

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CILEIDE MILENA DE SOUZA

**A QUESTÃO DA FUNDAMENTAÇÃO
À LUZ DA PRAGMÁTICA
TRANSCENDENTAL**

JOÃO PESSOA

2011

CILEIDE MILENA DE SOUZA

**A QUESTÃO DA FUNDAMENTAÇÃO
À LUZ DA PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Narbal Marsilac Fontes.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

JOÃO PESSOA

MARÇO DE 2011

S729q Souza, Cileide Milena de.

A questão da fundamentação à luz da pragmática transcendental
/ Cileide Milena de Souza.- João Pessoa, 2011.

85f.

Orientador: Narbal Marcillac Fontes

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

1. Apel, Karl-Otto, 1922- crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Fundamentação. 4. Linguagem. 5. Pragmática transcendental.

CILEIDE MILENA DE SOUZA

Dissertação apresentada para qualificação
como pré-requisito para obtenção do título
de Mestre em Filosofia na Universidade
Federal da Paraíba - UFPB, submetida à
aprovação da banca examinadora composta
pelos seguintes membros:

QUALIFICAÇÃO DA DISSERTAÇÃO EM ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Narbal Marcillac Fontes
(Orientador)

Profº Drº Karl-Heinz Efken
(Membro)

Profº Drº Bartolomeu Leite da Silva
(Membro)

Profº Drº Anderson D´Arc Ferreira
(Membro)

AGRADECIMENTOS

Agradeço em especial ao Profº Narbal Marsilac, que novamente aceitou a tarefa de ser meu orientador e pelas vezes que (assim como outros) acreditou em mim mais que eu mesma, possibilitando assim um resultado que talvez não tivesse sido alcançado sem tal credibilidade. Ao Profº Bartolomeu Leite e Anderson D´arc pela participação nesse trabalho e anteriores contribuições que certamente estão refletidas aqui. Ao prof. Karl-Heinz Efken por sua também contribuição e participação. A Abrahão Andrade, pela ajuda nos momentos que mais precisei tanto como professor como amigo.

Também gostaria de agradecer a todos os professores do Programa de Pós-graduação em filosofia, que somam participação nesse trabalho, conte-se desde a graduação.

A meus pais pelo apoio e incentivo nas horas que menos confiei em mim.

E a Antonio Moura, que me ajudou em tempos impensáveis e, algumas vezes fala coisas impensáveis e me faz rir! <3

Enfim, a todos, que direta ou indiretamente, contribuíram para melhor efetivação desse trabalho, que, espero, à luz do tempo se apresente a meus olhos como fazendo juz a toda dedicação e confiança depositados em mim.

“O ser humano não tem ponto de partida,
nem ponto de chegada; seu vôo todavia é
soberbo”

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. SOBRE O ADVENTO DO HISTORICISMO E A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA: O INÍCIO DA CRISE.....	12
1.1 A CRISE DE IDENTIDADE DA FILOSOFIA EM SUA CONFIGURAÇÃO CLÁSSICA.....	13
1.2 A RELAÇÃO ENTRE AS CIÊNCIAS NATURAIS E AS CIÊNCIAS HUMANAS: O RESTABELECIMENTO DA UNIDADE ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA.....	19
1.3 A QUESTÃO DA RELAÇÃO ENTRE TEORIA DA SCIENCE E HERMENÊUTICA.....	22
1.4. SOBRE A QUESTÃO DE UMA HERMENÊUTICA NORMATIVA.....	26
2. A MUDANÇA DE PARADIGMA DA PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL: UMA VIA PARA SALVAGUARDAR A IDEIA DE FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA	30
2.1 OS PRESSUPOSTOS DA PRAGMÁTICA TRANSCEDENTAL: DA VIRAGEM LINGUÍSTICA À VIRAGEM PRAGMÁTICA.....	33
2.2 A QUESTÃO DO SUJEITO DA INTERPRETAÇÃO DOS SIGNOS NA SEMIÓTICA DO PRAGMATISMO.....	39
2.3 SOBRE A TRANSFORMAÇÃO TRANSCENDENTAL-HERMENÊUTICA: CONTINUAÇÃO DA QUESTÃO DO SUJEITO DA INTERPRETAÇÃO DOS SIGNOS.....	43
3. AS GARANTIAS TRANSCENDENTAIS PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA: SOBRE O CONCEITO TRANSCENDENTAL-HERMENÊUTICO DE LINGUAGEM	49
3.1 CONTRA O CONCEITO DE LINGUAGEM DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA.....	50
3.2 SOBRE O JOGO DE LINGUAGEM TRANSCENDENTAL.....	56
4. FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA VERSUS FALIBILISMO.....	62
4.1 O TRILEMA DE MÜNCHHAUSEN: ACERCA DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA FUDAMENTAÇÃO ÚLTIMA.....	63
4.2 SUBJETIVISMO VERSUS INTERSUBJETIVISMO	70
5. O DESACORDO NO INTERIOR DA ÉTICA DO DISCURSO ACERCA DA POSSIBILIDADE DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA: APEL VERSUS HABERMAS.....	74
5.1 AS JUSTIFICATIVAS DE HABERMAS CONTRA A IDEIA DE FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA.....	77
5.2 CONTRA O REDUCIONISMO DA PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL: UMA DEFESA DA ESPECIFICIDADE DA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA APELIANA.....	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
BIBLIOGRAFIA.....	88

RESUMO

Para Karl-Otto Apel a tarefa fundamental da filosofia é a fundamentação última, entendida como uma busca que estabelece os princípios do pensar e do agir, a saber, o núcleo de racionalidade a partir do qual pensar e agir fazem sentido. Diferenciando-se da maior parte dos sistemas oriundos da contemporaneidade, - para os quais essa fixação de sentido ou não é mais possível, ou já não é dotada de sentido - como também tanto dos que pretenderam superar a filosofia por meio de uma redução cientificista ou lógica científica, e daqueles que se baseiam em “visões de mundo” que fragmentam-se em “perspectivas”, Apel defende uma ideia de fundamentação, que não mais implica hipóteses metafísicas dogmáticas, mas uma fundamentação última pragmático-transcendental, que está sempre aberta a auto-crítica e auto-revisão. A tentativa de explicitar o sentido dessa especificidade da fundamentação última, conforme defendida pela pragmática transcendental apeliana, é o objetivo de nosso trabalho.

Palavras-chaves: Fundamentação, Linguagem, Pragmática, Transcendental.

INTRODUÇÃO

Ao longo de sua história, o homem busca respostas que possam saciar a sua necessidade de conhecimento (e clareza de conhecimento), acerca do mundo do qual ele é parte. Essas respostas diferenciam-se de um período histórico para o outro, de uma perspectiva histórica para outra, embora a questão de fundo que as mova seja uma só.

Pensar as coisas dessa maneira já nos coloca diante da questão que aqui nos propomos tratar: se nosso problema refere-se à possibilidade de uma fundamentação última, podemos conciliar isso com a ideia de respostas que variam de acordo com perspectivas históricas tão diferenciadas, e perspectivas humanas tão cheias de peculiaridades e idiossincrasias, não só de um ponto de vista individual, mas também de cultura e coletividade?

Desde que é impossível ao homem pensar sem que seja de dentro dessa perspectiva histórica, restam-nos aqui apenas duas possibilidades: ou desistimos da ideia de uma fundamentação última das coisas, ou buscamos compreender se é possível uma conciliação entre a ideia de uma fundamentação última e o reconhecimento do homem como um ser essencialmente histórico (e culturalmente situado).

Nossa tentativa de resposta a essa questão, em conformidade com a perspectiva da pragmática transcendental de Karl-Otto Apel, vai ao encontro dessa segunda possibilidade.

Essas poucas palavras já nos indicam que o método de fundamentação que nos propomos investigar aqui, segue por uma via *diferente* da que comumente entendemos por fundamentação, quando temos em vista a tradição filosófica. Para compreendermos bem isso, precisamos ter em conta, toda diversidade dialógica contida no pensamento de Apel, que perpassa desde o transcendentalismo kantiano, até os pragmatismos de C. S. Peirce e C. Morris, associado às concepções de jogos de linguagem do Wittgenstein tardio e entremeando-se ainda com a filosofia analítica e a hermenêutica, além da crítica ideológica. Pensar, em um primeiro momento, um autor que engloba tantas posições filosóficas diferenciadas e até antagônicas, pode gerar, com efeito, um pouco de suspeita acerca de unidade teórica; mas, ao contrário, o que mais se observa em seu pensamento é justamente essa unidade teórica guiada pelo fio condutor da sua ideia de

“transformação da filosofia”, na qual é proposta uma nova maneira de se conceber não só a filosofia, como nossa ideia de fundamentação e o próprio modo de concebermos a racionalidade. Para uma correta interpretação dessa transformação proposta pelo autor tratado aqui, salientamos a necessidade de uma consideração integral de toda riqueza teórica da pragmática transcendental, conforme resumimos nas linhas acima.

Não é um projeto humilde, vale frisar, mas observando o próprio curso do conhecimento humano ao longo de sua história; suas diversas transformações e as reinvenções que o homem faz de si mesmo – e do mundo – a partir do seu acúmulo de conhecimento, podemos compreender que também não é um projeto pretensioso, mas antes, algo conseqüente dessa própria história da qual somos o produto final, embora nunca acabado.

É em acordo com isso que o método de fundamentação é repensado por Apel sob uma nova perspectiva denominada por ele de “pragmático-transcendental”, através da qual ele supera a ideia de fundamentação última baseada em pressupostos ontológico-metafísicos sem, contudo, se render ao relativismo que poderia decorrer de tal abandono. Na verdade, Apel, já pensando a partir do que se convencionou chamar de “virada lingüística”, posiciona-se contra a metafísica ontológica e sua estrutura de fundamentação que, de acordo com os moldes sob os quais se apresenta, não é capaz de oferecer nenhuma fundamentação última.

No entanto, em sua opinião, isso não significa que daí possamos concluir pelo abandono da ideia de fundamentação última, como defendem alguns filósofos, entre eles os popperianos e, pensando de dentro da ética do discurso, o próprio Habermas. Ao contrário, para Apel, isso antes indica a necessidade de uma filosofia pós-metafísica, a qual, diferentemente da ciência empírica e da metafísica tradicional, venha a ser capaz de nos fornecer uma fundamentação filosófica “última”, mas num sentido a se precisar.

Nesse sentido, o conceito de “fundamentação última” introduzido aqui, em uma nova perspectiva, por Apel, não está baseado em um tipo de fundamentalismo religioso-metafísico (que asseguraria o primado da sociabilidade em detrimento da realização individual) ou de uma infalibilidade pessoal (que deixaria descoberta a dimensão da sociabilidade), características essas que facilmente se associam à questão de uma fundamentação. Respeitando os limites de nossa razão, e considerando toda dimensão histórica do homem, Apel nos propõe uma outra ideia de fundamentação, baseada na reflexão acerca das condições de possibilidade e validade da argumentação, na qual ele

encontra o critério de teste, que para ele distingue o método específico da fundamentação última filosófica, a saber: o *princípio da autocontradição performativa*.

Esse método, diferentemente do método dedutivo utilizado na metafísica tradicional, não busca fornecer nenhuma explicação ontológico-cosmológica do mundo, mas apenas uma autocertificação da razão argumentativa através da certificação de pressupostos que não podem ser contestados sem se incidir em autocontradição performativa.

Nesta perspectiva, Apel escapa à principal crítica contra a ideia de fundamentação, que é expressa hoje, sobretudo, pela ideia do que Hans Albert chamou de Trilema de Münchhausen, ou seja, a defesa da impossibilidade de qualquer tentativa de fundamentação, pois qualquer tentativa nesse sentido conduziria a uma dessas três alternativas: 1) a um regresso ao infinito; 2) a um círculo lógico ou 3) a uma interrupção arbitrária no processo de fundamentação. De acordo com Apel, porém, as conclusões de Hans Albert se sustentam apenas se aplicadas ao tipo de fundamentação que se baseia no método da dedução, tal como é pressuposto na metafísica ontológica tradicional e na lógica da ciência.

Esse tipo de fundamentação, ademais, decorre do pressuposto do solipsismo metódico no qual está baseado toda metafísica e a lógica de ciência moderna, contra o qual Apel se posiciona ao instituir como pressuposto último do conhecimento o *jogo de linguagem transcendental*, que corresponde à base da transformação da filosofia transcendental empreendida por ele.

Salvo disso, enveredaremos em uma crítica mais específica da ideia de fundamentação última apeliana, feita por Habermas, o qual já parte dessa mudança de paradigma efetuada por Apel, que vê a filosofia prática e a filosofia teórica como indissociáveis, - desde que todo processo do conhecimento científico, enquanto processo de comunicação ilimitado, pressuponha uma ética mínima e, do mesmo modo a filosofia teórica, por estar ligada ao discurso de uma comunidade argumentativa - orientando-se, desse modo, também, no sentido de uma fundamentação da ética normativa, mas seguindo por uma outra via.

Assim, nosso trabalho se centrará inicialmente em uma exposição do início dessa crise em que se enveredou à filosofia e da qual Apel tenta resgatá-la, salientando em seguida os pressupostos da pragmática transcendental, que servirão de base para nossa compreensão dessa mudança de paradigma, a partir da qual Apel vem responder as críticas do racionalismo crítico feitas à questão da fundamentação. Desse modo,

buscando compreender até que ponto o novo paradigma adotado por Apel, responde efetivamente à essas críticas; e por fim, analisaremos as divergências existentes dentro da própria ética do discurso (Habermas), no que se refere à questão de uma fundamentação última.

1. SOBRE O ADVENTO DO HISTORICISMO E A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA : O INÍCIO DA CRISE

Ao tratarmos do problema da fundamentação, sobretudo na perspectiva da pragmática transcendental de Karl-Otto Apel, a questão da relação entre filosofia e ciência, apresenta-se como uma questão de imensa importância, pois é a partir da mudança do conceito de ciência instaurada depois do fim do idealismo alemão, que se dá uma cisão no campo do conhecimento, diferenciando-se a partir daí o conhecimento filosófico, do conhecimento científico, dando-se o início da crise de identidade da filosofia, que passa a estar dissociada do que se entende então por ciência. Apel é herdeiro dessa história, sendo seu projeto de fundamentação última, justamente uma tentativa de reabilitar a filosofia desse contexto de crise, no qual ela se arrasta desde então. Assim, trataremos, a título de preliminares, do tema da mudança radical operada no conceito de ciência no pós-idealismo alemão, para tanto, escolhemos entre outras reconstruções desses fatos, a obra “Filosofia na Alemanha, 1831-1933” de Herbert Schnädelbach, na qual encontramos uma excelente análise da crise de identidade da filosofia em sua configuração clássica, decorrente do advento do *historicismo* e a simultânea transformação da função e estrutura da ciência.

Encontramos, conseqüentemente, nesse ponto, uma modificação no programa de fundamentação do saber, que a partir desses fatos, sobretudo com a aparição do historicismo, é revestido de impossibilidades, desde que se passa a considerar que o fundamento do conhecimento não se encontra mais numa essência a develar-se ou em fatos a serem descritos, mas numa razão histórica, na qual o ser historicisa-se e a verdade passa a ser considerada como *práxis e devir*, ficando definida, dessa forma, a historicidade do homem. Em outras palavras, significa dizer que a natureza humana não se determina mais a partir de princípios imutáveis, mas sim pela história; convertida em um tema histórico, a reflexão filosófica sistemática foi insuficiente para determinar a natureza deste conhecimento, uma vez que pelo historicismo tornou-se possível conceber que os fatos históricos trazem em si mesmos sua racionalidade interna e não em uma transcendente correspondência a princípios últimos e universais. A partir disso, o programa de fundamentação do conhecimento é praticamente levado à ruína, ao colocar o relativismo como última palavra, daí as diversas teorias acerca do “fim da filosofia” contra as quais Apel vem a se colocar. O que encontramos em seu

pensamento é justamente uma tentativa de reabilitação da filosofia e da própria razão desse contexto de crise, do qual ele, através da pragmática transcendental, tenta resgatá-la, buscando, sobretudo, restabelecer a unidade perdida entre filosofia e ciência - tratada em sua configuração atual, através da resolução da querela entre as ciências naturais e as ciências humanas – podendo, a partir disso, repensar a problemática da fundamentação, de um modo renovado.

1.1 A CRISE DE IDENTIDADE DA FILOSOFIA EM SUA CONFIGURAÇÃO CLÁSSICA

Tal como Herbert Schnädelbach mostra em seu famoso livro “Filosofia na Alemanha, 1831-1933”, de Aristóteles a Hegel a ciência manteve-se indissociável da filosofia, sendo ela condição fundamental do caráter científico do conhecimento. Com a morte de Hegel em 1831, a ciência começa a emancipar-se do idealismo, particularmente do idealismo alemão, e, conseqüentemente, também da filosofia, através de uma alteração radical nos conceitos de ciência e de história. Estabelece-se a partir daí, uma mudança conceitual pela qual se passa a considerar “ciência” o que antes tomou-se como “sistema filosófico”, e “ciência histórica” no lugar de “filosofia da história”. No primeiro caso, é abertamente negado o caráter sistemático da filosofia como critério de objetividade ao conhecimento, o qual visava colocar articuladamente num todo o diverso; no segundo, dá a história uma primazia sobre a filosofia, que perde seu tradicional papel na cultura e, a partir de então, é a história e não mais a filosofia o meio pelo qual a humanidade desenvolve-se e toma consciência de si mesma.

O sujeito efetivo formado cientificamente neste momento não é mais aquele que se entrega a questões filosóficas, mas aquele formado no saber histórico. Esta primazia do histórico ficou conhecida como Historicismo, cuja maior conquista foi definir a historicidade do homem, significa dizer, afirmar que a natureza humana não se determina a partir de princípios imutáveis, como pensava o Esclarecimento, e também Hegel, mas sim a partir da história; convertida em um tema histórico, a reflexão filosófica sistemática foi insuficiente para determinar a natureza deste conhecimento, uma vez que pelo historicismo tornou-se possível conceber que os fatos históricos

trazem em si mesmos sua racionalidade interna e não em uma transcendente correspondência a princípios últimos e universais.

Com o estabelecimento desta consciência histórica, o termo ciência passa a ser contrário ao de filosofia. Isto porque esta consciência estabelecida julgou ter alcançado o nível científico de sua época, justamente pelo processo de liberação da ciência, do idealismo alemão e de seu monopólio científico.

Ora, nisso aparece também a mudança do conceito de ciência, uma mudança, na verdade, de sua estrutura e da sua função.

Para analisarmos a mudança de função da ciência é necessário considerarmos as transformações sociais pelas quais passava então a Alemanha. Em apenas cem anos a sociedade alemã, com a Revolução Industrial, passa de uma sociedade agrária ao estado industrial mais potente da Europa, fato que foi decisivo para que a ciência alcançasse uma importância social que nunca antes havia tido, centrada e definida por uma aplicação tecnológica desconhecida pela ciência anterior. Assim, a ciência que até Hegel era uma atividade pura, dissociada, em última instância, da empiria e da temporalidade que a caracteriza, passa a ser uma atividade produtiva ligada à temporalização da produção. A ciência, a partir de então, define-se como “a estrutura de ações e interações que havia triunfado no âmbito da indústria”¹. Esta nova situação não só veio a transformar a cultura e a vida social, mas, por isso mesmo, veio a transformar todos os modos de relação e compreensão do mundo. Estendendo-se a todas as esferas sociais e a todos os níveis da cultura, modificou radicalmente as tradições pré-industriais e gerou grandes expectativas na mudança de organização social, o que acabou por produzir uma espécie de fé absoluta na capacidade e força normativa da ciência, frente a qual a crítica filosófica revelou-se impotente ou inútil.

Outro fator que afetará diretamente a estrutura interna da ciência, assim como o papel e estrutura da personalidade do científico, é o que ficou conhecido como “dinamização da ciência”, que consiste no fato da obrigação que a ciência tem de investigar continuamente para renovar a indústria e renovar a si mesma, identificando assim a ciência com seus métodos e procedimentos e não mais com seus conteúdos, o que acabou por convertê-la em uma ciência-investigativa, e que gerou, por sua vez, uma “despersonalização” do sujeito que a pratica. A ciência que anteriormente estava ligada

¹SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania, 1831-1933**. Madrid: Colección Teorema, 1991., p. 88

ao saber de um homem em particular, passa a ser o produto de um coletivo particular, o qual é denominado “investigação”, e que sequer consiste no trabalho de um grupo de indivíduos identificáveis. A partir de então, o conhecimento alcançado por qualquer indivíduo não serve mais para si mesmo enquanto sujeito individual, estando, portanto, desvinculado do desenvolvimento da grande “personalidade indagadora”.²

Os elementos mais importantes nesta transformação estrutural no conceito de ciência foram a empirização e a temporalização, seja na sua relação com o objeto como na forma do conhecimento científico.

A dinamização foi o núcleo da mudança da estrutura da ciência, que estava tradicionalmente ligada às noções de Universalidade, Necessidade e Verdade, passando então do plano metafísico ao plano da aplicabilidade técnica, ou seja, troca sua base especulativa pela base empírica da experimentação.

Para Hegel, Universalidade, Necessidade e Verdade eram os aspectos distintivos da ciência. Hegel compreendia a verdade como o objeto da filosofia, a ideia verdadeira, a unidade do conceito e objetividade, isto é, do entendimento verdadeiro e do verdadeiro ser, e “a forma verdadeira em que a verdade existe só pode ser o sistema científico de verdade”³ e um sistema coerente só poderia ser dado por juízos formados por regras válidas de dedução, não podendo provir de regras de indução porque esta não poderia, numa perspectiva idealista, compreender o universal.

Quanto à *empirização*, esta se refere ao processo que fez do empirismo uma característica definidora da ciência real. O essencial do procedimento empírico é a investigação e a ciência que caracteriza-se por este procedimento é, fundamentalmente, ciência-investigação. Isto transforma o procedimento numa forma de identidade da ciência e só as regras do procedimento universalmente reconhecidas pelos próprios cientistas empíricos eram capazes de definir o científico.

