças e desejos³⁵. O único critério que se tem é a justificação, que é sempre relativa a um contexto particular. Em outras palavras, o padrão que a *verdade* constrói é, de fato, indistinguível do padrão que a *justificação para nós* constrói, e, por isso, seria melhor dizer, simplesmente, que “crenças são justificadas para nós” ao invés de “crenças são verdadeiras”. Ou seja, não precisamos de uma noção de *verdade* adicionalmente à de *afirmabilidade garantida*, pois essa norma adicional, esse mandamento que nos obriga a buscar a verdade, é inútil³⁶.

Rorty mostra-se satisfeito com o acordo obtido dentro de nossa forma de vida efetivamente partilhada e adota uma posição assumidamente etnocêntrica, dizendo que não é possível justificar nossas crenças para todas as pessoas, mas apenas para aquelas cujas crenças justapõem-se às nossas³⁷. Estabelecem-se, assim, limites para as nossas pretensões de justificação. Ao dizer isso, Rorty não pretende, contudo, tomar uma posição teórica quanto à questão da intradutibilidade ou incomensurabilidade, mas simplesmente indicar um problema prático sobre as limitações do argumento:

Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o seu *ethos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera. Nesse sentido, todo mundo é

³² Cf. RORTY. “Response to Habermas” In: BRANDOM. *Rorty and his critics*. p. 56-62.

³³ Cf. RORTY. “Habermas and Lyotard on postmodernity”. In: *Essays on Heidegger and others*. pp. 174-175.

³⁴ Cf. RORTY. “Universality and Truth”. In: BRANDOM. *Rorty and his critics*. p. 7; RORTY. “Response to Habermas”. In: BRANDOM. *Rorty and his critics*. p. 60.

³⁵ Cf. RORTY. “Vérité et liberté”. In: COMETTI. *Lire Rorty*. p.188.

³⁶ Cf. RORTY. *Philosophy and the mirror of nature*. p.282; RORTY. “Solidarity or Objectivity?” In: *Objectivity, relativism, and truth*. p. 24; RORTY. “Is Truth a Goal of Inquiry?”. In: *Truth and Progress*. p. 26. É preciso observar que o tratamento que Rorty deu ao conceito de *verdade* variou muito ao longo de seu percurso intelectual, indo desde uma defesa da definição pragmatista de William James, passando pela rejeição, influenciada por Davidson, de qualquer tentativa de explicá-la em termos de outros conceitos, e finalizando por sustentar a posição de que a verdade não dispõe de qualquer critério e também não pode ser reduzida à justificação (cf. RAMBERG. Richard Rorty.).

³⁷ Cf. RORTY. “Habermas and Lyotard on postmodernity”. In: *Essays on Heidegger and others*. p.168.

etnocêntrico quando engajado em um debate real, não importando quanto de retórica realista sobre objetividade venha a se produzir em seu estudo.³⁸

Em suma, para Rorty, estamos presos a diálogos que nos impedem de escapar dos contextos de justificação, o que o conduz a uma certeza etnocêntrica e ao abandono da noção de *validade incondicional*. Mas, apesar de rejeitar conceitos-limite idealizantes em geral, Rorty preserva a intenção de estender a dimensão e a diversidade da comunidade de conversação, de modo a defender seus pontos de vista não só aqui e agora, mas também perante outros públicos. Ele admite, assim, uma *cuidadosa idealização fraca* das condições de justificação, entendida como a busca de um acordo intersubjetivo, não forçado, entre grupos de interlocutores cada vez mais amplos. Essa cuidadosa idealização não se confunde com uma idéia reguladora, pois falta ao pragmatista um ponto normativo de referência que explique porque alguém deveria estender o acordo para além dos limites de seu grupo³⁹. Rorty não oferece nenhuma justificação forte para a ampliação da comunidade de justificação, resumindo-se a aludir às vantagens de uma cultura liberal de orientação antidogmática (a retórica do reeducador). Ele não se sente obrigado e sustenta apenas querer, em razão da cultura na qual se insere (a alta cultura ocidental do século XX), ir para além dos limites de seu grupo⁴⁰. Coerente com seu pensamento, a única justificativa que Rorty pode dar é, ela também, etnocêntrica, e, portanto, sua validade é limitada a seu contexto (o conjunto dos intelectuais ocidentais liberais).