Notamos neste ponto uma clara oposição, não apenas ao idealismo alemão como também a toda tradição filosófica, na qual ciência e experiência sempre haviam sido tomadas como totalmente distintas, pois sendo a ciência tradicionalmente tomada como o conhecimento do que é universal e necessário, e a experiência um conhecimento particular e contingente, não poderia esta (a experiência) constituir ciência, já que segundo a visão filosófica tradicional platônica-aristotélica, não poderia haver ciência

² Cf. SCHNÄDELBACH, 1991, p. 92

³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 12, IN SCHNÄDELBACH, 1991 p. 106

do singular. Portanto, resta-nos tentar compreender porque a experiência, fugindo a esta contradição, converteu-se em um critério científico.

Do ponto de vista teórico, a experiência como critério científico e a difícil noção de “ciência empírica” como guia e modelo, foi um triunfo do empirismo na Alemanha posterior a Hegel, tanto que num primeiro momento apenas os cientistas, e não os filósofos, trataram da ciência empírica, já que “o empirismo era considerado uma posição filosófica secundária indigna de intelectuais”⁴. Mas na Alemanha dos séculos XIX e XX já se desenvolvia uma filosofia própria dos cientistas da natureza, a partir do pensamento de Mill e Comte, posição que ficou conhecida como Positivismo, que acabou por se estabelecer na cultura graças à nova visão de ciência posta em curso.

Inicialmente, em sua forma indutiva, a partir da influência que exerceu a lógica de Stuart Mill, a “ciência indutiva” veio a ser considerada ciência da realidade *tout court*⁵ e a filosofia tratou de assimilar o método na forma de uma “metafísica indutiva”, o que superaria a contradição de uma ciência-empírica, pois como conciliar um método do qual só podemos obter probabilidades e generalizações estatísticas e, portanto, nunca uma universalidade e necessidade, com a metafísica? Para von Helmholtz, a “ciência científica não significa mais que a experiência, metodologicamente completa e purificada”⁶, a ideia de “completa” refere-se à inferência indutiva e a de “purificada”, à experimentação. Com isto o indutivismo acabou por se colocar como ideologia dominante nas ciências naturais e da consciência científica, inclusive na Alemanha. Mas a ciência tomada por esta perspectiva implica na eliminação do elemento metafísico, tanto no sentido da tradição como à maneira de Kant, ou seja, do conhecimento sintético que não depende da experiência⁷. Para Kant, e aqui o encontramos muito próximo a Hegel, “só o genuinamente apodítico é autêntica ciência; o saber que unicamente tem

⁴ SCHNÄDELBACH, 1991, p. 109

⁵ *Tout court* é uma locução adverbial francesa, mas que pertence à língua teórica culta e diz “pura e simplesmente”, “tal qual, sem nada a acrescentar”. No caso da frase, significa: a ciência indutiva é pura e simplesmente a ciência da realidade, é a própria ciência da realidade e nada além dela é ciência da realidade.

⁶ SCHNÄDELBACH, 1991, p. 110

⁷ Para Kant, em todo juízo a relação entre sujeito e predicado só pode ser pensada de dois modos: ou por identidade ou sem identidade. Quando a ligação é pensada com identidade temos um juízo analítico, porque nesse caso o predicado nada acrescenta ao sujeito, apenas o decompõe em conceitos parciais dando assim consciência da diversidade de predicados contidos no pensamento de determinado sujeito, os quais estavam pensados confusamente. Nesse caso temos uma ampliação do conceito, mas nunca do conhecimento. Já na relação pensada sem identidade, temos os juízos sintéticos ou extensivos, nessa relação acrescenta-se o predicado que ele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição, caracterizando assim a extensão do juízo. Desse modo, nesses juízos, ao contrário dos juízos analíticos, há a necessidade da experiência como apoio ao entendimento, para que este possa conhecer o predicado acrescentado ao sujeito, já que aquele não estava contido no conceito deste, e só a partir da experiência, estabelece-se a síntese, sendo portanto sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese entre o predicado que não se dá a priori e o sujeito. (Cf. Kant 2002 p. 49 e 50)

certeza empírica⁸ não é saber”⁹, sendo apenas impropriamente aplicável o termo ciência ao plano da experiência, e portanto, sendo o empírico só “impropriamente chamado saber”.

A exclusão do metafísico no âmbito da ciência natural implicou no repúdio ao essencialismo e conduziu a uma desontologização. Esta desontologização significa basicamente considerar apenas o dado compreendido como fenômenos materiais suscetíveis de descrição e também significa a eliminação dos conceitos de essência, substância e força, tomando como possíveis somente os conceitos que expressam as conexões funcionais no interior do dado.

Se para Aristóteles a ciência é o conhecimento das causas do que existe, para o empirismo, porém, essas causas são meras construções erguidas a partir do empiricamente dado, o que se torna patente ao verificarmos que o empirismo nada mais é que o resultado do estabelecimento de certas conexões entre os fenômenos observáveis, algo que se projeta legitimamente do interior da própria natureza dos fenômenos. Temos assim, ao invés de uma penetração da essência como se via do ponto de vista ontológico, uma fenomenologia à qual o que conta é a descrição do que nos é dado.

Correlativamente a isso, a empirização da ciência supôs, como dissemos, sua dinamização. Segundo o novo critério científico, somente através da luz da experiência se pode revisar ou abandonar teorias, já que toda teoria resultaria da sistematização da experiência. As teorias são tomadas apenas como passos intermediários no caminho do conhecimento, mas o que garante o progresso é exclusivamente a experiência. Isto supõe uma sucessão contínua de novas experiências que necessitam de constante revisão para salvar a sistematização, permitindo assim a harmonização da teoria com o novo padrão científico baseado na experiência. Daqui emerge a possibilidade de *inovação*, outra característica decisiva e inerente ao novo sentido de ciência, impensável em seu conceito idealista.

⁸ Para Kant, há um critério pelo qual podemos distinguir um conhecimento puro de um conhecimento empírico: conhecimento puro é toda proposição universal e necessária; desse modo, para ele só dado a universalidade e necessidade de determinada coisa, estaremos diante de um conhecimento puro. Dado que a experiência só nos fornece proposições contingentes, na qual constatamos que algo é constituído desta ou daquela maneira sem conseguirmos saber o porquê que não possa ser diferente, porque a experiência é incapaz de fornecer tal resposta, é impossível obter através dela, conhecimentos universais e necessários, mas apenas contingentes. Para ele, apenas através da razão podemos encontrar uma proposição necessária, ou seja, uma proposição cujo contrário é impossível, uma tal proposição caracteriza um juízo *a priori*. Para ele, é arbitrária o tipo de universalidade extraída por experiência através do método indutivo. (Cf. Kant, 2002, p. 46)

⁹ SCHNÄDELBACH, 1991, p. 109

Tais características definidas pelo processo de dinamização colocaram o fator tempo numa posição central, já que a ciência passou a ser um sistema aberto ao futuro, ou seja, ligada a constantes mudanças e desenvolvimentos.

Apesar de Hegel se pronunciar, em última instância, contra qualquer ponto de vista temporal, isto é, relativista, ele coloca a história da filosofia como uma história do desenvolvimento do pensamento como espírito absoluto; em Hegel não se trata, portanto, de uma espécie de história subjetiva da cultura ou de uma simples história do acesso à verdade. Mas, por isso mesmo, como ressalta Schnädelbach, o sistema hegeliano foi continuamente acusado de não considerar a temporalidade em si mesma.

Ao considerar, na contemporaneidade, a ciência como algo que não pode conhecer totalmente o ser e, portanto, a si mesma, e que nunca chegará a conhecê-los totalmente, a afirmação da temporalidade se viu forçada a opor-se frontalmente à ideia de sistema de Hegel. Mas é importante destacar que ao se abandonar a concepção de sistema em favor do procedimento tipicamente investigativo, a temporalização da ideia e da verdade fez surgir muitos problemas, pois acaba resultando impossível distinguir a verdade de algo que apenas possa parecer verdade a um indivíduo determinado em um tempo determinado. Assim, como o autor coloca, para Hegel, “conceber a ciência ‘como algo que nunca se conhece em sua totalidade’ não era mais que a sombra do ‘medo da verdade’ e da torpeza do conhecimento finito”¹⁰, posição que inclusive fez o idealismo alemão cair em descrédito,

Com a temporalização, a experiência se converteu no núcleo da moderna visão de mundo. “Processo”, “aceleração” e “pensamento progressivo em vez de cíclico” serão termos centrais desta nova consciência que alcança nossos dias, de modo que verdade e saber como que foram dispensadas ao se eliminar o caráter metafísico da concepção de ciência.

A partir do que foi posto vemos que esta nova concepção de ciência define-se a si mesma como puramente funcional, como sistema de ações e interações com uma função definida para a vida da espécie humana, cujo único critério valorativo será a satisfação desta demanda. Em face desta nova posição da ciência, a filosofia fez quatro tentativas no sentido de integrar-se:

¹⁰ SCHNÄDELBACH, 1991, p. 115

“em primeiro lugar, a filosofia tratou de integrar-se na ciência e de encontrar um posto no aspecto da investigação científica; para tanto, se concentrou na investigação histórica e hermenêutica, definindo-se a si mesma como ciência do espírito. Em segundo lugar, reconheceu a ciência como a filosofia de sua época, o que é outra forma de cientificismo. O rechaço ao modelo filosófico tradicional e a nova definição da filosofia como crítica foi a terceira resposta. Por último, buscou-se um novo fundamento para seus fins e métodos” (SCHNÄDELBACH 1991, p. 119).

Estas quatro respostas à crise, como ainda coloca Schnädelbach, “conformam a controvertida imagem que os filósofos tem de si mesmos, desde a morte de Hegel até os dias de hoje”¹¹. Como veremos, a pragmática transcendental apeliana tentará resolver essa questão, justamente através de um restabelecimento dessa unidade perdida entre ciência e filosofia, e fará isso tratando a problemática acima, em contexto atual, sob a rubrica da hermenêutica.

1.2 SOBRE A RELAÇÃO ENTRE AS CIÊNCIAS NATURAIS E AS CIÊNCIAS HUMANAS: O RESTABELECIMENTO DA UNIDADE ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA

Para Apel, um dos principais méritos da fenomenologia hermenêutica consiste na oposição ao processo de atrofiamento imposto pela lógica científica, à teoria e crítica do conhecimento kantiana e também ao descobrimento de estruturas semitranscendentais que fogem ao esquema da relação sujeito-objeto cartesiano-kantiana, entre as quais se destaca a pré-estrutura existencial do compreender (estrutura do ser-no-mundo, do ser-com e do ser-que-se-antecipa) que veio a possibilitar a superação do idealismo epistemológico, assim como a superação do solipsismo metódico e, além disso, a superação da ideia do Compreender como um método concorrente do Elucidar.¹²

A partir daí ficou evidente que para que se efetive uma correta interpretação dessa questão do Compreender é necessário que este não esteja subordinado já de

¹¹ SCHNÄDELBACH 1991, p. 119

¹² Sobre isso, Cf. Apel, **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica e Hermenêutica**. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. vol. I

antemão à Elucidação científica, mas sim considerá-lo em conjunto com o acordo mútuo metacientífico entre os cientistas, o qual já está pressuposto em todo anseio elucidativo. Pois, como para a hermenêutica existencial o Compreender apresenta-se como a própria maneira do ser-no-mundo peculiar ao homem, - e não apenas como mais uma forma do seu comportamento – ela considera-o como já pressuposto na epistemologia e na própria constituição dos dados da experiência.

Desta forma, seguindo uma perspectiva gadameriana, o desvendamento da experiência, depende agora, em última instância, dos fenômenos das condições de possibilidade do Compreender, os quais acabaram sendo esquecidos pelas metodologias histórico-hermenêuticas, que mantinham uma concepção objetivamente restrita do Compreender, considerando-o apenas como tematização de processos e atos psíquicos no outro¹³. Para Gadamer, tal concepção corresponde a “uma deformação abstrativa e fenomenologicamente secundária do problema hermenêutico original de um acordo mútuo com o outro sobre o mundo-enquanto-objeto”¹⁴.

Nessa perspectiva, o compreender *ao outro* só pode ser considerado um ato hermenêutico se estiver baseado na relação sujeito-sujeito de acordo mútuo acerca de algo e não como objetivação descritiva de atos psíquicos e comportamentais desse outro que é tido como um objeto¹⁵.

De acordo com isso, Apel coloca que a problemática da validação do conhecimento não pode mais ser remetida a um sujeito cognoscente pertencente ao campo da psicologia empírica, mas deve sim ser tematizado no sentido de uma transformação normativa-semiótica em acordo com a problemática kantiana do sujeito transcendental, o que equivale a dizer, que a problemática da validação deve, agora, ser tematizada enquanto uma problemática da formação de consensos na comunidade comunicativa transcendental.

Desta forma, o que está em questão aqui é a possibilidade de mudança do próprio paradigma do método científico vigente, para uma forma fenomenológica de

¹³ De acordo com isso o Compreender se daria através da assimilação emocional e pela vivência posterior.

¹⁴ Cf. Apel, 2005, p. 31

¹⁵ Para Apel, o mérito de Gadamer consiste exatamente nessa associação da ideia hermenêutica à autocompreensão filosófica das ciências humanas.

pensamento que leva em conta a experiência pré-científica de vida, ou seja, a experiência que ainda não é metódica-abstrativa.

Embora a descoberta de Heidegger leve ao desvendamento da pré-estrutura da problemática da verdade, que ademais é idêntica ao do Compreender enquanto estar-aberto-do-ser-aí, abrindo assim, a possibilidade de uma teoria do conhecimento inédita, ainda não é o caso de um novo conceito de verdade, deixando desse modo a problemática da fundamentação ainda refém das mesmas aporias em que ela se encontra de acordo com o paradigma científico, por ainda responder a pressupostos referentes a ele. De acordo com Apel¹⁶, Heidegger fez uma grande descoberta no que concerne à questão do descerramento de sentido, mas a avaliou erroneamente ao equipará-la a verdade no sentido da *aletheia*, ou seja, como desocultação, deixando dessa forma, de perceber a diferença essencial entre o descerramento de sentido e a verdade declarativa, à qual em algumas circunstâncias responde a esse descerramento¹⁷.

Enquanto a verdade declarativa responde a um diferencial entre sujeito e objeto, na clareação, esse diferencial é inexistente, por esta ser ao mesmo tempo um desocultamento e ocultamento. Decorre daí que na clareação também não há a possibilidade de uma justificação imediata, (dado que tal justificação responde diretamente ao diferencial entre sujeito e objeto), “embora haja desde sempre um espaço de manobra de verdades e inverdades possíveis, que se descerra por seu intermédio”¹⁸.

Assim, como o estar-aberto-do-ser-aí, por preceder todas as operações cognitivas subjetivas, só pode prejudicar verdades e inverdades possíveis, não sendo ainda, portanto, verdade em si mesmo, para Apel, não há razão para que se sigam os passos de Heidegger em sua “virada”¹⁹, e também não há razão para separar a problemática da constituição e da justificação em sentido kantiano. Não sendo ainda, portanto, o caso de uma superação da filosofia transcendental de Kant, mas antes, como Apel coloca, de uma ampliação ou aprofundamento no sentido de uma hermenêutica transcendental, na qual, o discurso acerca de uma “ocorrência de verdade” seja revogado e substituído por

¹⁶ Cf. Apel, 2005, p. 49

¹⁷ A verdade para Apel também é “*aletheia*”, mas antes (logicamente) é “*logos*”.

¹⁸ APEL, 2005, p. 50

¹⁹ Referimo-nos a transformação da filosofia da linguagem heideggeriana que parte da análise ainda semi-transcendental do “ser-aí” e chega a “história do ser”, ou seja, chega a um pensamento que provém do fato de pertencer à história do ser.

um discurso que unindo a fenomenologia à filosofia transcendental venha a ser mais oportuno e a ter resultados mais férteis.

É ao se aplicar esse entendimento revisado de Heidegger à pergunta fundamental de Gadamer, a saber, “Como é possível o compreender?” que Apel acredita encontrar a pergunta fundamental da hermenêutica transcendental como uma pergunta que reflita sobre a pré-estrutura do compreender para todas as formas de cognição, tanto científica como pré-científica. Nessa perspectiva ao nos questionarmos acerca da possibilidade do Compreender estamos ao mesmo tempo nos questionando quanto a sua validade.

1.3 A RELAÇÃO ENTRE TEORIA DA SCIENCE E HERMENÊUTICA

Para Apel a relação entre teoria da *science*²⁰ e hermenêutica não responde a ideia de uma ciência unificada na qual, as diferentes abordagens metódicas estejam submetidas à metodologia da *logic of science*. Para ele, trata-se não de uma relação de submissão, mas de complementaridade. Desta forma, ele põe no lugar da *teoria da ciência* um conceito mais amplo, o de “doutrina da ciência” que não se limita à metodologia da *logic of science*, mas abrange além desse, também a hermenêutica e a crítica ideológica.

Para tanto, é necessário a ampliação da epistemologia tradicional no sentido de uma “cognitivo-antropologia”, à qual ele entende como:

[...] um tipo de abordagem metodológica que vem ampliar a pergunta kantiana acerca das condições de possibilidade da cognição, no sentido de que não sejam apontadas somente as condições de uma noção de mundo objetivamente válida e unificada para uma consciência geral, mas sim todas as condições que tornam possível haver um questionamento científico enquanto questionamento sensato (APEL, 2000, p. 112).

²⁰ Apel usa o termo “Szientistik” para se referir a uma ciência restrita, diferenciando-o do termo “Wissenschaft”, que ele apresenta como um conceito mais abrangente. Tentando manter essa diferenciação optamos aqui pela opção do tradutor em usar o termo “Science” em referência ao primeiro e “Ciência” em referência ao segundo.

A passagem para uma cognitivo-antropologia significa ainda um engajamento corporal da consciência cognitiva, dado que uma consciência objetual pura, baseada na relação entre sujeito e objeto de origem cartesiana, não seria suficiente para se extrair sentido do mundo, sendo necessário para isso um engajamento no aqui e agora de maneira corporal, já que toda constituição de sentido remete a uma perspectiva individual.

De acordo com isso podemos distinguir duas condições de possibilidade da cognição: o *a priori* corporal e o *a priori* consciencial, os quais se complementam um ao outro para efetivação do todo da cognição, pois como Apel coloca, toda experiência é primariamente conhecimento efetivado por meio do engajamento corporal, assim como toda composição teórica se refere primariamente à cognição por meio da reflexão²¹.

A consideração de um engajamento corporal como condição necessária para o todo do conhecimento implica ainda a elevação do *interesse cognitivo* como sendo também um *a priori*.

Embora o conhecimento filosófico sobre a validação precise mediar-se por um tipo de reflexão que está *em princípio* distanciado do engajamento ligado a interesses²², isso não significa que ele seja independente desses interesses, pois como Apel coloca, não há possibilidade de haver conhecimento independentemente de um interesse cognitivo prático²³.

É justamente nesse plano do interesse cognitivo que as ciências naturais exatas, determinadas pela necessidade de uma práxis técnica, acabam por se distinguir em seu

²¹ Para Apel, a essência da dialética, que em sua opinião permanece impensada, consiste exatamente em colocar criticamente em relação recíproca esses dois momentos que são constitutivos da dialética, a saber, a reflexão e a práxis material. Dessa forma ele se posiciona contra a história da recepção de Hegel, que os tomava de maneira isolada, em especial, os dois extremos dessa recepção: o criticismo dialético, que tencionou fazer uma intermediação entre Kant e Hegel, na qual em favor de uma abordagem puramente reflexiva formal, precisa deixar o teor empírico do mundo a cargo das ciências específicas; e o materialismo dialético, que apesar de incorporar uma elaboração contenedora da situação histórica enquanto uma orientação histórico-filosófica universal válida a práxis material em detrimento da reflexão. Nesse sentido, para Apel, também Gadamer não chega a uma resposta satisfatória a essa questão, pois, ao tentar, em oposição ao criticismo dialético, realizar o anseio substancial da dialética hegeliana enquanto mediação que o presente empreende entre si mesmo e sua tradição histórica, não chega a mediatizar de maneira suficiente as realizações extremas da dialética, deixando intocado a mediatização efetiva entre consciência e práxis material. Quanto a isso v. Apel 2000 p. 9-31. V. nota 14.

²² . Essa posição de Apel, também vem em sua defesa contra a crítica Habermasiana que trataremos na última parte desse trabalho.

²³ Cf. Apel, **Transformação da Filosofia II: O a priori da Comunidade de Comunicação**. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000. vol. II, p. 87.

todo do interesse prático e do engajamento de mundo referentes às ciências humanas, determinado pela necessidade da práxis social²⁴. Esse engajamento e interesse prático das ciências humanas acabam se direcionando ao interesse por um acordo mútuo acerca do sentido, o qual não se refere apenas aos contemporâneos, mas também as gerações passadas como uma mediatização da tradição, que vem a possibilitar a acumulação de saber técnico.

A principal crítica de Apel com relação à teoria da ciência do neopositivismo consiste exatamente no fato deste, ao invés de ampliar as condições de possibilidade da cognição, tê-lo reduzido, ao se considerar capaz de dar conta da lógica matemática formal e usar dela para atribuir toda cognição a dados puramente experiências.

Contrariamente a essa posição (e denunciando-a) Apel, através da sua cognitivo-antropologia, reconhece a própria constituição dos dados experienciais como dependente não só de uma conquista sintética do conhecimento humano mas, também, de uma compreensão engajada no mundo, ou, em outras palavras, de um interesse cognitivo constitutivo de sentido.

Desta forma, em sua doutrina da ciência Apel retoma a questão entre as ciências naturais e as ciências humanas, vindo a solucioná-la através da junção dessas duas abordagens, conforme expomos acima.

Se na perspectiva da epistemologia neopositivista se dá uma redução do Compreender, considerando-o apenas como uma parte da operação lógica do Elucidar, que vem a ser a formulação de uma hipótese normativa, e se na perspectiva da *logic of science* ele não é apenas reduzido, mas completamente excluído ao se considerar que a cientificidade de uma elucidação depende exclusivamente da dedução de proposições verificáveis e decorrentes da observação, passando-se a se considerar, dessa forma, o

²⁴ Para Apel, além desses dois interesses cognitivos (o da práxis técnica e o da práxis social, considerados por ele como complementares), que o ser humano por natureza tem, há um terceiro interesse cognitivo que corresponde justamente à complementaridade desses dois interesses cognitivos, ou em outras palavras, a complementaridade entre o conhecimento da natureza e o acordo mútuo interpessoal. São esses três interesses cognitivos (os quais foram elaborados por Habermas) que, na opinião de Apel, possibilitam o descerramento dos horizontes de sentido (as condições de possibilidade de sua constituição e de sua validação), vindo assim a responder como é possível o Compreender. Para Apel a resposta dada a esta questão pelo primeiro Heidegger e por Gadamer, apesar de não estarem erradas, não eram suficientes, justamente por não considerarem a pergunta prática implícita em nossa orientação cognitiva, como uma pergunta sobre “Como *devemos* proceder em nossa orientação de mundo?”. Ademais, é justamente a partir desses três interesses cognitivos que se pode elencar princípios reguladores do progresso cognitivo possível, postulados na prática.

Compreender como pertencente a um campo anterior a ciência, isso se dá, como Apel acusa, porque :

[...] nessa análise do Compreender é esquecido por completo o problema da concatenação hermenêutica entre o comportamento humano a ser entendido e o pré-entendimento dos dados do mundo a que o comportamento se refere de maneira intencional²⁵ (APEL, 2000, p. 124).

Deste modo, ao tratar a elucidação sobre algo, como se esse “algo” estivesse simplesmente dado, independentemente do sujeito, realmente só resta ao Compreender a função de uma interpolação no contexto regular e objetivamente elucidável dos fatos, de um contexto vivido interiormente²⁶.

Mas o desenvolvimento da filosofia lingüístico analítica por Wittgenstein torna tal consideração insustentável, ao colocar que os dados da experiência só se constituem no contexto de um jogo de linguagem, decorrendo daí que o Compreender é uma condição de possibilidade dos próprios dados.

O mundo já não é mais o ser-aí das coisas, à medida que elas formam um contexto regular (no sentido das ciências naturais – Kant), mas sim a “situação inteira” de um “ser-no-mundo” (Heidegger), do qual podemos participar através do compreender lingüístico (APEL, 2000, p. 125).

Isso significa que não podemos mais partir de uma consideração puramente objetivista do mundo, como se o sentido fosse algo inerente às coisas e não dependentes da interpretação dos signos pelo uso que fazemos dele. Assim, como o sentido é referido a um sistema lingüístico, decorre daí que o acordo mútuo intersubjetivo apresenta-se como condição de possibilidade de qualquer elucidação da ciência

²⁵ Apel refere-se em especial aqui, a teoria do Compreender de Abel, feita em acordo com a teoria do neopositivismo, através da qual ficou evidente o contraste entre uma consideração “reducionista” do Compreender e o Compreender tomado como condição de possibilidade para uma “elucidação histórica”.

²⁶ Essa análise é considerada como uma teoria pré-lingüístico-analítica do Compreender, na qual ainda não são consideradas as descobertas do Wittgenstein das “Investigações Filosóficas”.

objetiva, não podendo, portanto, ser substituído por um procedimento da ciência objetiva. Apel reconhece nesse ponto o limite absoluto do programa de uma ciência objetivo-elucidativa.

1.4. SOBRE A QUESTÃO DE UMA HERMENÊUTICA NORMATIVA

Partindo do pressuposto de que não só é possível como inevitável que o interpretandum compreenda o autor melhor do que este compreende a si mesmo²⁷, Apel acredita encontrar um princípio normativamente relevante, que, ademais, é necessário para que se venha a responder adequadamente à pergunta sobre a possibilidade do Compreender²⁸.

Tal pressuposto, no entanto, não impede que o pressuposto contrário referente à superioridade do autor continue a existir enquanto estivermos em meio à tarefa do Compreender. Pois, não é possível partir da convicção da possibilidade de um entendimento suficiente do autor, dado que este, por responder a uma compleição única de sentido, sempre guardará frente ao interpretandum um segredo só seu.

Assim, ao mesmo tempo em que fica pressuposto a superioridade do autor, também fica posta a exigência de se supor a superioridade do interpretandum, pois se este não acreditar que possui o direito de um julgamento crítico acerca do que há para se compreender, confiando dessa forma, a verdade a si mesmo, ele se colocará como prisioneiro de uma hermenêutica que serve a uma crença dogmática e, na perspectiva da crítica da ideologia, serviria como preservadora da ordem estabelecida, por estar desvinculada da reflexão crítica. Dessa maneira também não chegaria a assumir o ponto de vista de uma hermenêutica filosófica e metodologicamente relevante que serviria ao progresso do conhecimento.

Apesar de, na perspectiva da crítica ideológica, não se poder conceder a hermenêutica que parta do pressuposto da possibilidade de avançar em direção a uma análise objetiva (ou crítica das relações sociais) sem considerar o fato de que mesmo as

²⁷ Tal convicção equivale ao *topos* central da tradição hermenêutica.

²⁸ Cf. APEL 2005, p. 52ss

peças dotadas de senso crítico permanecem como presas de sua tradição, para Apel, ainda assim há a possibilidade de postular tal hermenêutica derivando-a do princípio regulativo do progresso do conhecimento.

Aqui, ainda nos cabe tratar de uma questão fundamental quanto à possibilidade do Compreender, que se refere à transposição temporal, sem a qual não se pode falar efetivamente de Compreensão.

A possibilidade de transposição equivaleria a uma capacidade de identificação do intérprete com o autor, segundo Apel, para Gadamer, tal transposição apresenta-se como algo utópico, dado que para ele a identificação só seria possível se houvesse a possibilidade da reconstituição por parte do intérprete dos atos cognitivos em sentido psicológico vivenciados pelo autor, e como tal reconstituição é impossível não é o caso de se falar propriamente em transposição²⁹. No entanto, como Apel coloca, é precisamente a superação da teoria psicologista de Scheleiermacher e Dilthey por Gadamer que vem a garantir a possibilidade de transposição.

Sua efetividade se daria através da mediação do que há de idêntico no pensamento, à qual superaria a distância espaço-temporal entre o autor e o intérprete, ou em sentido mais amplo, entre os seres humanos em geral, no sentido de um acordo mútuo. Aqui, a mediação lingüística apresenta-se como o instrumento próprio dessa identificação.

Decorre do que foi exposto acima, como podemos notar, que no ato da Compreensão há uma síntese entre identidade e alteridade, e essa síntese só pode ser efetuada através da mediação lingüística. Nas palavras de Apel:

A circunstância dialética de que identidade e alteridade estão sempre pressupostas a um só tempo na síntese do Compreender como mediação temporal, não pode ser fundamentada a meu ver, apenas a partir do pensamento: o pensamento não cai por si só em meio ao tempo, mas sim através de sua mediação com a natureza enquanto outro de si próprio. (APEL 2005, p. 60)

²⁹ Cf. APEL 2005, p. 59

Apesar de a identidade ser pensada aqui em sentido hegeliano enquanto mediação de atos intencionais que estão separados espaço-temporalmente no “pensamento”, para Apel, para que essa consideração seja consistente na perspectiva da fenomenologia é necessário que se efetive uma correção do jogo de linguagem dialético hegeliano, na qual a decisão de adentrar a alteridade³⁰ seja substituída por uma fenomenologia sistematizada que parta da dialética desde o início, ou seja, que já tenha início em meio a mediação entre espírito e matéria, o que ademais, viria a equivaler a estrutura do Compreender descoberta por Heidegger.

Tal mediação tem sua justificativa no fato dela mesma residir na pressuposição ideal do jogo de linguagem transcendental que possui um duplo caráter: por um lado, ela já deve estar postulada em cada argumento e por outro lado, ela precisa ser realizada na sociedade histórica dada³¹.

Essa mediação dialética, ademais, é obtida por meio da suspensão parcial e temporária do acordo mútuo imediato e por sua troca por uma objetivação e elucidação quase naturalista do comportamento humano³².

É nessa perspectiva da consideração da tradição do entendimento cristão da história, conforme foi tratada por Hegel³³ em detrimento da ideia aristotélica de razão prática trazida novamente à luz por Gadamer, que Apel pretende ter demonstrado a possibilidade do progresso da história, já que nessa perspectiva se reconhece o limite interno de uma ideia do co-entendimento humano enquanto uma ideia que é orientada por uma ordem institucional e pela da tradição da *tribo* ou da *polis*, e ao mesmo tempo ultrapassa esse limite, ao conseguir vislumbrar a função do acordo mútuo. Reconhece-se ainda que o acordo mútuo dependa, em parte, da interpretação especializada, ou seja, dessa mesma hermenêutica conservadora herdada do humanismo, que se critica aqui. Mas para que tal hermenêutica seja autorizada é necessário que ela reconheça suas limitações. Conforme a visão do autor :

³⁰ Tal decisão corresponde a substância da fenomenologia dialética sistematizada hegeliana.

³¹ Por isso o pressuposto de um jogo de linguagem transcendental, para Apel, não é nem idealista, nem materialista, mas estando aquém destes, corresponde a uma concepção verdadeiramente dialética por já mediar em seu ponto de partida o idealismo transcendental e o materialismo histórico.

³² Para a crítica da ideologia isso significa um avanço por permitir a fuga da manipulação efetuada por uma parte da sociedade sobre a outra, ao impedir a continuação da comunicação relevante do ponto de vista prático-político.

³³ Nessa perspectiva também seria superior a tradição do entendimento de história conforme tratada por Popper, que na opinião de Apel, só aparentemente se oporia a interpretação de Hegel.

A meu ver ela (a hermenêutica conservadora) só passa a dispor de autorização quando confere a si mesma seu próprio direito limitado por meio da crítica das ideologias, assumindo-se como um momento preservador em meio à ideia de uma “comunidade de comunicação” ilimitada e que deve ser constituída prioritariamente, ou seja, em meio à concepção do progresso ilimitado do acordo mútuo entre os homens. (APEL 2005, p. 68)

De acordo com isso o progresso histórico se daria através da mediação do acordo mútuo entre os seres humanos, efetuada por meio da crítica da ideologia.

Mas, ainda que não se parta de uma interpretação histórico-hermenêutica da secularização da compreensão cristão da história, conforme tratamos acima, para Apel ainda se pode derivar a possibilidade do progresso histórico do acordo mútuo, assim como sua necessidade ética e lógico-transcendental, da pré-estrutura transcendental hermenêutica do Compreender enquanto uma crítica transcendental de sentido. Ou seja, para Apel está garantida a possibilidade de uma hermenêutica normativamente relevante.

Juntamente com essa pré-estrutura, Apel pressupõe o jogo de linguagem transcendental que estaria vinculado à comunidade de comunicação ideal. Nesse sentido, a pré-estrutura hermenêutica de uma filosofia transcendental não partiria da ideia de uma consciência em geral como garantia de validação do conhecimento, ou seja, não partiria da ideia de um “eu” geral subjetivo, mas sim do “nós” que respondendo ao jogo de linguagem transcendental possibilitaria chegarmos a um acordo mútuo intersubjetivo que garantiria a validade de sentido do discurso acerca da observação de regras, em outras palavras, estaria garantido a possibilidade de conhecimentos válidos, sobre todas as coisas, ou seja, através do consenso interpessoal estaria garantida a possibilidade da verdade.

É justamente essa passagem de uma filosofia baseada em um sujeito subjetivo para uma filosofia baseada num consenso intersubjetivo que parte do *a priori* de uma comunidade real de comunicação³⁴, que constitui a *transformação (transcendental-hermenêutica) da filosofia* conforme idealizada por Apel.

³⁴ Essa comunidade real de comunicação, para Apel é praticamente idêntica à espécie humana ou à sociedade.

2. A MUDANÇA DE PARADIGMA DA PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL: UMA VIA PARA SALVAGUARDAR A IDEIA DE FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA

A questão da fundamentação é tão antiga quanto à própria filosofia, tendo sua origem no advento do *lógos* grego, embora ao longo da história tenha se apresentado através de diferentes formulações. Se para a antiguidade grega, a questão versava sobre a fundamentação do conhecimento, sobre um princípio que assegurasse o conhecimento, a modernidade radicalizando mais a questão, se pergunta não sobre o fundamento do conhecimento, mas sobre uma fundamentação absoluta, sobre a legitimação dos próprios princípios que fundamentam o conhecimento.

As respostas ao problema assim colocado foram dadas por três estratégias discursivas diferenciadas, a primeira de tipo essencialista, na qual a verdade é entendida como *alétheia*, como uma essência a ser desvelada, esse era o modo concebido pelos gregos, que acreditavam numa ordem objetiva por trás das coisas, à qual o homem seria capaz de captar através da sua razão (*lógos*) ; a segunda de tipo fenomenalista, na qual a verdade é entendida como *veritas*, não visa mais a essência, mas fatos a descrever, aqui, o conhecimento é fundado mais pelo sujeito, que deve descrever aquilo que vê, ideia que por algo exterior a ele, como no caso da estratégia essencialista; e a terceira de tipo historicista, na qual o conhecimento é tornado em práxis e a verdade em *devir*. Assim, enquanto para a primeira buscava-se uma essência secreta escondida no fundo do ser de cada coisa, para a segunda, tudo consistia em superfície e aparência, sendo o fenômeno a única realidade, e desse modo, a verdade passa a ser encarada não como algo a ser desvelado, mas como fatos a serem descritos. Em ambas a fundação do conhecimento ainda encontra-se na alma, para os fenomenalistas não mais uma alma intelectual como para os antigos, mas numa alma sensível à qual encontra na evidência sensível o *índex* da verdade, assim a prova não consiste mais em uma demonstração baseada na dedução e intuição intelectual, mas em indução a partir da experimentação.

De acordo com isso, não se trata mais de uma fundamentação absoluta, mas de uma fundamentação empírica. Nesse viés, Kant procura fundar o conhecimento levando em conta principalmente os limites da experiência, voltando-se para as condições de possibilidade do próprio conhecimento, às quais são relativas ao próprio sujeito cognoscente e seus limites, os quais não podem ser ultrapassados, sob pena de cairmos

na metafísica, no âmbito do que está além do fenômeno e ao qual não podemos ter acesso, não podendo enquanto tal constituir conhecimento.³⁵

Desse modo, procuraremos entender a transformação que é efetuada por Apel, no que concerne a essa questão, através de todas essas mudanças que foram efetuadas ao longo da história da filosofia, e das quais ele é herdeiro; destacando-se, sobretudo, as mudanças efetuadas a partir do século XX, no que concerne a consideração da linguagem, que apesar de sempre ter sido uma questão de grande relevância ao longo da história filosófica, passa então a desempenhar um papel central, chegando a filosofia da linguagem, a ser considerada como filosofia primeira³⁶. A partir disso, podemos pensar não apenas uma nova forma de conceber a filosofia, mas também uma nova forma de conceber a razão, de perceber o próprio mundo e o nosso modo de agir nele.

É importante salientarmos, que as primeiras considerações acerca da linguagem, que vem colocá-la como objeto primeiro da filosofia, se deram no sentido oposto à consideração que defendemos aqui, - ou seja, a da linguagem natural como pressuposto último do conhecimento – e consistiu justamente na crítica da capacidade da linguagem natural, que dado suas ambigüidades conduzia a erros, não sendo suficiente para exprimir corretamente o que temos no pensamento. Nesse sentido Frege, buscou desenvolver uma escrita conceitual (*ideografia*) na qual as relações matemáticas são reproduzidas em termos de relações puramente lógicas, no intuito de ser um substituto exato de nosso pensamento³⁷. Essa crítica à incapacidade da linguagem natural foi seguida por Russel e inicialmente por Wittgenstein, que em seu *Tractatus*, investiga as possibilidades e limites da linguagem, que ele define a partir da divisão de três categorias de enunciados: os enunciados da linguagem representacional, enunciados da sintaxe lógica e uma terceira categoria denominada por ele de Mística³⁸. Para ele, ao

³⁵ Sobre isso v. DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas**. São Paulo: Loyola, 1991. p.44 ss

³⁶ Apel colocará a filosofia da linguagem, como filosofia primeira.

³⁷ Sobre isso cf. MORENO. Arley R. **Wittgenstein. Os Labirintos da Linguagem**. São Paulo: Editora Moderna, 2000. p.41-42.

³⁸ A primeira referente aos enunciados da linguagem representacional, que servem para descrever estados de coisas existentes ou não pertencentes ao âmbito do contingente, portanto nem necessários nem impossíveis, podendo denotar verdade ou falsidade, tais enunciados, como se dão *a posteriori*, não poderiam justificar-se independentemente da experiência. São enunciados providos de sentido empírico (*sinnvol*) e relacionam-se diretamente ao mundo. O conjunto de todos esses enunciados é uma compreensão integral do mundo e Wittgenstein o considera do domínio das ciências da natureza. A segunda categoria, dos enunciados da sintaxe lógica, consiste numa linguagem simbólica que obedece a gramática lógica visando evitar os erros da linguagem corrente, na qual uma mesma palavra pode designar símbolos diferentes. A terceira categoria refere-se ao que ele denomina por mística, como esta refere-se a contemplação do mundo como um todo ilimitado, é impossível a linguagem expressar algo

filósofo cabia simplesmente tratar dos enunciados do segundo tipo, os quais, a partir do pressuposto de uma isomorfia entre mundo e linguagem, poderiam nos garantir um significado unívoco, fugindo assim, aos enganos e falsos problemas que a linguagem natural poderia nos levar. Essa pressuposição da possibilidade de um significado unívoco, é posteriormente criticada pelo próprio Wittgenstein que a partir da sua nova noção de “jogos de linguagem”, que nos traz à consideração que não podemos tratar os problemas acerca da linguagem sem a consideração do uso que fazemos dela, ou seja, que não podemos tratar tal questão independentemente da linguagem natural. Em sua opinião, é justamente a negligência que se faz do uso da linguagem que gera a ideia de “elementos simples” defendida desde o Teeteto, e que tem seu correspondente atual na sua ideia de “*objetos*”, conforme defendida no *Tractatus*, e também na ideia dos “*individuais*” de Russell³⁹, e que é posteriormente criticada por ele e considerada como a origem dos mais profundos problemas filosóficos. A sua noção de jogo de linguagem em oposição a essa ideia de um único significado, que tem seu critério ainda guiado por pressupostos sintáticos-semânticos, pela ideia de uma objetividade que se ancora no mundo, parte de um novo critério, baseado nos diferentes usos da linguagem. Assim no lugar da ideia de um significado unívoco é posto em seu lugar a multiplicidade de significados, que tem sua base nas diversas formas de vida. Desse modo, como não existe um único significado, à filosofia caberia apenas descrever o uso que fazemos da linguagem, não podendo fundamentá-lo⁴⁰, é nesse sentido que para ele a filosofia tem uso apenas terapêutico.

É sobretudo a partir dessas novas considerações acerca da importância da linguagem natural na constituição do processo cognitivo, que decorre na impossibilidade de se pensar um sujeito isolado por causa dessa dependência lingüística, que encontramos as raízes que acabam por frutificar na ideia de uma pragmática transcendental.

sobre esse plano, pois, é impossível para ela dizer alguma coisa sobre o mundo enquanto um todo. È nesse plano que se encontrariam segundo o filósofo, os problemas da filosofia tradicional, da metafísica e da teologia filosófica. (Sobre isso cf. WITTEGENSTEIN **Tratado Lógico-Filosófico**. Trad. M. S. Lourenço. 3ª Ed. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 3.323-3.325 e 6.45)

³⁹ Sobre isso cf. WITTIGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. José C. Bruni. São Paulo: Abril, 1975. p.32 § 46

⁴⁰ Wittgenstein, p. 60 (124)

Como o próprio Apel salienta, sua estratégia argumentativa não segue no sentido de uma defesa do racionalismo clássico, o qual reduziria a pesquisa da verdade à pesquisa pela evidência, ele não buscará justificar sua defesa de um fundamento último por esta via, mas sim no sentido de salientar a orientação puramente sintática e semântica que está na base da abordagem de Albert, ou seja, salientar a abstração da dimensão pragmática. É através da defesa desse novo paradigma, que põe na base de todo conhecimento a dimensão pragmática, que ele buscará esse fundamento. Para entendermos melhor isso tentaremos esclarecer os pressupostos presentes nessa mudança de paradigma empreendida por Apel.

2.1 OS PRESSUPOSTOS DA PRAGMÁTICA TRANSCEDENTAL: DA VIRAGEM LINGUÍSTICA À VIRAGEM PRAGMÁTICA

O projeto de Transformação da Filosofia empreendido por Apel tem seu ponto de partida na *logic of science*⁴¹ moderna, pois, de acordo com Apel⁴², é a partir dela que se dá uma transformação na pergunta kantiana sobre as condições de possibilidade e de validade da cognição científica, que estavam centradas numa análise da consciência, passando então para a pergunta sobre a possibilidade de um acordo mútuo intersubjetivo quanto ao sentido e à verdade de proposições ou sistema proposicionais. A partir disso, abriu-se o caminho para se repensar a problemática da fundamentação, que pensada a partir de figuras subjetivas de pensamento, apresentou-se como impossível.