Conclusão

Voltando à questão inicial (precisamos de um ideal regulativo capaz de distinguir uma justificação real de uma ideal?), pudemos verificar que, enquanto Peirce, Apel e Habermas, cada um a seu modo, defendem a necessidade de se pressupor ideais regulativos em nossas práticas argumentativas (a comunidade indefinida de investigadores, a comunidade ideal de comunicação e a situação ideal de fala, respectivamente), Rorty critica toda pretensão dessa natureza e abandona do horizonte de nossas práticas de justificação a busca da verdade. Neste breve trabalho não será possível aprofundar esse debate nem sugerir possíveis soluções, de modo que me aterei a indicar algumas limitações presentes nas propostas apresentadas:

- a) Quanto à abordagem de Peirce, podemos observar que seus estudos, ainda que impressionem pela originalidade, não levam em conta os avanços da hermenêutica e limitam-se à questão da lógica da pesquisa científica, estando sua semiótica pragmática presa ao cientificismo centrado no consenso sobre fatos, mediado experimentalmente.
- b) Quanto ao Apel, apesar de ser sensível aos desenvolvimentos da hermenêutica e da filosofia da linguagem (e Wittgenstein em particular), ele se atém ainda a um transcendentalismo kantiano dificilmente compatível com o novo quadro conceitual da filosofia do século XX e que, ao criticar o princípio do falibilismo, ergue uma pretensão de fundamentação última *a priori* que, talvez, seja algo excessivo, problemático e desnecessário para a explicação da prática justificativa humana.

³⁸ RORTY. "Solidarity or Objectivity?" In: *Objectivity, relativism, and truth*. p. 30.

³⁹ Cf. HABERMAS. *Verdade e justificação*. p. 262-263.

⁴⁰ Cf. RORTY. "Response to Habermas". In: BRANDOM. *Rorty and his critics*. p. 61.

- c) Quanto ao Habermas, seu pensamento mantém, ao mesmo tempo, o princípio do falibilismo (e a centralidade do pano de fundo do mundo da vida) e as idealizações contrafáticas (e os pressupostos universais do uso da linguagem em vista ao entendimento). Assim, ele transita em uma difícil posição intermediária, na qual se “acende uma vela para Deus e outra para o Diabo”, recebendo, assim, críticas tanto de um lado (Apel), quanto do outro (Rorty).
- d) Por fim, quanto ao pensamento de Rorty, é difícil salvar o seu etnocentrismo assumido e contextualismo da crítica de relativismo.

Concluindo, está por vir uma teoria que consiga articular melhor as peças envolvidas nessa engrenagem e, talvez, seguindo a aposta peirceana, só o futuro *“in the long run”* será capaz de por fim a nossa inquietação intelectual.

Referências:

- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BRANDOM, Robert B. (ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishers, 2000.
- COMETTI, Jean-Pierre (éd.) *Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*. Paris: l'Éclat, 1992.
- FORSTER, Paul. Scientific inquiry as a self-correcting process. The Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce. Disponível em: <<http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/>>. Acesso em: 02 nov. 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- NIQUET, Marcel. *Teoria realista da moral: estudos preparatórios*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.
- PEIRCE, Charles S. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University, c1931-63. 8v. em 4.
- RAMBERG, Bjørn. Richard Rorty. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/rorty/>>. Acesso em: 28 nov. 2001.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, 1979.
- RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers vol. 1*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others: philosophical papers vol. 2*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, Richard. *Truth and Progress: philosophical papers vol. 3*. New York: Cambridge University Press, 1998.