Nessa perspectiva, a função transcendental do sujeito da cognição (o sujeito transcendental), é substituída pela função lógica da ciência da linguagem, passando-se assim de um plano subjetivo da verdade para um plano intersubjetivo. No entanto, como Apel destaca, Peirce mostrou por oposição à *logic of science* moderna, que esta intersubjetividade não pode ser assegurada pela sintaxe e pela semântica da linguagem factual única⁴³, sendo necessário para aclarar as condições de possibilidade e validade de proposições científicas, considerar a dimensão pragmática da interpretação dos signos feita por pessoas, pois tanto a relação sintática entre os signos, como a relação

⁴¹ Rever nota 6.

⁴² Cf. APEL, 2000, p. 186

⁴³ Cf. APEL, 2000, p. 185-187

semântica entre os signos e os fatos, só ganham sentido enquanto momento de mediação no comportamento do ser humano. Decorre daí, como podemos notar, uma transição da epistemologia para a análise lingüística.

Essa transição, como Apel coloca⁴⁴, está centrada no modo como se concebe a relação entre os conceitos de linguagem e verdade, que pode ser apresentada de três modos. A primeira (*semântica*) refere-se ao modo como inicialmente foi tratada pelos gregos, na qual a “verdade” é entendida como o corretismo do conformar-se do nome à coisa. Nessa perspectiva deve haver uma adequação entre a figura sonora das palavras e o que se revela aos sentidos. Mas nesse caso, Apel aponta a ausência de um conceito filosófico de verdade, pois em tal perspectiva não há a consideração pela instância que fundaria o direcionamento histórico de uma língua e sua correção interna, ou seja, não é esclarecido qual o parâmetro utilizado para pautar factualmente a figuração fonética das línguas.

Em segundo lugar temos (*aproximação da pragmática*) um conceito “poiético” de verdade. Nesse caso não se trata mais da adequação da palavra à coisa pressuposta, a um mundo que nos é dado, mas sim de um mundo constituído originalmente pela força das palavras. Como Apel destaca,⁴⁵

em Vico o “fato” já é entendido como algo criado pelo homem no sentido da poiesis artística⁴⁶. Em Cusanus o parâmetro da verdade já se encontra na *mens* do ser humano, o qual só entende à medida que reconhece coisas que ele mesmo ajudou a criar. Em acordo com isso, se dá o surgimento de um novo conceito de verdade, que agora passa a considerar a cultura humana, o ambiente histórico, fixado e desenvolvido através da linguagem. É seguindo essa perspectiva, que W. von Humboldt diz que “as línguas não são propriamente meios para se representar a verdade mas para se descobrir a verdade que antes não era conhecida”, e L. Weisgerber, renovador do programa humboldtiano fala de uma “forma lingüística interna” enquanto “estilo de apropriação

⁴⁴ APEL, 2005, p. 127ss

⁴⁵ APEL, 2005, p. 129

⁴⁶ Também a filosofia da linguagem de Heidegger se colocando bem próxima a Vico, vê na poesia o desvelamento da essência mais profunda da linguagem, considerando dessa forma, a relação entre linguagem e verdade determinada pelo caráter de obra da palavra. Aqui nos referimos em especial as interpretações de Heidegger acerca de Hölderlin e a seu texto “A origem da obra de arte” e também a sua passagem da análise do ser-aí à história do ser efetuada em Ser e tempo no qual encontramos uma consideração da dimensão pragmática do significado em detrimento da dimensão lógico-formal considerada em seus escritos de juventude (APEL, 2005, p.196).

do mundo por meio das palavras” e ainda, segundo Hamann⁴⁷, uma metacrítica como crítica da linguagem deveria anteceder a crítica da razão kantiana, pois a linguagem já teria praticado desde o início a síntese do mundo aparente, antes de qualquer diferenciação entre sensibilidade e intelecto.

O terceiro modo (*sintaxe*) refere-se à tentativa de Peano, Frege e Peirce de efetivar o programa leibniziano de construção de uma linguagem universal. Mas, como o próprio Apel coloca, tais considerações não passaram de “curiosidades situadas à margem da consciência filosófica”⁴⁸. A transição da epistemologia para análise lingüística só passa a se efetivar na primeira metade do séc. XX e a partir de três motivos:

a) O primeiro refere-se a uma simbologia construtiva, fruto da nova lógica leibniziana, juntamente aos problemas semióticos surgidos a partir da fundamentação da lógica e da matemática, que apontam ademais, para um problema já presente em todas as tentativas de fundamentação da lógica ocidental (desde a Aristotélica-estóica, passando pela escolástica até a lógica matemática moderna), que se refere ao fato da gênese dos conceitos básicos lingüísticos e lingüísticos filosóficos estarem associados às diferenças semióticas contidas nessas tentativas. Em outras palavras, isso significa que a partir da lógica construtiva, se evidenciou que os conceitos legitimadores da própria lógica, sempre foram configurados por conceitos pertencentes à prática lingüística.

b) O segundo motivo refere-se à fundamentação da lógica matemática por Wittgenstein, que acabou por formular explicitamente a transição da crítica tradicional do conhecimento para a crítica da linguagem, ao denunciar que a falta de sentido das proposições filosóficas tem sua gênese no mau entendimento da lógica de nossa própria linguagem. Seguindo essa suspeita de ausência de sentido surge no Círculo de Viena, o princípio de verificação, que diz que o sentido de uma proposição é o método de sua verificação⁴⁹.

⁴⁷ Cf. APEL, 2005, p. 164

⁴⁸ APEL, 2005, p. 164

⁴⁹ Como Manfredo destaca, é exatamente a partir dessa consideração, que põe o conhecimento empírico, como base e critério de sentido para as setenças que nos podem oferecer conhecimentos novos, que se inicia a discussão acerca da própria natureza do princípio de verificação, o qual vem significar um retorno à reflexão, assim, “se faz uma aplicação

c) O terceiro motivo vem a ser, justamente, a nova formulação desse método verificacional por Peirce, que não o vê mais como uma comparação entre enunciados lingüísticos e fatos observados, mas diz que para determinar um sentido de um signo, “nós temos simplesmente que determinar que hábito isto produz, (We have... simply to determine what habits it produces)”⁵⁰. Ou seja, a verificação deixa de está remetida, em última instância, ao plano semântico da linguagem, passando então ao plano pragmático. Segundo Peirce:

O que nos determina, a partir de premissas dadas, a retirar uma inferência ao invés de outra, é algum hábito da mente, quer seja constitucional ou adquirido. O hábito é bom ou não, de acordo como forma de produzir conclusões verdadeiras premissas verdadeiras ou não, e uma inferência é tomada como válida ou não, sem referência à verdade ou falsidade das suas conclusões, especialmente, mas segundo o hábito que a determina é como produzir conclusões verdadeiras no geral ou não. O hábito específico da mente que governa esta ou aquela inferência pode ser formulado numa proposição cuja verdade depende da validade da inferência que o hábito determina; e tal fórmula é chamada de princípio orientador da inferência. (PEIRCE, 1887 p.11)⁵¹

às próprias teses do empirismo de sua ideia central de que filosofia é crítica da linguagem. Ele nem é uma sentença lógico-formal nem uma sentença empírica. Uma sentença metafísica ele não pode ser. É um conselho? Sobretudo, como pode este princípio ser o critério pra determinar o sentido ou não de sentenças se seu próprio sentido é indeterminável?” (MANFREDO, 1993, p. 48) Posteriormente, Popper inserindo-se nessa problemática, considerará, como ainda coloca Manfredo, inaceitável o princípio de verificação do círculo de Viena, vindo a efetivar um deslocamento na questão da fundamentação dentro da tradição do empirismo moderno, para ele não se tratará mais de estabelecer critérios para sentido de sentença, como defendeu o círculo de Viena, - mesmo porque, tal critério não destruiria simplesmente a metafísica, mas a própria ciência moderna, uma vez que também as suas sentenças podem ser verificadas, dado a impossibilidade de demonstração de todos os casos – mas sim de demarcar o discurso científico frente a outros tipos de discurso da linguagem humana. Nesse sentido, uma teoria só poderá ser dita empírica se suas sentenças puderem ser falsificáveis através da observação, inclusive as próprias sentenças de base por não estarem isentas de teoria, por isso para ele não tem sentido ir além das sentenças enquanto base do conhecimento. (cf. MAFREDO, 1993 P. 49-50)

⁵⁰ APEL, 2005, p. 166

⁵¹ “that which determines us, from given premisses, to draw one inference rather than another, is some habit of mind, whether it be constitutional or acquired. The habit is good or otherwise, according as it produce true conclusions form true premisses or not; and an inference is regarded as valid or not, without reference to the truth or falsity of its conclusions specially, but according as the habit which determines it is such as to produce true conclusions in geral or not. The particular habit of mind which governs this or that inference may be formulated in a proposition whose truth depends on the validity of the inference which the habit determines; and such a formula is called a guiding principle of inference”

A partir da sistematização destas questões por C. Morris, em seu escrito *Fundamentos de Semiótica* (1938), passa-se a distinguir três dimensões da linguagem: a sintaxe, que diz respeito à relação intralingüística dos signos entre si; a semântica, que se refere à relação dos signos com os fatos extralingüísticos; e a pragmática, que é a relação dos signos com o ser humano que a usa.

Essas três dimensões, segundo Morris, parecem ter sido, através da filosofia lingüística-analítica, encaminhadas a uma síntese. Mas antes de chegarmos a esta síntese, à qual trataremos através da pragmática transcendental de Apel, cabe aqui, fazermos uma análise mais detalhada de como a sintaxe, a semântica e, por fim, a pragmática, respondem a questão da relação entre linguagem e verdade. Para tanto, como Apel coloca, a melhor maneira de se efetuar tal análise é fazendo um acompanhamento do desenvolvimento da filosofia lingüístico-analítica desde o *Tractatus* de Wittgenstein, seguindo a lógica semântica de Carnap e Tarski até chegar à semiótica tridimensional de Morris.

Assim, trataremos de início da concepção de filosofia enquanto sintaxe lógica da linguagem. Tal concepção, como salienta Apel⁵² foi primeiramente formulada por Carnap, que ao constatar que a sintaxe gramatical do ponto de vista lógico é insuficiente, por permitir na linguagem comum a criação de formações lingüística sem sentido, cria um sistema de sintaxe lógica como complemento a sintaxe gramatical, através do qual tenta esclarecer as relações sintáticas entre os signos, tentando resolver com isso o problema da verificação em geral. Embora Carnap reconheça a necessidade de se considerar à dimensão semântica, na questão da verificação, enquanto essa remete a uma verificação empírica do sentido de proposições científicas por meio de fatos extralingüísticos, não se refere para ele, a um problema filosófico, mas científico, dado que no seu entender, a tarefa da filosofia resume-se ao esclarecimento das relações sintáticas entre os signos.

O problema para Apel, em tal consideração, é que ela está baseada numa operação puramente sintático-operacionista da linguagem, ou seja, puramente nominalista. Desse modo, se igualando ao problema da lógica matemática formalista em

⁵² Cf. APEL 2005, p. 168

relação ao problema da verificação da própria lógica, abstraindo ambas da questão do significado metalingüístico que está pressuposto em ambas, e equivale ao significado na linguagem cotidiana, pois o problema de um critério empírico de sentido acabou se mostrando como um problema de confirmação ou falsificação de teorias pelos cientistas empíricos, o que equivale a dizer que se mostrou ser um problema da aplicação e interpretação pragmática de teorias ou de sistemas lingüísticos⁵³.

O próprio aprofundamento da análise sintática feita pelo positivismo lógico, apontando para os limites da sintaxe lógica da linguagem, levou a uma consideração da análise lingüística enquanto semântica. Seguindo a leitura de Tarski, Carnap percebeu que em suas próprias considerações fez uso da dimensão semântica, concluindo que uma consideração puramente sintática não é capaz de esgotar o problema da linguagem.

Apel reconhece nessa passagem uma renovação e atualização dos problemas da lógica escolástica da linguagem, mas diferentemente desta, a semântica lógica não se utiliza de uma língua corrente, como linguagem universal da ciência, como fez a escolástica com o latim, mas sim de uma linguagem cálculo formalizada. A partir desta formalização a semântica pretende, fazendo uso de um conjunto operativo de regras de designação e de verificação extensional possível dos signos, verificar toda designação possível do mundo.

Nessa perspectiva, se dá uma variante da “revolução copernicana” de Kant, na qual não é mais a natureza que dita as regras ao intelecto, mas sim o intelecto à natureza, como Apel ressalta:

[...] deixamos de confiar na tese kantiana de uma legalidade universal que nos antecede e é constituída a priori em juízos sintéticos, e construímos, sim, de maneira consciente e arbitrária, o que deve valer como a priori dos significados judicativos possíveis: as regras a priori da semântica lógica. (APEL, 2005, p. 171)

Apel destaca dois resultados decorrentes disto: primeiro ficou claro que a lógica da linguagem não poderia decidir *a priori* sobre a verificação possível das proposições,

⁵³ Cf. APEL, 2000, p. 204

nem sobre seu sentido possível, pois, tanto o sentido como a verdade, são relativos à regra da forma e da designação e, como estas são introduzidas por nós convencionalmente, o sentido e a verdade evidenciam-se como relativos à linguagem convencional enquanto sistema sintático-semântico. Em segundo lugar, tudo que é fixado *a priori* em um sistema semântico, referente à regra de significação ou a verdade, são mais dependentes da metalinguagem que introduz suas regras do que de um sistema puramente sintático. Como a metalinguagem última, como colocado acima, é a linguagem corrente, é dela que depende a apreensão do significado, não podendo este, portanto, ser apreendido por meio de regras da sintaxe lógica e da semântica lógica.

Tudo que é possível de ser apreendido por nosso entendimento (o significado), enquanto significância, já está pressuposto e está desde o início articulado linguisticamente. Através de um intelecto puro, ou da análise lingüística sintático-semântica, não é possível chegar ao significado, sendo necessário um terceiro fator constitutivo do sentido da linguagem:

O terceiro fator que se procura não pertence de forma alguma a uma esfera relevante privada e apenas empírico-psicológica; na verdade, esse fator participa na constituição do assim chamado teor objetivo de significado da linguagem, que é intersubjetivo, no sentido de uma *langue* (De Saussure), e sem o qual também não haveria qualquer “informação” científica (APEL, 2005, p. 175).

Dessa forma chegamos à dimensão da pragmática dos signos, que ao esclarecer a relação dos signos com o ser humano que os utiliza, nos direciona para um novo modo de conceber o próprio sujeito do conhecimento e sua relação com o outro.

2.2 A QUESTÃO DO SUJEITO DA INTERPRETAÇÃO DOS SIGNOS NA SEMIÓTICA DO PRAGMATISMO

Embora não se discuta que o desenvolvimento da filosofia lingüístico-analítica tenha levado a necessidade de se tratar da dimensão pragmática, a discussão quanto a

seu lugar e importância dificilmente chegará a um consenso. Para os neopositivistas ela não passa de uma disciplina meramente empírica, na qual o próprio sujeito humano da ciência é reduzido a um objeto da ciência (cientificismo). Já na perspectiva da semiótica de Peirce e Morris, ela tem a mesma ou maior dignidade que a sintaxe e a semântica, sendo essas últimas consideradas como funções parciais da semiose em geral, enquanto a pragmática, e apenas ela, analisaria a função da semiose em seu todo. Para eles, apenas através da pragmática se alcançaria o sentido dos resultados da análise sintático-semântica de sistemas lingüísticos e científicos. Nessa perspectiva, apenas a pragmática dos signos é capaz de efetivar completamente a moderna lógica lingüístico-analítica da ciência.

A solução desse impasse para Apel está na questão se será correto ou não, reduzir a problemática do ser humano como sujeito da ciência a um tema das ciências empíricas e se esta problemática deverá ou não, estar no mesmo âmbito da sintaxe e semântica lógica enquanto um complemento dessas abstrações, considerando as condições de possibilidade e validade das ciências e de suas linguagens.

Embora Carnap já tenha empreendido a tentativa de desenvolver a pragmática como uma disciplina formalizável e axiomática-descritiva, tal tentativa não oferece uma resposta satisfatória à questão, já que nesse caso a pragmática tal qual a semântica construtiva que se ordena a uma semântica empírico descritiva e a sintaxe construtiva que se ordena a uma sintaxe descritiva, deveria também se ordenar a uma pragmática empírico-descritiva. Mas como Apel salienta, através da dimensão da pragmática dos signos ficou claro que tal ordenação já pressupõe uma condição, a saber:

[...] que os sujeitos da construção lingüística e da descrição lingüística possam chegar entre si a um acordo mútuo quanto à ordenação possível da linguagem construída e da linguagem descrita empiricamente (APEL, 2000, p. 208).

Sendo assim, esse acordo mútuo não pode ser considerado nem descrição empírica, nem construção formalizadora, mas antes ele é a condição de possibilidade que torna tanto uma como a outra possíveis. De acordo com isso também, evidencia-se que o *sujeito* da dimensão pragmática da função sínica não pode ser simplesmente

reduzido a um objeto da ciência, mas antes é a condição de possibilidade para a interpretação da realidade como algo.

Nesse caso apresenta-se um novo problema que ademais já está presente tanto em Kant como no Wittgenstein do *Tractatus*, nos quais o sujeito só pode ser tematizado enquanto submetido às categoria de observação das ciências naturais, não podendo, portanto, enquanto condição de possibilidade, ser objeto de pesquisa.

Pierce procurando desenvolver uma resposta não científicista, mas sim transcendental-hermenêutica a essa questão da tematização do sujeito da função sófica, alia o idealismo transcendental de Kant, ao idealismo objetivo de Schelling e Hegel, o qual oferecendo uma nova resposta à questão do sujeito da ciência diz que: “o sujeito não experiencia apenas o outro de si mesmo, mas também a si mesmo no outro e em uma tomada de consciência reflexiva” (APEL, 2000, p. 213). De acordo com isso, o *sujeito* não pode ser tomado simplesmente como um objeto, pois há agora uma identidade entre sujeito e objeto, na qual é unificada a experiência no sentido do compreender hermenêutico e a reflexão transcendental.⁵⁴

Depreende-se disto que não se pode atribuir a cognição simplesmente a dados sensórios, como quis o positivismo clássico, nem tão pouco a uma relação bivalente entre sujeito e objeto, ou entre teorias e fatos, como quis o positivismo lógico, embora logicamente, nenhum desses elementos possa faltar, dado que, estes, aliados a possibilidade de interpretação de algo como algo, que é mediatizado por meio dos signos (o essencial da cognição para Apel), constitui os três elementos básicos que possibilitam a função cognitiva.

Para Peirce, como destaca Apel⁵⁵, três coisas são decorrentes dessa relação trivalente dos signos: primeiro não pode haver cognição de algo como algo sem que haja uma mediatização sófica real com base em veículos sóficos materiais; em segundo lugar, sem um mundo real não pode haver qualquer função de representação do signo para a consciência e por fim, sem a interpretação por um intérprete real, não pode haver nenhuma representação de algo como algo por meio de um signo.

⁵⁴ Apel reporta-se aqui, para tais colocações aos *Collected Papers*, em especial aos parágrafos ed. Por C. Hartshorne e P. Wisse (I-VI) e A. Burks (VII-VIII). IN Apel 2000, p. 213

⁵⁵ Cf. Apel, 2000, p. 214

É esse terceiro elo da relação s gnica que constitui, para Pierce, a resposta à pergunta pelo sujeito da ciência, pois   através desta transformação semiótica do conceito de cognição que coloca um sujeito real do uso dos signos no lugar de uma consciência pura, substituindo a consciência objetual pela opinião formul vel como interpretação dos signos que, nas palavras de Apel: “exige a transcendência de toda subjetividade finita pelo processo de cognição como processo de interpretação” (APEL, 2000, p. 217). E ainda, ao postular o real como o já conhecido e aquilo que ainda há para conhecer, fica claro a impossibilidade de um conhecimento definitivo do real através de uma consciência finita.

Dessa forma, o sujeito da cognição passa a ser encontrado, para Pierce, na ideia de uma *comunidade isenta de limites definitivos*, que tem o potencial de um crescimento definitivo da cognição. Assim, a objetividade e necessidade dos juízos experienci veis científicos e individuais não são mais deduzidos de maneira transcendental como em Kant, mas sim “*in the long run*”, colocando no lugar do pressuposto kantiano da síntese transcendental da aperce   o um *postulado* que corresponde a uma convicção última, baseada na concordância da comunidade ilimitada de cientistas dada através de um processo de pesquisa realizado ao longo do tempo. Nessa perspectiva, também a distinção kantiana entre fen meno e coisa-em-si   substituída pela distinção entre o que é conhecido ao longo do tempo e o que de fato já foi conhecido.

Apesar desse viés realista na problemática da cognição apresentada por Pierce, não é o caso de uma redução naturalista sobre a questão do sujeito da cognição, como Apel destaca:

Mesmo que se postule uma comunidade real como sujeito, e mesmo que não se conceba a cognição exclusivamente como função consci ncial, mas sim como processo de interpretação real e histórico, a definição senso-crítica de realidade e verdade, assim como a fundação da validação necessária dos procedimentos conclusivos sint ticos do processo de pesquisa, não se sucede como uma remissão factual e empírica descritível da cognição na comunidade factual, mas sim em vista da convergência entre os processos conclusivos e interpretativo na comunidade ilimitada, a ser postulada de maneira normativa. (APEL, 2000, p. 218)

Assim, não é o caso de reduzir o sentido dos símbolos ao comportamento observável, já que este pode estar baseado em mal-entendidos, mas sim, do aclaramento normativo de sentido conforme a um entendimento mútuo (máxima pragmática), que ademais, responde à regras metafísicas visando à experiências experimentais possíveis.

Nesse ponto Pierce parece cair num círculo lógico, já que para se determinar o comportamento através do qual se poderia explicar o sentido de um pensamento, é preciso que de antemão já se tenha entendido o pensamento a ser explicado. Mas isso só ocorreria, como destaca Apel⁵⁶, se se considerasse o sentido enquanto sentido redutivo constituído no sujeito isolado, o qual seguindo a lógica da dedução entenderia a pressuposição da intelecção de sentido conforme a determinação das formas de comportamento, não ocorrendo o mesmo ao se considerar o sentido hermenêutico da máxima pragmática que se constitui histórico e socialmente, e parte da elucidação de sentido feita com auxílio de experimentos intelectuais com base na explicação de um sentido vago pré-entendido visando o acordo mútuo quanto ao sentido de conceitos.

2.3 SOBRE A TRANSFORMAÇÃO TRANSCENDENTAL-HERMENÊUTICA: CONTINUAÇÃO DA QUESTÃO DO SUJEITO DA INTERPRETAÇÃO DOS SIGNOS.

Aqui, indo além da semiótica peirceana, e aproximando-se de Apel, partimos para uma nova transformação da filosofia transcendental, efetuada por J. Royce. É a partir do esclarecimento da distinção entre as ciências naturais e as ciências humanas, efetuado pela filosofia da interpretação de Royce, que ademais só pode ser exatificada após a semiótica (conforme foi tratado no capítulo anterior), que nos aproximamos da resposta apeleana quanto ao sujeito da interpretação signíca.

Anteriormente à semiótica, o problema do conhecimento só pode ser refletido na dimensão da relação sujeito-objeto, a semiótica veio justamente a refletir que a relação sujeito-objeto (interpretação de mundo) da cognição aperceptiva está desde o início mediatizada pela relação sujeito-sujeito (interpretação lingüística) da cognição

⁵⁶ Cf. APEL, 2000, p. 223

interpretativa. Ao ignorar tal mediatização, toda epistemologia pré-semiótica só pode conceber o método próprio às ciências humanas, baseado no Compreender, como concorrente do método científico, baseado no Elucidar⁵⁷.

Mas através da interpretação transcendental-hermenêutica da semiótica efetuada por Royce, fica posto que o Compreender não é um concorrente do elucidar, mas antes um complemento à cognição científica dos fatos objetivos, dado que não é possível aos cientistas naturais substituir o acordo mútuo intersubjetivo pela observação e elucidação comportamental, porque nestes já está implícito o acordo mútuo. Assim o Compreender e o Elucidar passam a ser vistos, não mais como concorrentes, mas como partes necessárias da cognição mediatizada por signos de algo como algo.

Segundo Apel, é apenas a partir dessa transformação efetuada por Royce que se é capaz de conceber adequadamente a origem do pensamento hermenêutico, partindo-se do interesse vinculado ao acordo mútuo, o qual é complementar ao interesse cognitivo científico e, dessa forma, superar o solipsismo metódico da epistemologia tradicional. Conforme suas palavras:

Ao considerar a comunidade de comunicação como sujeito da cognição enquanto função mediatizada por signos, essa filosofia suplanta o solipsismo metódico da epistemologia tradicional, segundo a qual os outros e suas ações comunicativas podem ser pensadas tão somente como objeto de um sujeito cognoscente isolado (APEL2000, p. 230)

Embora Apel não negue o mérito da semiótica fundada por Pierce, não deixa de reconhecer um resquício de cientificismo em seu pensamento, quanto à problemática do acordo mútuo, e que posteriormente veio a ser superado por Royce. Embora a máxima pragmática não seja um método de redução no sentido da *science* eluditiva, de antemão, enquanto método pragmático, ela está referenciada à experiência experimental no sentido da *science*, pois de acordo com ela os símbolos só têm sentido se puderem ser

⁵⁷ Para a lógica científica neopositivista o Compreender é entendido como um método, mas a partir da nova hermenêutica fica demonstrado que o Compreender não é simplesmente um método, mas sim a própria maneira do ser-no-mundo peculiar ao homem que já é pressuposta na epistemologia.

esclarecidos através de experiências possíveis feitas por sujeitos cambiáveis, controladas pelo êxito e experimentos repetíveis.

Assim, como acusa Apel, embora Peirce não parta do pressuposto da consciência em geral kantiana, como sujeito da verdade objetiva, e passe a fundamentar a objetividade possível das ciências naturais no processo histórico de acordo mútuo na comunidade dos cientistas, se esse acordo mútuo não for perturbado acabará por produzir, com o tempo, o *consensus omnium*, o qual seria semioticamente equivalente à consciência transcendental em geral kantiana, garantindo-se através disto a objetividade⁵⁸.

Esse cientificismo que apesar de tudo, ainda encontramos em Peirce é superado por Royce que passa a considerar, em primeiro lugar, não mais o conhecimento de estados de coisas experimentalmente testáveis, mas, sim, a autocognição do ser humano que é mediatizada pelo Compreender recíproco em meio à comunidade de interpretação. Em meio a isso se dá uma reviravolta que passa da tematização da interpretação de signos à tematização da hermenêutica da inteligência de intenções de sentido. Deste modo, a questão da interpretação do signo, não se refere mais a integralização do sujeito enquanto signo como em Peirce, mas, antes, ao próprio ser humano enquanto sujeito de intenções de sentido, aliando-se assim, o terceiro elo da relação sêmica colocado por Peirce, referente a um intérprete real, ao processo da história do espírito e da cognição histórico-filológica.

É a partir dessa transformação pragmática de Kant em uma transformação neo-idealista de Hegel, efetuada por Royce, que se dá a aproximação entre a filosofia norte americana e a tradição hermenêutica filosófica alemã, principalmente no que se refere à concepção de mediatização da tradição colocada por H.-G. Gadamer.

Como Apel salienta⁵⁹, para Gadamer, a “verdade” hermenêutica não pode ser mensurada a partir dos parâmetros da objetividade científica, pois o sujeito do Compreender hermenêutico, ao contrário do sujeito da descrição e da elucidação científica, não está baseado na consciência em geral kantiana, mas no “ser-aí” histórico de Heidegger. É apenas através do descerramento de sentido, resultante da fusão dos

⁵⁸ Cf. Apel, 2000, p. 234

⁵⁹ Cf. Apel, 2000, p. 234

horizontes do presente e do passado na situação histórica efetuado pelo “ser-aí”, que se pode obter a verdade da interpretação. Nessa perspectiva, portanto, não se pode falar de uma aproximação progressiva e metódica ao ideal de objetividade conforme aos parâmetros científicos, como ainda é encontrado em Peirce.

Desta forma, fica claro que a hermenêutica não pode se submeter ao princípio regulador do aclaramento peirceano de sentido, pois essa relaciona o acordo mútuo quanto ao aclaramento de sentido, apenas à experiência experimental possível e reproduzível por sujeitos cambiáveis, caracterizando assim, nas palavras de Apel, “apenas um caso-limite metateórico (metacientífico) de uma hermenêutica do aclaramento de sentido em geral”⁶⁰.

Além disso, esse caso limite precisa estar sujeito à *lei fundamental da mediatização histórica da tradição*, que diz que todo aclaramento de sentido pressupõe um pré-entendimento no sentido da linguagem corrente, pois, como Apel coloca, a linguagem não é apenas um instrumento através da qual um parceiro individual da comunicação pode alcançar o objetivo de sua fala, mas antes uma corporificação de normas institucionalizadas da interação social e o resultado de um acordo mútuo que perdura à milênios. Assim, ela apresenta-se em seu todo como a instituição das instituições para uma comunidade de comunicação e indo além disso, enquanto forma de vida que se estabeleceu historicamente em uma comunidade, ela é a metainstituição de todas as instituições que foram estabelecidas de forma firme e dogmática. Desta forma, os indivíduos, longe de estarem entregues ao arbítrio de seus próprios pensamentos, têm de submeterem-se a linguagem como uma instância normativa obrigatória, sendo assim obrigados a um acordo mútuo intersubjetivo sobre as normas sociais, para que se possa manter a comunicação⁶¹.

Como essa obrigatoriedade só subsiste enquanto o sentido dos signos utilizados estiver referido à práxis e à experiência possível, fica confirmada a abordagem da semiótica pragmática, mas como a práxis e sua referência experimental, consideradas por Apel, não se restringem aos experimentos repetíveis, mas, como ele coloca, refere-se a uma interação única e arriscada que é a da mudança (ou confirmação) da situação social, é preciso expandir essa abordagem semiótica, e tal expansão é efetivada ao

⁶⁰ APEL, 2000, p. 223

⁶¹ Cf. Apel, 2000, p. 238

associar-se à ela a abordagem hermenêutica, por esta conceber a interpretação dos signos em sentido amplo como função da mediatização histórica da tradição. Para Apel só assim seria possível obter a verdade da interpretação. Nessa perspectiva como ele coloca:

De certo modo, todo aclaramento de sentido pragmático ou operacionista bem-sucedido é, ele mesmo, uma transição histórica que parte da mediatização histórica da tradição, feita pela comunidade interpretativa e atenta à interação, rumo à clareza dos conceitos relacionados à experiência experimental, que são indiferentes à história. (APEL, 2000, p. 240).

Desta forma, apenas através dessa transição para a referência prática, seria possível, provar a sensatez de conceitos abstratos tais como: liberdade, justiça, felicidade e dignidade humana entre outros.

Através das colocações feitas até aqui, fica comprovado que para Apel o sujeito da interpretação sónica integral é o sujeito histórico como supõem Heidegger e Gadamer⁶², e equivale, de acordo com a semiótica de Pierce, à comunidade interpretativa de uma comunidade interativa ilimitada. A partir da problemática levantada por Royce, tal comunidade, é ampliada por Apel no sentido de uma comunidade interpretativa interativa e histórica, que implicitamente pressupõe todo argumentante como uma instância ideal de controle. É a partir disso, que Apel vê como possível, o encontro de um princípio regulador do progresso ilimitado. Para ele, se considerarmos a realidade da *comunidade real de comunicação*, que remete a um argumentante em uma situação finita e está sujeita a todas as limitações que são impostas pela consciência humana e seus interesses, veremos que ela não corresponde

⁶² Tal comprovação tem sua justificativa no fato da pressuposição ideal do jogo de linguagem transcendental, (como foi dito em outra parte do nosso trabalho) possuir um duplo caráter: por um lado, ela já está postulada em cada argumento e por outro lado, ela precisa ser realizada na sociedade histórica dada. Decorre daí como Apel coloca que: “Do antagonismo entre os momentos normativo-ideal e material-factual em nossa pressuposição transcendental da comunidade de comunicação resulta, a meu ver, um traço dialético fundamental da filosofia da ciência, que surge no instante em que a comunidade de comunicação que compõe o sujeito transcendental da ciência, torna-se, ao mesmo tempo, objeto da ciência: no plano das ciências sociais em sentido lato. Pois aí se evidencia, de um lado, que o sujeito do consenso científico possível sobre a verdade não é uma ‘consciência em geral’ extramundana, mas sim a sociedade histórica e real; e contudo se evidencia também, de outro lado, que a sociedade real e histórica só pode ser entendida de maneira adequada se for considerada como sujeito virtual da ciência (inclusive das ciências sociais), e se sua realidade histórica for reconstruída, sempre de modo ao mesmo tempo empírico e normativo-crítico, em vista do ideal da comunidade de comunicação a ser concretizado na sociedade” (APEL, 2000, p. 255).

ao ideal da comunidade de interpretação ilimitada, resultando assim, desse contraste, o princípio regulativo do progresso prático e com o qual o progresso da interpretação deve se entrecruzar.

É importante ainda destacar que para se chegar a um acordo mútuo ilimitado é necessário que se eliminem todos os empecilhos a esse acordo, e tal eliminação é justamente o fim de todo acordo mútuo ilimitado. Para isso, enquanto a elucidação não se tornar um fim em si mesma, é legítima até mesmo a suspensão temporária do próprio acordo mútuo estabelecido com o *interpretandum* para se recorrer a Elucidações causais das ciências sociais empíricos-analíticas como complemento ideológico-crítico dos métodos hermenêuticos.

Assim, como o princípio regulador se realiza de maneira teórico-prática ao longo do tempo, fica claro que a filosofia não pode mais ser tomada como auto-suficiente, mas antes como uma mediatização entre a empiria hermenêutica e a práxis interativa. Mas, segundo Apel⁶³, mesmo que o objetivo da interpretação esteja, dessa forma, transposto para um futuro infinito, ainda é possível ou, conforme ele coloca, indispensável, erigir o princípio regulador de uma *verdade absoluta* do acordo mútuo, assim como é possível para a auto-consciência crítica validar, em oposição a si mesma, a comunidade ilimitada como consciência empírico-finita.

É através da efetivação dessa síntese entre as abordagens pragmática e transcendental hermenêutica, à qual não chegou a ser efetivada pela filosofia americana, que Apel pretende ter achado uma resposta definitiva à questão do sujeito da interpretação sóica, assim como a resposta a seu anseio de um fundamento último para filosofia teórica e prática, e também para ciência.

⁶³ Cf. APEL, 2000, p. 247

3. AS GARANTIAS TRANSCENDENTAIS PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA: SOBRE O CONCEITO TRANSCENDENTAL-HERMENÊUTICO DE LINGUAGEM

Seguindo as linhas de Apel rumo à uma nova conceituação do problema da fundamentação, é central destacarmos a questão da extensão filosófica da linguagem e a necessidade de conscientização de que o problema da linguagem hoje, refere-se diretamente ao problema de fundamentação da ciência e da própria filosofia, desse modo, um conceito filosófico de linguagem apresenta-se como um problema de primeira ordem quando se tratando da referida questão.

Ignorando-se a abordagem que propomos nesse trabalho, uma das primeiras questões que se apresentou nessa problemática, refere-se ao dilema existente entre uma função sígnica convencional da linguagem humana (conforme a semiótica de Peirce) e uma função sígnica extralingüística ou pré-lingüística, (conforme foi tratada no estruturalismo lingüístico de Saussure e na lógica da linguagem matemática de Carnap) na qual a linguagem é relegada ao âmbito das ciências empíricas particulares.

Embora algumas tentativas de uma tematização filosófica da linguagem, como a exemplo de Heidegger, tenham sido empreendidas visando evidenciar a parcialidade das tematizações efetuadas pelas ciências particulares, que viam na linguagem apenas uma função designativa e comunicativa, ainda não era o caso de um conceito filosófico de linguagem.

Isso porque tais tentativas, ao se empreenderem sobre a busca de palavras primordiais mítico-metafísicas ou em metáforas poéticas, ou seja, ao empreenderem-se sobre uma linguagem que é pré-conceitual, acabam promovendo um estranhamento entre a filosofia e a ciências que se ocupam da linguagem, não chegando assim, a um conceito filosófico de linguagem. Para Apel, apesar da filosofia ter que formar um conceito de linguagem independente das abstrações metódicas das ciências particulares, para que se venha a efetuar uma correta determinação do conceito de linguagem, é necessária a consideração dos resultados dessas ciências, por estas dominarem aspectos filosoficamente relevantes quanto a esta questão, especificamente, no que se refere ao uso das palavras.

Por outro lado, assim como a tematização do conceito de linguagem não pode ficar apenas no âmbito da filosofia, muito menos é o caso de confiá-lo apenas as ciências particulares, dado que o problema da linguagem, ao referir-se diretamente ao problema dos fundamentos da formação teórica e conceitual dos enunciados filosóficos, enquanto um problema de formulação sensata e intersubjetivamente válida da cognição em geral, reconduz tal questão à própria filosofia.

É seguindo esta linha de pensamento que Apel chega a dizer que a filosofia primeira refere-se, agora, a reflexão sobre o significado ou o sentido de manifestações lingüísticas e não mais a investigação da natureza ou da essência das coisas ou dos entes, conforme considerado pela ontologia, nem a reflexão sobre as noções ou conceitos da consciência ou razão, conforme tratou a epistemologia⁶⁴.

Assim, para a correta determinação de um conceito de linguagem Apel vê como necessário primeiramente, fugindo à ontologia, promover uma *destruição e reconstrução crítica da história da filosofia da linguagem*, na qual a linguagem aparece apenas como um instrumento que serve para designar e comunicar “as coisas”. Em segundo lugar, fugindo à epistemologia tradicional, é necessária uma *reconstrução crítica da ideia de filosofia transcendental*, passando-se a ler aí o conceito de razão no sentido de um conceito de linguagem, o que ademais virá a possibilitar a superação da tradicional distinção entre filosofia teórica e prática.

3.1 CONTRA O CONCEITO DE LINGUAGEM DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

O primeiro passo dado por Apel em sentido à reformulação do conceito de linguagem se dá em contraposição ao conceito de linguagem adotado pela tradição, por este estar baseado em dois paradigmas (cuja repercussão se faz sentir até hoje), que põem em lugar dos significados lingüísticos e de sua função cognitivamente relevante de abertura do mundo, algo que é independente da linguagem, deixando esta relegada à função puramente designativa.

⁶⁴ APEL, 2000, p. 378

O primeiro refere-se a Platão, embora não seja nosso objetivo nos deter mais profundamente sobre essa questão, sabemos em linhas gerais que em acordo com os pressupostos adotados no pensamento platônico a linguagem é reduzida à função puramente designativa pelo fato deste considerar que a apreensão dos significados é dada pelo vislumbamento das “ideias”, e como estas são entidades independentes da linguagem (extra- e supralinguísticas), o próprio consenso dialogal quanto ao significado seria substituído e dispensado por esse vislumbamento.

Nesse sentido, o pensamento não pode ser tomado como uma função da comunidade intersubjetiva, conforme defendemos aqui, mas antes há uma diferenciação entre pensamento e linguagem, na qual a linguagem aparece como algo secundário, um instrumento que serviria apenas para designar “aquilo” que é apreendido por meio das “ideias”.

O segundo refere-se à redução das “ideias” platônicas a “noções” intra-anímicas. Essa redução foi efetuada por Aristóteles após a passagem da ontologia para lógica e epistemologia realizada por Platão ao passar (sobrepular) da pergunta sobre a correção dos nomes para pergunta sobre a verdade do enunciado sobre algo. Apel reconhece nessa passagem a descoberta da intencionalidade objetiva do juízo embora os significados lingüísticos que lhe sirvam de mediação tenham permanecidos ignorados.

A apreensão do significado a partir disso, é dada em função das noções simples da alma, que diferentemente da grafia e dos sons, “são as mesmas em todas as pessoas, e dessa forma também são as coisas, das quais as noções são retratações” (*De interpr.* I, 16a1). Nesse sentido há uma identidade entre o intelecto e “aquilo” que é retratado por ele, conferindo-se assim um substrato para o princípio lógico de identidade.

Como todas as tentativas subseqüentes de extrair da linguagem um significado cognitivo mais profundo remetiam diretamente a esses dois paradigmas, tornou-se difícil descobrir as funções transcendentais-hermenêuticas da linguagem, conforme empreendido aqui por Apel, e não apenas no que se refere à linguagem como função mediatizadora dos signos, mas, como coloca Apel :

[...] também a respectiva função comunicativa intersubjetiva – e não à medida que ela possa ser reduzida à transmissão

lingüística de informação sobre estados de coisas, mas à medida que também seja, enquanto “acordo mútuo de sentido” um acordo mútuo sobre o sentido das palavras e sobre o sentido do ser das coisas mediatizada pelo significado das palavras. (APEL, 2000, p. 382),

O acobertamento dessa dimensão do *logos lingüístico* pelo conceito aristotélico de linguagem torna-se mais expresso ao se analisar a distinção das relações do discurso, conforme foi tratado inicialmente por Teofrasto⁶⁵. Essa distinção, que repercute até hoje, aponta para uma dupla relação do discurso, uma referente aos ouvintes e outra referente às coisas. Apel reconhece nesse ponto o surgimento da divisão entre poética e retórica de um lado e filosofia do outro, na qual as primeiras tratam da relação do discurso com os ouvintes, considerando apenas a qualidade do discurso quanto ao convencimento, ficando à filosofia, o tratamento da relação do discurso com as coisas, cabendo a ela a comprovação ou refutação do que é verdadeiro.

A finalidade dessa divisão está na tentativa de eliminação de qualquer anseio de verdade e de sentido vinculados à linguagem, enquanto acordo mútuo e intersubjetivo de sentido, (conforme buscado pelos retores e poetas), considerados como epistemologicamente irrelevantes, sendo por isso, deixados pela filosofia a cargo da poética e da retórica enquanto a função da designação objetiva e da verdade objetiva do discurso caberia apenas à filosofia enquanto onto-semântica.

Essa divisão clássica tem seu correspondente atual, na distinção entre a dimensão semântica e pragmática da moderna análise da linguagem. Mas enquanto em Teofrasto, como nos informa Apel, ainda havia uma pressuposição, mesmo que tácita, do pré-entendimento pragmático das coisas por meio das próprias coisas, na semântica construtiva moderna, tal pressuposição teve que ser superada. No entanto, foi justamente o desenvolvimento de tal tentativa que acabou por revelar as funções transcendentais-hermenêuticas da linguagem, pois foi a partir dessa tentativa que se evidenciou que na construção do *framework* onto-semântico já está implicado uma convenção, ou seja, já está implicado um acordo mútuo quanto ao sentido na comunidade de comunicação dos cientistas.

⁶⁵ Sobre isso, V. Amônio, in Aristotelis De Interpretatione Commentarius, (ed. Por Adolf Busse, Berlin 1887 p. 65, l.31-66, l.10).

Dessa forma, fica claro que a divisão entre poética/retórica e filosofia, ou entre semântica e pragmática não se sustenta, pois a dimensão pragmática só pode ser relegada à poética e retórica se estas forem consideradas como dispendo de competências filosóficas.

Assim, a dimensão pragmática, enquanto dimensão transcendental-hermenêutica do acordo mútuo e intersubjetivo quanto ao sentido, não é considerada aqui, separadamente da dimensão do pré-entendimento semântico, mas antes como formando com essa uma unidade dialética.

Idealmente, o pré-entendimento lingüístico do mundo deveria partir do acordo mútuo quanto ao sentido, como conquista de uma comunidade de comunicação; mas na realidade esse pré-entendimento já desde o início terá se externado, alienado e instituído a longo prazo (no sentido do “espírito objetivo”) nos sistemas sintáticos semânticos da língua natural (APEL, 2000, p. 384).

Essa dialética é expressa pelo fato de, por um lado, os sistemas lingüísticos objetivos serem dependentes de um meta-sistema pragmático da fala humana ou da comunicação, e por outro, esse meta-sistema precisar, ao mesmo tempo, ser mediatizado pela competência lingüística no sentido das línguas individuais.

Fica posto assim a completa diferenciação entre os pressupostos do conceito de linguagem propostos aqui, em relação ao conceito ocidental de linguagem do tipo *common sense* aristotélico. Enquanto esse último, parte da pressuposição de uma evidência cognitiva pré-lingüística e da ideia do solipsismo metódico, tomando assim a linguagem, enquanto função designativa e comunicativa, como secundária em relação à cognição, o conceito de linguagem, que consideramos em sua função transcendental-hermenêutica, quebrando com esses pressupostos e superando-os, parte da consideração da linguagem como pressuposto último da cognição.

Essa superação se dá a partir do questionamento do pressuposto de uma evidência cognitiva pré-lingüística, como a exemplo de Descartes, para o qual o pensamento através da reflexão pode projetar-se para fora das amarras da linguagem e da tradição; e do solipsismo metódico, como a exemplo de Locke, que foi o principal

formulador dessa ideia, ao considerar que havendo apenas línguas particulares, a possibilidade de fundamentação da filosofia e das ciências deveria se reportar a “possibilidade de uma exatificação metódico-solipsista dos significados das palavras por meio de uma redução definidora a noções simples”⁶⁶. Nesse sentido o que se questiona aqui é: como pode um indivíduo assegurar que os outros vinculem às palavras os mesmos significados imediatos ou noções intramentais que ele?

Uma tentativa de solução a essa questão foi no início do séc. XX empreendida pela lógica matemático-simbólica, ao associar a ideia de linguagem nominalista-empirista à ideia da *mathesis universalis* (reportando-se a Leibniz). Nessa perspectiva as palavras não são tomadas como designações solipsistas de noções privadas, mas como “papeletes de cálculo” (Leibniz) de uma linguagem de cálculo intersubjetiva a priori, desse modo, é a consistência sintático-semântica do sistema lingüístico intersubjetivo que vem a eliminar todas as incertezas da ciência e da filosofia.

Mas o desenvolvimento dessa abordagem, apesar de parecer resolver a questão do solipsismo, acabou mostrando-se inconsistente, como ficou claro, sobretudo a partir do *Tractatus logico-philosophicus*, pois se por um lado, fica resolvida a questão da comunicação de teores particulares de significado e conseqüentemente do solipsismo metódico, ao se tomar como ponto de partida uma forma lógica da linguagem universal subjacente à superfície da linguagem corrente, que possibilitaria aos usuários da linguagem a confrontação com o mesmo mundo linguisticamente descritível, garantindo a validação objetiva de enunciados experienciais; por outro lado, ficou claro a partir do resultado paradoxal do próprio *Tractatus*, que não se pode aceitar que tal estrutura universal seja compatível com a fala e a comunicação humana, desde que ficou reconhecido a partir daí a impossibilidade de um diálogo sobre a linguagem que garanta a priori, e por meio de uma estrutura imutável, a formulação intersubjetivamente unívoca de mensagens sobre estados de coisas,.

Isso porque a comunicação se resumiria a um processo de codificação particular, transmissão técnica e decodificação particular de estados de coisas, e como a interpretação conteudística da mensagem é um assunto “particular”, não pode ser referido à construção e função da linguagem.

⁶⁶ APEL, 2000 p. 387

Embora tal perspectiva represente um progresso na questão da tematização da linguagem, que passa a ser entendida não mais como atos cognitivos isolados, mas como *um sistema dotado de uma forma acústica e semântica*, ainda não se pode reconhecer aí um entendimento adequado dessa questão, pelo fato desse sistema ainda não está mediatizado com a fala humana como acordo mútuo e como acordo consigo mesmo, ou seja, o pensamento ainda não é visto como função da linguagem e consequentemente da comunicação, mas ainda como função de uma consciência considerada ainda de maneira solipsista.

Além dessa, outras tentativas para solução dessa questão foram empreendidas, como foi o caso da semântica lógica e ainda no âmbito científico, do behaviorismo; mas, na perspectiva de Apel até que se considere a linguagem corrente natural, como portadora de auto-reflexividade e sendo sua própria metalinguagem, considerando-se assim a relação específica entre sistema lingüístico, uso da linguagem, experiências linguisticamente condicionadas e práxis vital, não será possível chegar a uma solução definitiva quanto a problemática da linguagem natural⁶⁷.

Assim, ao se tomar o uso comunicativo da linguagem simplesmente como pura transmissão de informações factuais, na qual a intelecção de sentido permanece intocada, assim como tomá-lo como uma simples atualização de sistema lingüístico que não chega a interferir na estrutura semântica desse mesmo sistema, ignora-se algo crucial para correta interpretação dessa questão, que vem a ser o fato de que essas duas considerações comumente tomadas em separado correspondem na realidade a duas faces de uma mesma reflexividade da razão humana, que se compõe tanto do acordo mútuo sempre renovado quanto ao sentido dos objetos experienciais, assim como do acordo mútuo quanto ao sentido dos sinais lingüísticos já no nível das palavras.

De acordo com Apel:

A razão humana – diferentemente do instinto dos animais – não está como que alojada em um mundo circundante de sinais, mas tem que trabalhar, com a ajuda da linguagem, em uma interpretação de mundo e, com a ajuda da interpretação do

⁶⁷ Cf. APEL, 2005, p. 390

mundo alcançada, trabalhar na construção de um sistema semântico de linguagem. (APEL 2000, p. 391)

Como podemos notar através dessa passagem, no processo de cognição está incluído tanto o aspecto semântico como o pragmático, e embora se parta inicialmente de uma interpretação de mundo para posteriormente construir um sistema semântico, essa interpretação já pressupõe, desde o início, o uso da linguagem.

Desta forma, Apel encontra a solução para a questão de um conceito adequado de linguagem ao combinar a ideia lógico-matemática de linguagem com a concepção behaviorista do uso da linguagem, combinação esta que vem a por fim ao solipsismo metódico da filosofia moderna da linguagem

3.2 SOBRE O JOGO DE LINGUAGEM TRANSCENDENTAL

Partindo de uma análise do desenvolvimento do empirismo lógico contra a metafísica do atomismo lógico em favor de um princípio de convencionalidade da semântica construtiva, e chegando conseqüentemente ao Wittgenstein da fase tardia, Apel acredita encontrar as condições para superação do solipsismo metódico da tradição filosófica.

Foi através dos desdobramentos do próprio *Tractatus*, efetuado pelo empirismo lógico, que se chegou ao reconhecimento da necessidade de convenções na construção dos *sematical frameworks* e de suas proposições de base. Decorrendo daí a superação da ideia de um sistema sintático-semântico como linguagem universal da ciência e da ideia de proposições elementares independentes dos contextos teóricos.

De acordo com isso, como coloca Apel, já se poderia depreender a necessidade da consideração da dimensão pragmática transcendental da comunicação intersubjetiva como pressuposto último da lógica científica, mas como tal consideração equivaleria por em questão o próprio programa de uma ciência unificada objetivista, foi necessário que se restringissem à pressuposição que ao menos os cientistas entre os seres humanos,

deveriam ser tomados como co-sujeitos do acordo mútuo lingüístico, e não apenas como objetos da descrição e elucidação em “linguagem-coisa”.

Mas mesmo assim, já se estava bem próximo de um reconhecimento da necessidade de se associar ao método construtivo-semântico o método empírico-hermenêutico, quebrando assim com a ideia de ciência unificada e com a esperança de encontrar uma fundamentação através da linguagem artificial (Leibniz).

Essa recusa do reconhecimento da problemática do acordo mútuo, mesmo após se chegar a esse ponto, decorre principalmente do pressuposto do solipsismo metódico que continua subjacente à semântica construtiva e também ao fato de entenderem a convenção que deve anteceder toda interlocução racional, como um fator absolutamente irracional, como se correspondesse à “decisão discricionária”, o que equivaleria a dizer que o limite da racionalidade estaria no plano lógico e para além dele só haveria o irracional. Mas embora não se possa contestar que realmente as convenções precedem todas as operações intelectuais e cognitivas, conforme coloca o neopositivismo, a questão central dessa consideração está no modo como se concebe a convenção.

De acordo com Apel, esse conceito limitado de racionalidade só poderia ser confirmado, se fosse possível, ao menos em princípio *um único indivíduo, uma única só vez, seguir uma regra*, mas aí restaria à questão de onde viriam o sentido e a validação dessa convenções.

Assim, é justamente a partir da consideração wittgensteiniana da impossibilidade do seguimento de uma regra por um único indivíduo, ou seja, da impossibilidade de uma linguagem particular, que Apel, embora usando, como ele próprio coloca, Wittgenstein contra Wittgenstein, encontra um contraponto ao irracionalismo do convecionalismo.

Segundo suas palavras:

Por não haver, de acordo com Wittgenstein, nenhuma garantia metafísica objetiva ou subjetiva para o sentido dos signos, ou

mesmo para validação de regras, o “jogo de linguagem” precisa gozar de um status transcendental, como horizonte de todos os critérios de sentido e validação. (APEL, 2000, p. 279)

Desta forma, se não há garantias metafísicas, isso significa que tanto o sentido como a validação de nossa cognição depende do acordo entre “nós”, e para Apel, tal acordo só é possível se ele estiver vinculado à regras que não podem ser fixadas só por convenções, mas antes, que venham a possibilitar essas convenções. E como essas meta-regras, que são a condição para que as regras convencionais possam ser estabelecidas, não podem pertencer a um determinado jogo de linguagem ou a uma determinada forma de vida, para Apel elas só podem ser derivadas do jogo de linguagem transcendental da comunidade ilimitada de comunicação. No sentido de Wittgenstein, se trataria, para Apel, de um jogo de linguagem semi-transcendental⁶⁸, ou seja, um jogo de linguagem que seria condição de possibilidade para o acordo de determinado jogo, dentro de determinada forma de vida, nesse caso só nos restaria o relativismo, ao contrário do que ocorre com o jogo de linguagem transcendental que se coloca como condição de possibilidade não apenas de um acordo restrito, mas de um acordo geral entre todos os seres humanos, e que corresponderia ao jogo de linguagem da filosofia (ainda irrealizado), o qual estaria capacitado para a participação em todos os jogos de linguagem. Isso porque, como Apel destaca⁶⁹, mesmo anteriormente as condições de vida, é pressuposto, em todos os seres humanos, uma *competência lingüística* comum, no mesmo sentido que Chomsky fala de competência comunicativa, para Chomsky “as características gerais da estrutura gramatical são comuns a todas as línguas e refletem determinadas propriedades da mente”⁷⁰. É nesse sentido que pensamos o “transcendentalismo” de Apel para além, ou aquém, do forte transcendentalismo atribuído a ele, a nosso ver, Apel com sua noção de transcendental, apenas tenta nos conscientizar dessas propriedades, que sendo comum à todos os seres humanos, é capaz de nos proporcionar uma base segura para um acordo geral. É importante salientarmos, conjuntamente com ele, que o próprio jogo de linguagem transcendental defendido aqui, tem, como ele destaca, “seu ponto de partida genético

⁶⁸ Cf. APEL, 2000, p. 288

⁶⁹ APEL, 2000, p. 290-291

⁷⁰ sobre isso v. *Cartesian linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*. Edited by James McGilvray. 2 ed. New Zealand: Cybereditions, 2002.

nos fatos fundamentais da vida do seres humanos como espécie”⁷¹ E aqui voltamos a “dialética” presente no pensamento de Apel, tratada na parte inicial do nosso trabalho, referente a questão da relação entre teoria da ciência e hermenêutica⁷².

Assim, Apel não apenas se apóia nas considerações de Wittgenstein para provar a insustentabilidade da ideia do solipsismo metódico, mas deduz disso também, a necessidade de reconhecimento de pressupostos transcendentais intrínsecos à linguagem, que servirá de garantia à sua ideia de fundamentação. É praticamente desnecessário salientar o quanto tal posição vai contra o pretendido por Wittgenstein, como o próprio Apel salienta, se faz necessário pensar Wittgenstein contra Wittgenstein para ir além dele, e isso é feito ao se tirar de seu pensamento implicações que lhe passaram como que despercebidas.

Para chegar a tal conclusão, como vimos, Apel vai além da ampliação pragmática de horizontes efetuada pelo Wittgenstein das Investigações Filosóficas, que - apesar de se revelar como necessária face à consideração unilateral da filosofia ocidental da linguagem, ao substituir o modelo designativo da linguagem por uma exigência de descrição das múltiplas funções e regras do uso da linguagem entendida de maneira estritamente empirista-behaviorista - não se apresenta como suficiente para a implicação da impossibilidade de uma linguagem particular, ou seja, da impossibilidade do cumprimento particular de uma regra, por ainda está vinculada ao pressuposto da separação tradicional cartesiana-kantiana entre sujeito e objeto. De acordo com Apel, a vinculação a tal paradigma torna insustentável, a defesa da impossibilidade de uma linguagem particular, impossibilidade ademais, necessária, como nos mostra Apel, para o estabelecimento da própria ideia de jogo de linguagem conforme defendida por Wittgenstein.

⁷¹ APEL, 2000 p. 290

⁷² É através da consideração dessa dimensão dialética associada a força hermenêutica presente no pensamento de Apel, e por vezes, tão pouco considerada, que defendemos um cuidado ao se atribuir um “transcendentalismo forte” presente no pensamento do mesmo: “Se essa dialética, realmente abstrata já vem fundar em princípio a exigência de um jogo de linguagem transcendental em todos os jogos de linguagem, então essa exigência pode se concretizar se tivermos em vista a forma específica de participação em jogos de linguagem, que reside na compreensão especializada (‘hermenêutica’) de uma forma de vida estranha. Essa intelecção não poderia começar como a confrontação de dois sistemas de regras incomensuráveis e totalmente fechados um ao outro, não obstante ela iniciarse historicamente, via de regra, com o choque e a fascinação decorrentes do encontro com o que é estranho – e mesmo com o estranhamento, real ou artificial, sofrido pela própria tradição. O ‘compreender hermenêutico’, portanto – ao contrário do ‘compreender pragmático’, segundo a denominação de Dilthey, que não ultrapassa o contexto de uma ‘esfera comum’ da vida – começa com a confrontação [Auseinandersetzung] de dois horizontes, que ao mesmo tempo já pressupõe como condição de possibilidade uma unidade transcendental da interpretação” (APEL, 2000, p. 291)

Isso porque, segundo Apel, pensar a ideia wittigensteniana a partir de uma consideração com bases empírico-analítica ou em acordo com o behaviorismo metódico, aos quais permanece velado o status transcendental dos jogos de linguagem, decorreria nos mesmo paradoxos existentes na redução usual do empirismo lógico, da pragmática dos signos a um objeto das ciências empíricas analíticas⁷³, conforme expomos à cima. Como Apel destaca:

Como dados destinados somente à observação e à descrição, os jogos de linguagem – assim como ocorre com todos os demais dados observáveis na ciência empírico analítica – já iriam pressupor um jogo de linguagem em cujo contexto ele pudessem ser identificados e descritos como dados objetivos. E caso esse jogo de linguagem mencionado por último devesse ser descrito, então também ele iria pressupor de novo um outro jogo de linguagem não dado, e assim por diante *ad infinitum* (Apel, 2000, p. 280)

Deste modo, da associação de jogo linguagem, conforme pensado por Wittgenstein, à transformação do paradigma tradicional para o paradigma da intersubjetividade apeliano, decorre uma conscientização do status transcendental do jogo de linguagem, do qual poderíamos extrair uma base segura para defesa de uma fundamentação última, em contraposição ao relativismo defendido na concepção de jogo de linguagem na perspectiva de Wittgenstein, relativismo, ademais, impossível de ser superado, se tal ideia permanece associada a o pressuposto do solipsismo metódico.

Mas como colocamos acima, só através dessa mudança da concepção do jogo de linguagem, colocando-o para além do pressuposto da separação tradicional cartesiana-kantiana entre sujeito e objeto, poderíamos efetivamente falar da impossibilidade de uma linguagem particular tão importante para Apel, pois é justamente a partir de tal impossibilidade que ele estabelece como necessário o postulamento de um jogo de linguagem ideal, como instância de controle do cumprimento de regras em geral.

Esse jogo de linguagem ideal que ademais pertencente a uma comunidade ideal de comunicação, vem a ser, para Apel, o jogo de linguagem transcendental, que em sua

⁷³ Cf. Apel 2000, p. 280.

visão, representa o pressuposto último da filosofia lingüístico-analítica e da crítica à metafísica, além de constituir a base da sua ideia de fundamentação.

4. FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA VERSUS FALIBILISMO

Para Apel, tanto o discurso de uma fundamentação filosófica última baseada na infalibilidade, assim como o princípio do falibilismo da ciência moderna, estão baseados numa falácia psicologista, na qual a dimensão pragmática é relegada à psicologia empírica. A questão central na discussão com o falibilismo centra-se na confirmação, ou não, da tese de que todo nosso conhecimento no final das contas possa realmente ser remetido a hipóteses falsificáveis, ao ponto de não podermos pressupor nada como *a priori*, como querem os defensores do princípio do falibilismo sem limites⁷⁴.

Contra isso, o primeiro argumento levantado por Apel, refere-se à refutação do princípio do falibilismo sem limites, conforme foi expresso pelo Wittgenstein tardio e na obra inicial de Peirce, o qual, para ele, pode ser expresso da seguinte maneira:

Toda dúvida concreta, que serve para por em questão uma teoria científica, deve ela mesma pressupor evidências paradigmáticas – isto é, evidências que fazem parte do jogo de linguagem que possibilita seu funcionamento. Por isso – esta primeira consequência – uma dúvida universal ou princípio sem limites do falibilismo não pode ter um sentido relevante. Ele é apenas um *paper doubt* (APEL, 1983, p. 311).

Apel não considera que isso seja suficiente para refutar definitivamente o falibilismo, pois mesmo se fundamentando a acusação de que não é possível *in concreto* por em dúvida tudo que se considere evidente⁷⁵, partindo do pressuposto wittgensteiniano dos jogos de linguagens referirem sempre a apenas uma determinada forma de vida, é possível ao falibilismo, utilizando-se disso, instituir uma dúvida metodológica virtualmente universal, ao defender que a evidência epistêmica

⁷⁴ Uma parte substancial do nosso trabalho se centrará na discussão entre Apel e o racionalismo crítico, acerca da impossibilidade de fundamentação defendida por este, em especial a questão do trilema levantada por Hans Albert. O conceito de fundamentação última é introduzido por Apel como alternativa a isso. Essa discussão ademais, é herdeira da discussão que se deu entre Popper e Adorno no congresso da *Sociedade de Sociologia Alemã* de 1961 em Tübingen, e reflete, portanto, escolas que defendem tipos de razão distintas: Adorno- razão dialética, e Popper – razão analítica

⁷⁵ E aqui também poderíamos pensar nas certezas do “mundo da vida” conforme foi tratado por Habermas.

indubitável deve ser considerada como relativa a determinados jogos de linguagem, e enquanto tal, pode em princípio, ser transcendidos por meio de uma reflexão crítica. Ele nos alerta, portanto, que qualquer esclarecimento epistemológico que queira se proteger tanto do dogmatismo como contra o *paper doubt*, deve reconhecer tanto a dependência necessária de qualquer dúvida concreta às pressuposições paradigmáticas fáticas, como a possibilidade de dúvida virtualmente universal de todas as evidências fáticas⁷⁶.

Em acordo com isso, não seria sensato concluir que o princípio do falibilismo ilimitado ultrapassa *a priori* qualquer tentativa de fundamentação última, antes de investigar o real papel dessas pressuposições de evidências que estão contidas no próprio princípio do falibilismo sem limites, sem as quais, aliás, ele não poderia ser compreendido.

Colocando a questão dessa maneira, já nos encontramos tratando-a a partir da estratégia argumentativa de Apel, a qual está baseada na aplicação do método crítico a si mesmo, na tentativa de provar que algum tipo de fundamentação já está pressuposto no próprio princípio do falibilismo e, conseqüentemente, provar a impossibilidade da substituição do princípio de fundamentação última pelo princípio do criticismo.

Nesse intuito, um dos primeiros passos de Apel consiste em efetuar uma reconstrução crítica do Trilema de Münchhausen, conforme foi expresso por Hans Albert em seu Tratado da Razão Crítica⁷⁷.

4.1 O TRILEMA DE MÜNCHHAUSEN: ACERCA DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA FUDAMENTAÇÃO ÚLTIMA

Para Apel, Albert a princípio, parece reconhecer, seguindo as linhas de Aristóteles e Descartes, que o problema da fundamentação não pode ser tratado como uma matéria de lógica formal. De acordo com Apel, Albert não entenderia o princípio de razão suficiente Leibniziano como o princípio mais fundamental do pensamento,

⁷⁶ Cf. APEL, 1983 p. 311.

⁷⁷ Sobre essa questão, que consistiu na radicalização das dúvidas céticas quanto à impossibilidade de fundamentações filosóficas, Habermas afirma que coube sobretudo a Apel “o mérito de haver desobstruído a dimensão entrementes soterrada da fundamentação não-dedutiva das normas éticas básicas” (HABERMAS, 2003 p. 102) frente as objeções do trilema de Münchhausen.

como comumente foi entendido nos livros de lógica mais antigos, mas antes, ele entenderia como um “princípio metodológico”⁷⁸. No entanto, a partir do seu tratado, já seguindo as linhas de Popper e Carnap, Albert começa a orientar-se pelo ponto de vista da lógica moderna. A partir disso, Albert acredita poder explicar as aporias dos postulados racionalista das fundações filosóficas, partindo do pressuposto que estas sejam apenas dedutivas, decorrendo disso sua ideia do trilema, ou seja, a ideias que qualquer tentativa de fundamentação nos leva à: a) um regresso ao infinito, dado a necessidade de sempre se voltar atrás na busca por fundamento, o que na prática é impossível, desse modo não constitui nenhuma base segura; b) um círculo lógico na dedução, por ser necessário retomar, no processo de fundamentação, enunciados anteriores carentes de fundamentos, alternativa que por sua vez também não pode proporcionar nenhuma base segura; c) uma interrupção do procedimento em um determinado ponto. Das três alternativas, apenas a terceira seria passível de realização, mas como Albert salienta, isso decorreria numa suspensão arbitrária do processo de fundamentação.⁷⁹

A controvérsia entre Apel e Albert se dará justamente sobre esse terceiro ponto do trilema, e sobretudo, sobre modo como esses dois autores consideram a questão da evidência. Enquanto para Albert, o apelo à evidência não passa de algo análogo à “uma suspensão do princípio causal através da introdução de uma causa *sui*”⁸⁰, constituindo para ele, portanto, simplesmente um “dogma”, para Apel ela apresenta-se como algo necessário à argumentação filosófica.

Para Albert o costume de falar-se em “auto-evidência”, “de autofundamentação” e “fundação no conhecimento imediato” em relação aos enunciados nos quais é interrompido o processo de fundamentação, por se considerar o ponto arquimédico do conhecimento, seria análogo à suspensão do princípio de causalidade através da introdução de uma *causa sui*. Em sua opinião:

Se uma convicção ou enunciado que não pode ser fundamentado por si só, mas que atua na fundamentação de todos os outros, e que é colocado como seguro, embora em

⁷⁸ Cf. APEL, 1991 p. 254

⁷⁹ Cf. ALBERT, 1976 p. 26-27

⁸⁰ ALBERT, 1976 p.17

princípio se possa por em dúvida tudo – e até ele mesmo – então seria uma afirmação cuja verdade é certa e por isso não carece de fundamentação, ou seja, um dogma: a fundamentação mediante o recurso a um dogma. (Albert, 1976 p. 27)

Desse modo, na opinião de Albert, a procura pelo ponto arquimédico do conhecimento, que ademais é fruto da metodologia clássica do conhecimento, decorre em dogmatismo, sendo necessário, caso não se queira satisfazer com a dogmatização de qualquer enunciado, se perguntar pela possibilidade de outras vias metodológicas que possam evitar a situação que conduz à origem do trilema. Para ele, o próprio postulado metódico da metodologia clássica carrega em si a possibilidade de se colocar em dúvida o já alcançado ponto arquimédico e, dessa forma, a base de todo procedimento. Nesse sentido, como coloca Albert, a referência ao caráter de revelação de determinados juízos, perde toda importância frente ao caráter decisionista da questão, que em última instância seria resolvida pela decisão daquele que reconhece certos juízos determinados e conjecturais como revelações.⁸¹ De acordo com isso, tal reconhecimento não passaria de uma apreciação, de um julgamento que classificaria os juízos referindo-os à um contexto mais amplo, estando desse modo, portanto, anulada a sua função como pressuposto último. Os próprios postulados da metodologia clássica, que foram considerados como necessários, estariam sujeitos, em última instância, a nossa livre decisão, nesse caso, a decisão por estratégias conservadoras, que só pode extrair suas certezas, na medida em que imuniza suas convicções através da dogmatização contra qualquer crítica. É nesse sentido, que fica posto como impossível livrar do caráter de arbitrariedade a interrupção do procedimento em um determinado ponto, o que ademais, como vimos, constituiria a única via para uma fundamentação última, dentre as alternativas apresentadas pelo trilema de Albert.

Mas, contra isso, Apel salienta, que o trilema proposto só se sustentaria se, submetendo o próprio racionalismo crítico à sua ideia de reconstrução, fique claro que nenhum dos argumentos levantados por este, contra a ideia de evidência postulada pelo racionalismo clássico, remeta à terceira alternativa do trilema⁸². Nas palavras do próprio Apel:

⁸¹ Cf. ALBERT, 1976 p. 47

⁸² Cf. APEL, 1991 p. 255

Now, whatever Albert's intention may have been, a critical reconstruction of his argument against classical rationalism must, in my opinion, make the following clear: no argument against the evidence postulate of classical rationalism is directly connected with the third alternative of the trilemma as derived by formal logical means⁸³. (APEL, 1991 p. 255)

Para Apel, só seria justificado relacionar a aporia das fundamentações filosóficas ao terceiro ponto do trilema, se fosse possível provar que a evidência construída dentro de um postulado é completamente sem significado, como defende Albert, ou seja, que ela realmente decorreria em uma substituição da pesquisa pela verdade por uma decisão arbitrária.

Mas dado a impossibilidade disto (forma lógica), Apel considera que poderíamos entender o trilema, ademais, como uma explicação da problemática dos axiomas conforme foi tratado por Aristóteles, o qual explicitou pela primeira vez a problemática da fundamentação e substituiu a demonstração impossível pela demonstração por refutação, ou seja, pela demonstração que há princípios que não podem ser negados, porque mesmo para negá-los precisaríamos pressupô-los, apenas dessa maneira poderíamos demonstrar princípios que de outra forma são indemonstráveis.⁸⁴

Desde que não se pode demonstrar apenas por meio da forma lógica a inutilidade do postulado da evidência, porque mesmo para própria demonstração da inutilidade de evidência é necessário pressupor, paradoxalmente, que esta não remeta a uma decisão arbitrária, como ademais, foi demonstrado por Peirce contra o argumento cartesiano que

⁸³ “Agora, qualquer que tenha sido a intenção de Albert, uma reconstrução crítica de seu argumento contra o racionalismo clássico, deve, em minha opinião, deixar claro o seguinte: nenhum argumento contrário a evidência postulada pelo racionalismo clássico, está diretamente ligada à terceira alternativa do trilema enquanto derivado por maneira lógico formal”

⁸⁴ Sobre isso v. Metafísica, D 3, 1005 b – 4 1006 a 11-26: “Mas pode-se demonstrar por refutação também a impossibilidade disto, desde que o adversário diga algo; e se não diz nada, é ridículo procurar dizer algo a alguém que não tem nada a dizer, na medida em que não tem discurso algum, pois tal homem, enquanto tal, é por isso semelhante a uma planta. E digo que demonstrar e demonstrar por refutação diferem, pois aquele que fizesse uma demonstração reivindicaria visivelmente o que estava em questão no início, enquanto se um outro fosse responsável por uma reivindicação desse gênero, haveria refutação e não demonstração. Ora, o ponto de partida em todos os casos desse gênero não consiste em exigir que se diga algo que não é, mas que pelo menos se signifique algo, para si e para um outro; pois isso é necessário a partir do momento que se diz algo. Pois para que não signifique, seria necessário não haver discurso, nem dirigido a si, nem dirigido a outro. E se alguém aceita significar, haverá demonstração, daí por diante haverá algo determinado. Mas o responsável não é aquele que demonstra, mas aquele que se defende, pois destruindo o discurso, ele mantém um discurso”

se pode duvidar de tudo⁸⁵. De acordo com ele, uma dúvida de significado já precederia de convicções que são tomadas como certas e tomadas como modelo daquilo que se duvida, não podendo portanto, duvidar de tudo sem que tal dúvida equivalesse a um *paper doubt* sem conteúdo.

We cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy. These prejudices are not to be dispelled by a maxim, for they are things which it does not occur to us can be questioned. Hence this initial scepticism will be a mere self-deception, and not real doubt; and no one who follows the Cartesian method will ever be satisfied until he has formally recovered all those beliefs which in form he has given up. (PEIRCE, 1868. p. 4-5)⁸⁶

Similarmente, um argumento contra a ideias de uma dúvida acerca de tudo, é também encontrada em Wittgenstein em *On Certainty*, seção 115, que diz: “Anyone who wanted to doubt everything would not get even as far as doubting. The game of doubt itself presupposes certainty.”⁸⁷” Disso decorre como salienta Apel que a dúvida como o próprio criticismo no sentido de Popper e Albert, só poderiam ser explicáveis enquanto um jogo de linguagem expressivo apenas se em princípio pressupor uma certeza indubitável. Cada jogo de linguagem em funcionamento, pressupõe que os parceiros da comunicação partam de fatos tomados como certo, a partir dos quais emitem seus juízos. Segue-se disso, como destaca Apel:

...that argumentation in everyday life and science must have recourse to evidence that is presupposed in the appropriate language game. Thus, “appeal to evidence” cannot, at least in

⁸⁵ Sobre isso V. APEL, 1991 p. 263

⁸⁶ não podemos começar com a completa dúvida. Devemos começar com todos os preconceitos que nós realmente temos quando entramos no estudo da filosofia. Esses preconceitos não estão a ser dissipada por uma máxima, pois são coisas que não nos ocorre pode ser questionada. Assim, este cepticismo inicial será um mero auto-engano, e não dúvida real e não aquele que segue o método Cratesian jamais será satisfeito até que tenha recuperado formalmente todas aquelas crenças que em forma ele desistiu. (É nesse sentido que Habermas também fala das certezas inquestionáveis do mundo da vida).

⁸⁷ “Qualquer pessoa que quisesse duvidar de tudo não conseguiria nem sequer duvidar. O jogo da dúvida por si mesmo pressupõe certeza”. (Cf. APEL 1991, p. 264)

this sense, be equated with “appeal a dogma” or “appeal to an arbitrary decision,” since criticism itself – as meaningful criticism in the framework of language game – must be justified, at least virtually; that is, it too must in principle be based in evidence (APEL, 1991 p. 264)⁸⁸.

Tendo em conta o que foi exposto até aqui, podemos compreender bem a diferença de posição entre Hans Albert e Apel no que concerne à questão da fundamentação. Albert apesar de atribuir uma certa relevância à dimensão pragmática, ao defender a impossibilidade de neutralidade da teoria da ciência, quando se tratando de seus problemas metodológicos,⁸⁹ continua a considerar que a evidência só pode ser dada, em última instância, por uma consciência particular, que, nesse caso, como o próprio Apel concorda, não seria suficiente para decidir a verdade das proposições, seguindo-se disso, portanto, que não haveria possibilidade de fundamentações filosóficas em geral. Nesse sentido, o apelo à evidência não passando, na opinião de Albert, de um dogma, propõe então que desistamos de qualquer tentativa de fundamentação filosófica e decidamos por seguir um método que não respeite qualquer conhecimento como certo e isento de criticismo. Um método que baseando-se no princípio do falibilismo, deixaria à realidade a tarefa de determinar se nossas construções teóricas têm ou não êxito, cabendo ao discurso crítico dos cientistas decidir pela validade intersubjetiva à qual, no final das contas, decorreria de uma decisão não racionalmente justificável, que envolveria uma decisão moral, como o próprio Albert conclui na sessão 12 do seu tratado.

No entanto, para Apel uma tal decisão entre o princípio de razão suficiente e o princípio do exame crítico, implicando ou não na decisão entre alternativas, concerne, em última análise, às condições de validade do conhecimento científico, e no sentido proposto por Apel, à necessidade de uma extensão filosófica da linguagem em sentido à

⁸⁸ ...a argumentação na vida cotidiana e na ciência precisa ter meios para a evidência que é pressuposta no jogo de linguagem apropriado. Assim, o “apelo à evidência” não pode, pelo menos nesse sentido, ser equiparada com o “apelo a um dogma” ou o “apelo a uma decisão arbitrária”, já que o criticismo por si mesmo – enquanto criticismo significativo na estrutura de um jogo de linguagem – deve ser justificado, pelo menos virtualmente; isto é, ele também deve em princípio ser baseado na “evidência”.

⁸⁹ Cf. ALBERT, 1976 p. 55ss

uma pragmática transcendental, através da qual podemos refletir acerca das condições de validade do conhecimento intersubjetivamente válido.⁹⁰

Como conciliar pontos de vista tão opostos? Simplesmente não se conciliam. Albert e Apel partem de pressupostos diferenciados, chegando a conclusões diferenciadas. Enquanto Albert parte de uma orientação sintática e semântica, desconsiderando a dimensão pragmática, os problemas que surgem em acordo com sua perspectiva são problemas que para Apel, partindo de uma orientação pragmática, que para ele englobaria tanto a dimensão sintática quanto semântica, podem ser recolocados em um plano de resolução que não poderia ser pensado da perspectiva albertiana. Nesse sentido a discussão centra-se no final das contas, na diferença paradigmática desses autores. No que concerne à pragmática transcendental frente à argumentação crítica, explica Manfredo:

A alternativa apresentada pela pragmática transcendental é substituir a derivação pela reflexão (explicitação, tematização do explícito): trata-se de, pela mediação da reflexão crítica sobre a estrutura e os limites da dúvida sensata, buscar algo que, em princípio, não pode ser alcançada pela argumentação crítica, porque é sua condição necessária, que portanto, não pode ser negado sem que a própria dúvida se destrua a si mesma (Manfredo 1993, p. 71).

É importante ter em vista que a “evidência”, pressuposta por Apel, não está nos moldes da evidência considerada por Albert, que ainda partiria de um tipo de evidência baseada na relação sujeito-objeto que é abandonada por Apel. Para Apel, a teoria tradicional do conhecimento não se pode mostrar como evidência epistêmica, esta apenas seria possível a partir de uma transposição de uma consciência individual para a validade intersubjetiva de declarações linguisticamente mediadas.

Nesse ponto, haveria um acordo entre Apel e os popperianos, ambos defendem a ideia que a verdade de uma proposição não pode ser dada a partir de convicções de evidência pertencentes à uma consciência particular. A questão é que, enquanto os popperianos, entre eles Albert, mesmo considerando a relevância epistemológica da

⁹⁰ Conforme detalharemos um pouco mais à frente, no subcapítulo dedicado aos pressupostos da pragmática transcendental.

pragmática, continuam presos ao paradigma vigente baseado na subjetividade do sujeito, reduzindo essa questão ao âmbito puramente sintático e semântico, e de acordo com isso, concluindo pela impossibilidade de um fundamento seguro para nosso conhecimento; para Apel isso significará um ponto de partida para uma transformação do próprio paradigma do conhecimento, decorrendo em uma teoria da verdade sob os moldes da intersubjetividade⁹¹, na qual o sujeito não se apresenta mais como uma consciência particular, mas sim enquanto um coletivo, a saber, a comunidade de comunicação⁹², a qual poderia possibilitar o fundamento recusado pelos popperianos.

4.2 SUBJETIVISMO VERSUS INTERSUBJETIVISMO

Assim, já diretamente no âmbito da pragmática, Apel fazendo uma análise do termo ‘pragmática dos signos’ de Morris, (o qual apesar de ser considerado por Carnap não foi devidamente tratado por ele) empreende uma ampliação da crítica cognitiva em uma terceira dimensão da verdade, ao considerar a questão do significado de proposições pré-científicas da linguagem cotidiana e, também, o fato que os conceitos fundamentais e axiomas das ciências e da análise lingüística pressupõem significados da linguagem cotidiana.

Carnap, ao considerar a pragmática dos signos uma disciplina empírica pertencente apenas à lingüística empírico-descritiva, descartando-a da análise lingüística lógica, acaba justamente por abstrair dos significados fundamentais da linguagem cotidiana e do problema da metalinguagem enquanto um problema de princípio, distanciando-se assim, da ampliação da crítica cognitiva empreendida por Apel. Decorre disso que:

⁹¹ Conforme foi tratado no capítulo sobre os pressupostos da pragmática transcendental.

⁹² Para Apel, o sujeito da interpretação sîgnica integral é o sujeito histórico como supõem Heidegger e Gadamer, e equivale, de acordo com a semiótica de Peirce, à comunidade interpretativa de uma comunidade interativa ilimitada, à qual, a partir da problemática levantada por Royce, é ampliada por Apel no sentido de uma comunidade interpretativa interativa e histórica, que implicitamente pressupõe todo argumentante como uma instância ideal de controle, possibilitando assim o encontro de um princípio regulador do progresso possível ilimitado, pois ao considerarmos a realidade da *comunidade real de comunicação*, que remete a um argumentante em uma situação finita e está sujeita a todas as limitações que são impostas pela consciência humana e seus interesses, veremos que ela não corresponde ao ideal da comunidade de interpretação ilimitada, resultando assim, desse contraste, o princípio regulativo do progresso prático e com o qual o progresso da interpretação deve se entrecruzar. (Apel 2000 p. 240ss)

A própria análise lingüística, afinal, manter-se-ia ingênua em vista de seu próprio sentido, mesmo ao ser observado justamente de um ponto de vista próprio à crítica da linguagem (Apel, 2005, p. 177).

Deste modo, Apel considera que o empirismo lógico, ao reduzir a problemática da mediação lingüística da validade intersubjetiva das proposições à lógica da ciência (sintática-semântica), não compreende corretamente o problema. E acredita que apesar de Albert compartilhar de sua opinião - dado que em sua discussão do caráter do método crítico ele rejeita a redução da teoria da ciência e considera a relevância epistemológica da pragmática, chegando à conclusão que seu criticismo da teoria clássica do conhecimento deve ser tratado sob a rubrica da pragmática, ele não chega a uma compreensão correta da relevância da dimensão pragmática, pois, seguindo as linhas de Popper e sua escola, considera que a validade intersubjetiva dos resultados científico estaria reduzida ao discurso crítico dos cientistas, e desse modo, sujeita em última instância ao princípio do falibilismo.

Para Apel, mesmo que o racionalismo crítico pense que o fundamento da ciência se dá através da *formação teórica criativa*, ou seja, na figura dos próprios cientistas, e não nos dados empíricos e na lógica, como viam os empiristas lógicos, ainda assim, mantém em comum com o empirista lógico o velho pressuposto da separação entre sujeito e o objeto do conhecimento. Nesse sentido, como salienta Apel,⁹³ faltou tanto a um como ao outro, perceberem que nas ciências sociais como nas ciências humanas o próprio objeto seja em princípio um sujeito virtual da ciência, nesse sentido o objeto não é “uma coisa outra”, mas sim um co-sujeito do cientista, que deve lhe interessar não simplesmente como tema de observação, de descrição e elucidação, mas também e antes de tudo, como parceiro na comunicação e além disso, como tema da compreensão de interações de sentido.

Faltou a Albert e aos demais popperianos, justamente perceber as conseqüências disso para a teoria da verdade (conforme expomos em parte anterior desse trabalho). Faltou-lhes, em outras palavras, uma tomada (transcendental) de consciência através da qual, pudesse se livrar dos últimos resquícios do solipsismo metódico, ainda presentes em sua forma de argumentação, impossibilitando-o do *reconhecimento da vinculação*

⁹³ Cf. APEL, 2000, p. 305

do pensamento à linguagem, que efetua a passagem do plano da subjetividade para o da intersubjetividade, passagem que pode, na opinião de Apel, garantir uma nova forma de autofundamentação para a filosofia, diferente daquele tipo de fundamentação dedutiva que corretamente foi rejeitado por Popper e seus seguidores.

Para Apel, se Popper⁹⁴ e seus seguidores tivessem percebido isso, saberiam que, apesar de estar certos quanto à impossibilidade de uma autofundamentação dedutiva de sua própria posição (o racionalismo crítico), disso não decorreria que a escolha entre sua posição e o obscurantismo equivaleria simplesmente a uma decisão “moral e irracional” ou a um “ato de fé”, e que somente a escolha irracional do indivíduo seria capaz de conferir à sua posição, uma precedência de princípio perante a posição obscurantista.

Nesse ponto, Apel concorda que a ciência não pode intervir na esfera de decisão de um indivíduo, quanto ao que seria melhor: ser ou não ser, razão ou desrazão; pois, realmente não é possível impedir por meio de argumentos racionais que o cético existencial se suicide ou que um obscurantista negue pra si mesmo as regras de uma discussão racional⁹⁵. Em sua opinião Peirce tinha certamente razão ao defender que o funcionamento das regras lógicas de uma comunidade de cientistas pressupõe de fato um engajamento ético dos seus participantes. Todavia, para Apel, não decorre disso que a decisão em favor do racionalismo crítico, conforme pensou Popper, seja uma “decisão irracional”, pois nas palavras de Apel:

Não é apenas a ideia que o funcionamento das regras do jogo do racionalismo crítico já pressupõe uma decisão do indivíduo, que vale; vale também o inverso: a decisão ética face uma alternativa, a fim de que seja inteligível como tal, já pressupõe as regras de uma comunidade de comunicação, conceitualizada no racionalismo crítico. Caso fosse diferente, caso uma decisão

⁹⁴ Como salienta Manfredo: mesmo considerando-se que Popper está na raiz da reviravolta pragmática, ele permanece, sobretudo, orientando-se a partir de uma perspectiva puramente sintático-semântica, faltando-lhe, portanto, a ideia de linguagem como interação, a partir do que, poderia repensar, em uma perspectiva pragmática, a concepção de teoria científica, efetivando assim, a passagem do paradigma sujeito-objeto, ao qual sua teoria permanece presa, para o paradigma propriamente pragmático sujeito-sujeito. (cf. MANFREDO 1993, p. 48)

⁹⁵ Sobre isso como bem explica Manfredo: “...se a decisão fosse um ato pré-linguístico enquanto tal, que, então, não precisasse pressupor regras intersubjetivas de jogo, então ela não poderia ser introduzida por Popper numa discussão reflexiva sobre a possibilidade de decisão. Na medida em que é introduzida numa discussão, a decisão é pressuposta como ato de razão, que se pode confirmar ou não na decisão. Portanto, numa palavra, também os atos de razão, enquanto atos portadores de sentido, são atos que seguem regras, que, se não faticamente, pelo menos em princípio pressupõe a possibilidade de um julgamento público no quadro de um jogo de linguagem” (MANFREDO 2001, p. 264)

como tal fosse um ato pré-linguístico, que não pressupõe ele mesmo, regras intersubjetivas do jogo da compreensão, ela não poderia ser introduzida por Popper em uma discussão reflexiva das possibilidades de decisão. (APEL, 2000, p. 372)

Apel ainda salienta, no que concerne a essa questão, que a própria decisão do obscurantista ou do cético existencial , pressupõe tal comunidade, por mais que eles se recusem a reconhecer. Pois a rigor, eles só poderia se livrar de tal pressuposição através do suicídio, e embora na opinião de Apel uma tal decisão irracional deva ser considerada, por constituir de fato, uma possibilidade de desligamento do jogo de linguagem argumentativo, tal fato só constituiria relevância quando se tratando de responder à questão da *efetivação prática* da razão. No entanto no que concerne a resposta sobre a questão do fundamento da validação do princípio de razão, seria suficiente a consideração do jogo de linguagem transcendental⁹⁶.

⁹⁶ Sobre isso também nos informa Manfredo que em um trabalho mais recente, Apel, retomando essa problemática, intenciona mostrar que a tentativa de extrapolar o princípio do falibilismo ao todo do conhecimento, acaba incorrendo em paradoxo, e mesmo esse podendo ser aplicado à todas as hipóteses empíricas , acabaria por se destruir, ao incorrer em contradição performativa, quando aplicado as proposições filosóficas. Conclui Manfredo: “Com isso, Apel insiste na diferença essencial entre as proposições das ciências empíricas-analíticas e as proposições filosóficas. O falibilismo é critério das ciências; no campo da filosofia o critério é o da auto-contradição performativa, que deve ser evitada. Com esse critério, é possível mostrar que os pressupostos da argumentação são proposições que se fundamentam a si mesmos com fundamentação última por meio de uma reflexão. (MANFREDO, 2001, p. 264)

5 O DESACORDO NO INTERIOR DA ÉTICA DO DISCURSO ACERCA DA POSSIBILIDADE DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA: APEL VERSUS HABERMAS

A ética do discurso é um projeto comum à Apel e Habermas, ambos defendem a ideia de um programa de fundamentação da ética e do conhecimento, derivado de pressupostos da comunicação. Desse modo, o que foi exposto acima, no capítulo sobre os pressupostos da pragmática transcendental apeliana, concernente ao abandono da consciência particular cartesiana-kantiana em prol de uma intersubjetividade baseada em pressupostos comunicacionais, será compartilhado por Habermas, ou seja, o tão falado abandono do “solipsismo metódico” (Apel), ou abandono do “pensamento monológico” (Habermas).

Habermas chega as mesmas conclusões de Apel, trabalhado da mesma forma que ele, com as aporias do paradigma da subjetividade, usando-as como prova da necessidade de mudança para o paradigma da intersubjetividade. Aos percorrermos as linhas de seu artigo, “Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – razão comunicativa VS. Razão centrada no sujeito”⁹⁷ vemos Habermas se utilizar dessa estratégia argumentativa, e assim como Apel, repercorrer os caminhos perpassados pela filosofia do sujeito (solipsismo metódico).

Para Habermas, embora Foucault tenha diagnosticado corretamente as aporias da filosofia da consciência, ao considerar que essa, mesmo se dando conta da consciência finita do sujeito cognoscente, continua a lhe atribuir tarefas que exigem forças infinitas, ele contudo, não conseguiu através da sua teoria do poder, mostrar uma saída para essas aporias, se fazendo portanto necessário, para tal fim, a retomada do caminho do discurso filosófico da modernidade até seu ponto de partida. Assim, ele identifica já em Hegel e Marx, assim como em Heidegger e Derrida, o germe da mudança de paradigma que parte do conhecimento acerca dos objetos para o paradigma do entendimento entre sujeitos, embora saliente que os primeiros não efetuaram tal mudança e Heidegger e Derrida tentando ignorar a metafísica da subjetividade continuaram, contudo, presos à intenção da filosofia primeira, do mesmo modo, também Foucault, ao segui-los na

⁹⁷ Cf. HABERMAS, 2002 p. 411ss.

negação abstrata do sujeito auto-referencial declarando que “o homem não existe”. Para Habermas, tais direcionamentos representam o sintoma de esgotamento do paradigma da consciência e a necessidade de passagem para o paradigma do entendimento recíproco⁹⁸, através do qual podemos abandonar a atitude objetivante de observador frente às entidades do mundo, na qual o sujeito dirige-se a si mesmo como a uma dessas entidades, substituindo-a pela relação intersubjetiva entre indivíduos que se reconhecem mutuamente por serem sociabilizados por meio da comunicação. Até aqui, como podemos notar, encontramos Habermas e Apel em completo acordo. Mas, nesse ponto, Habermas dialogando com Austin e o estruturalismo genético de Piaget, diz que no paradigma do entendimento recíproco proposto por ele, é de fundamental importância a consideração da atitude performativa dos participantes da interação, que coordena seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo, assim como também, a análise intuitiva da consciência de si, que no paradigma tradicional, competia à filosofia transcendental, deve agora adaptar-se ao círculo das ciências reconstrutivas, marcando com isso uma diferenciação do pensamento de Apel, sobretudo no que concerne à questão da possibilidade de uma fundamentação última. Desse modo salienta Habermas:

A primeira pessoa, dobrada sobre si mesma em atitude performativa a partir do ângulo de visão da segunda, pode reconstruir seus atos realizados irrefletidamente [...] e desde a perspectiva dos participantes de discursos e interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem-sucedidas ou distorcidas. (HABERMAS, 2002 p. 415)

Através dessas tentativas de reconstrução, que não estão mais destinadas a um reino inteligível para além dos fenômenos, mas sim ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado segundo manifestações que são geradas segundo regras, Habermas anula a tradicional separação ontológica entre o empírico e o transcendental, que como vimos acima, é efetuada por Apel em um sentido semelhante.

Mas, o que mais nos interessa nessas comparações, é salientar como os caminhos percorridos por Apel e os caminhos percorridos por Habermas, embora os

⁹⁸ Cf. HABERMAS 2002, p. 413

leve a conclusões semelhantes, denuncia também, uma certa diferença entre esses dois pensadores no que tange à questão da fundamentação. Enquanto encontramos Apel, em diálogo mais direto com Wittgenstein, recorrer ao conceito de *Jogo de linguagem transcendental*, ao esvaziar do pensamento desse os resquícios de subjetivismo ali ainda encontrados, chegando assim à uma base transcendental⁹⁹ para o acordo entre os participantes da comunidade de comunicação e deduzindo daí, como vimos, a garantia para ideia de uma fundamentação última. Vemos de forma semelhante, Habermas recorrer ao *princípio da universalização* para garantia de tal acordo e fundamentação da ética do discurso. A questão é que para Habermas, tal fundamentação não pode constituir uma fundamentação última, como defende Apel. No entanto, ao nosso ver, aquilo que Habermas traz como um “acréscimo”, um “reforço” (que explicitaremos no subcapítulo 5.2), ao que faltaria na posição apeliana, reforço com o qual, ademais, vem conjuntamente as justificativas para impossibilidade de uma fundamentação última, não deixa, por outro modo, de já estar presente em meio à pragmática conforme proposta por Apel.

Procuraremos encontrar através dessa controvérsia, uma chave para entendermos se essas diferenças, que levam Habermas à rejeição de uma fundamentação última, não podem em verdade, resultarem em mais semelhanças entre os referidos autores. Tendo em vista, para isso os contornos diferenciados entre eles, que é medido pela diferença de força dada ao status do *transcendental*. É comum vermos atribuído a Apel um transcendentalismo forte, frente a uma posição mais moderada adotada pelo próprio Habermas, que acaba por rejeitar seu estatuto de “quase transcendental”, para defender a ideia da inserção da ética do discurso no círculo das ciências reconstrutivas. É nosso propósito nesse último capítulo, avaliar essa diferença, que a partir do modo que entendemos a posição apeliana, é atenuada, se estivermos atentos as nuances dada por Apel ao status do *transcendental* conforme defendido por ele em associação a dialética e hermenêutica, tão fortemente presente em seu pensamento e, por vezes, quase que ignoradas em nome desse “forte transcendentalismo”.

⁹⁹ Como veremos no capítulo seguinte que será dedicado aos desacordos dentro da ética do discurso – Apel e Habermas – para Habermas o argumento transcendental-pragmático de Apel, apresenta-se como um argumento fraco, que em sua opinião não seria suficiente para responder as resistências dos céticos morais.

5.1 AS JUSTIFICATIVAS DE HABERMAS CONTRA A IDEIA DE FUNDAMENTAÇÃO ÚTIMA

A filosofia, ao longo de sua história, foi identificada a certos fatores que perderam, hoje, sua consistência. Habermas, no seu artigo “A filosofia como guardadora de lugar e como intérprete”, tenta definir o papel da filosofia perante a sociedade, colocando-se, desde o início, contra a ideia de uma fundamentação última da filosofia. Para tanto, utiliza-se da crítica aos “mestre pensadores”¹⁰⁰. Por essa expressão, Habermas entende a categoria de pensadores que fundam falsos paradigmas (fundacionalistas) baseados em antecipações egológicas de “verdades” que acabam por fundar “visões de mundo” que tentam dar conta da cultura em seu todo.

Habermas aponta Kant como sendo o iniciador do novo modo de fundamentação da filosofia moderna, sendo, portanto, também incluído na categoria desses mestre pensadores. Se antes de Kant (e Descartes, a bem da verdade) a filosofia se orientava pelo método da autoridade, que tinha por base as explicações religiosas e metafísicas enquanto unidade totalizante que serviam como critério de validade, com Kant (e depois de Descartes) a filosofia passa a se orientar pelo método apriorístico que se põe como uma forma de saber infalível; além disso, atribui à filosofia o papel de indicadora de lugar, ao considerá-la capaz de um conhecimento antes do conhecimento. O problema central trazido por esse papel indicador colocado por Kant, como destaca Habermas, está na redefinição do papel da filosofia que, sob essa perspectiva, passa a exercer funções de dominação.

Além disso, ao modificar o conceito de razão, efetuando a separação do conhecimento teórico, das faculdades da razão prática e do poder de julgar, deixando assim de entendê-lo conforme a tradição metafísica enquanto algo uno e substancial, acaba por colocar a filosofia como um juiz supremo perante a cultura em seu todo, já que nessa perspectiva a filosofia, como denunciou Max Weber, passa a demarcar os limites das esferas axiológicas culturais da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica da arte. E é, sobretudo, por esses dois papéis atribuído à filosofia que a vocação do filósofo torna-se duvidosa.

¹⁰⁰ Do mesmo modo, o projeto de transformação da filosofia de Apel, tem como objetivo “um posicionamento para além das ‘visões de mundo’ perspectivistas, próprias aos ‘grandes pensadores’ ” (APEL, 2005 p. 15)

Seguindo a crítica de R. Rorty, Habermas destaca que esse poder conferido à filosofia cai por terra sem a certificação transcendental filosófica dos fundamentos do conhecimento. Se renunciarmos à ideia de que o filósofo possa conhecer algo sobre o conhecimento que ninguém mais poderia igualmente conhecer, isso significa que não devemos mais partir da suposição de que sua voz possa ter a pretensão de ser ouvida pelos demais participante do diálogo como a primeira e a última a ser escutada¹⁰¹. A questão que se apresenta para Habermas a partir dessas considerações é se, como Rorty coloca, a filosofia deve, juntamente com o abandono desses dois papéis, também abandonar sua pretensão de razão e, consequentemente, sua tarefa de guardião da racionalidade.

Embora Habermas concorde com Rorty quanto ao abandono desses dois papéis, não concordará que, a partir disso, a filosofia deva também abandonar sua pretensão de razão, o que implicaria em abandonar o projeto da modernidade como um todo¹⁰². Nesse ponto, poderíamos destacar um mérito trazido pela teoria da modernidade delineada por Kant, e que servirá de base para toda teoria habermasiana de uma ética do discurso, que consiste, justamente a partir da divisão da razão, no abandono da racionalidade substancial das interpretações do mundo da tradição religiosa e metafísica, colocando, em seu lugar, uma racionalidade procedural¹⁰³, à qual nossas concepções justificadas tomam sua pretensão de validade.

Isso significa que a racionalidade não se reportará mais a uma verdade objetiva, à qual nossas proposições têm que corresponder; a partir daí, para uma proposição ser considerada válida ela terá, de agora em diante, de atender os requisitos racionais da argumentação e da contra-argumentação. Habermas, mesmo negando uma fundamentação puramente transcendental do tipo kantiana (embora ainda fazendo certo uso dela), desdobrará essa questão a um ponto que culminará numa “comunidade de falantes” à qual ainda podemos atribuir uma autoridade epistêmica e assim salvaguardar

¹⁰¹ Cf. Habermas, 2003, p. 19

¹⁰² Podemos encontrar uma rica discussão sobre em tema na obra “As razões do Iluminismo” na qual S. P. Rouanet, trata tanto da defesa de Habermas em prol de uma continuidade do projeto da modernidade, assim como das colocações de Adorno contra isso. Rouanet, em meio a essa discordância, se posiciona contra a ideia de uma ruptura com o projeto da modernidade, afirmando que “todas as tendências ‘pós-modernas’ podem ser encontradas de modo pleno ou embrionário na própria modernidade” (ROUANET, 1999 p. 22)

¹⁰³ Para essa acepção da racionalidade como projeto inacabado e auto-transcendente historicamente, com a possibilidade do uso público da razão para a construção da intersubjetividade e de utilização constante da “razão crítica”, cf. Kant, Resposta à Pergunta: o que é o Esclarecimento?

uma pretensão de razão, que ainda garantem funções à filosofia, embora funções bem mais modestas que as que lhe foram atribuídas pela tradição.

Tal desdobramento partirá da crítica de Hegel ao fundamentalismo kantiano, que substitui o método transcendental pelo método dialético. Em seguida, Habermas utilizar-se-á da autocrítica a essas duas posições, efetivada por seus sucessores, com o objetivo de mostrar que os dois métodos – o transcendental e o dialético – apesar do seu déficit de fundamentação, não se deixam anular por essas críticas, pois elas, ao mesmo tempo que os renegam, paradoxalmente se servem deles. O segundo passo de Habermas consistirá no exame da crítica pragmatista e hermenêutica a Kant e Hegel, através das quais é rompido o paradigma da filosofia moderna da consciência, passando-se ao plano da intersubjetividade, a partir do qual alguns filósofos concluirão por um abandono da pretensão de razão. Por fim, a conclusão da tese habermasiana, contra essas posições e por um “modelo” de filosofia que ainda conserve sua pretensão de razão. A reivindicação de uma nova racionalidade, em Habermas, em vista de uma “razão comunicativa”, implica uma reorientação da filosofia do sujeito em direção à uma filosofia da intersubjetividade, já não mais centrada na consciência.

A crítica de Hegel a Kant consiste na acusação de que seus conceitos puros do entendimento, por terem sido simplesmente encontrados e colhidos historicamente na tábua das formas do juízo, não constituem nenhuma prova da necessidade das condições *a priori* da possibilidade da experiência, não podendo, portanto servir de fundamentação. É a partir dessa constatação e tentando corrigir essa falta de fundamentação, que Hegel na Fenomenologia constitui seu modo de fundamentação dialético. Este consiste numa consideração genética que reconstrói a sequência das figuras da consciência, através da qual se originam estruturas cada vez mais complexas que tornam o saber independente. No entanto, como destaca Rorty, isso não constitui ainda nenhuma prova da necessidade desse modelo evolutivo, ou seja, da necessidade imanente com que pretensamente uma figura da consciência surge da outra. Assim, ao não conseguir tal prova através da Fenomenologia, Hegel tenta alcançá-la na forma de uma lógica:

O Hegel da “Lógica” atribui à filosofia a tarefa de trazer ao conceito, de maneira enciclopédica, os conteúdos desdobrados nas ciências. Ao mesmo tempo, Hegel torna explícita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão... Isso mais uma vez confere à filosofia em face da

cultura como um todo um papel de relevância atual e universal-histórica. É assim que Hegel e mais ainda seus discípulos atraem para si a suspeita que dá ensejo à formação da imagem do mestre-pensador (Habermas 2003, p. 21).

Mas, como Habermas destaca, essa crítica metafilosófica aos mestres-pensadores é um produto tardio, pois ela já havia sido praticada pela autocrítica dos sucessores de Kant e Hegel. Do lado kantiano, pela posição analítica de Strawson; a construtivista de Lorenzen e a criticista de Popper; e, pelo lado hegeliano, pela crítica materialista de Lukács, pelo praticismo de Karl Korsch ou Hans Freyer e pelo negativismo de Adorno. O objetivo dessas críticas é mostrar que no equipamento categorial kantiano ou no modelo evolutivo da formação do espírito hegeliano, não há nada de necessário, não podendo nem um nem outro servirem como uma fundamentação última. Mas, como Habermas acusa, tais críticas não se sustentam pelos seguintes motivos: 1) a recepção analítica de Kant, mesmo desembaraçando-se da pretensão de uma fundamentação última, continua a manter uma pretensão universalista, ainda que no sentido de um procedimento de teste, que consiste numa reformulação da fundamentação transcendental, no sentido de mostrar que numa nova alternativa está pressuposto partes da hipótese (conceitos e regras) que se pretende negar. Ou seja, não se procura provar a validade objetiva de tais conceitos, mas apenas a impossibilidade de rejeitá-los; 2) a posição construtivista, tentando compensar o déficit de fundamentação da recepção analítica, admite, de antemão, um caráter convencional na organização básica de nossa experiência. Nesse sentido os fundamentos são antes postos, do que desvendados; 3) a posição criticista, mesmo parecendo romper com a ideia de uma fundamentação transcendental, ao defender que qualquer tentativa de fundamentação conduz a um trilema Münchhausen, ainda faz uso, como acusa Lenk, do modo de fundamentação kantiano, ao se servir de seus pressupostos; 4) a crítica materialista, ao tirar da natureza a pretensão de fundamentação dialética, limita-se ao mundo feito pelos homens; 5) o negativismo de Adorno, ao transformar a razão instrumental em totalidade social, faz uso do conhecimento transcendental e dialético.

Esses motivos vêm significar justamente que, tanto o modo de fundamentação transcendental como o modo dialético não podem ser abolidos sem autocontradição. Daí Habermas concluir não pelo abandono desses métodos, mas por um uso moderado e de forma complementar deles (ao invés da comum confrontação), que podem ser úteis ao

aclaramento dos presumidos fundamentos da racionalidade; da experiência e do juízo, por ainda serem capazes de sustentar hipóteses de reconstrução. Em suas palavras:

...o recuo das metas de prova dos dois lados (transcendental e dialético) é justamente uma condição para que as estratégias de fundamentação reduzidas possam se complementar ao invés de se confrontarem como até agora. É para isso que o estruturalismo genético de Piaget parece-me oferecer um modelo instrutivo para os próprios filósofos e para aquele que gostariam de continuar a sê-lo. (HABERMAS 2003, p. 24).

Embora essa questão demandasse ser trabalhada mais longamente, com o exposto já temos o necessário para perceber o ponto central na controvérsia entre Habermas e Apel, acerca da questão de uma fundamentação última. Habermas guiando-se por um recorte mais analista e defendendo a ideia de uma ciência reconstrutiva, assegurada por pesquisas empíricas, interpretará em acordo com sua teoria reconstrutiva, que aquilo que Apel toma como prova, apresenta-se, de acordo com sua perspectiva, apenas sob o status de uma suposição, sendo necessário, portanto, ser verificada com base em casos, de maneira que estão sujeitas as hipóteses de uma lei. Como veremos a seguir, isso representará o argumento final de Habermas, contra a ideia de uma fundamentação última.

5.2 CONTRA O REDUCTIONISMO DA PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL: UMA DEFESA DA ESPECIFICIDADE DA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA APELIANA

Habermas não nega a possibilidade de uma fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral, pelo contrário, faz até uso dele na sua defesa do seu princípio de universalização (princípio U), que contraporá à ideia de fundamentação última de Apel. A questão para Habermas é que, o argumento pragmático-transcendental por si só, não é capaz de responder à todas as objeções céticas. Sendo seu intuito, justamente a partir do seu princípio de universalização, promover uma

modificação do argumento pragmático-transcendental, ao ponto de resistir à tais objeções.

A primeira objeção analisada por Habermas corresponde a uma variante do petição de princípio, que equivaleria a dizer que só é extraído do Discurso aqueles conteúdos normativos que já foram introduzido anteriormente na própria definição do que se entende por “Discurso prático”. Para Habermas embora Apel possa escapar a essa primeira objeção, utilizando-se da alegação de que a análise pressuposicional não ficaria restrita à argumentações morais, mas às condições de possibilidade do discurso argumentativo em geral - condições essas que o próprio cético precisaria aceitar em seu discurso, à fim de não se enveredar em contradições performativas - há, entretanto, uma segunda objeção referente ao fato do reconhecimento dessas regras, não poderem se estender para a regulação do agir fora das argumentações, que o argumento apeliano não é, em sua opinião, suficiente para responder. Para Habermas, como a necessidade dessas regras do discurso não podem ser imediatamente transferidas para o agir, seria necessário uma fundamentação particular para a ação. Em sua opinião:

As normas fundamentais do direito e da moral não são absolutamente da competência da teoria moral; elas devem ser consideradas como conteúdos normativos que precisam ser fundamentados em Discursos práticos. Como as circunstâncias históricas mudam, cada época lança sua própria luz sobre as representações básicas de natureza moral-prática. Mas, certamente, em semelhantes Discursos, já recorremos sempre à regras argumentativas de conteúdo normativo; e são estas que podem ser derivadas de um modo pragmático-transcendental (HABERMAS 2003, p. 109).

Assim, o desacordo de Habermas no que concerne a possibilidade de fundamentação última conforme proposto por Apel, está assentado sobre o papel do argumento pragmático-transcendental para ética do discurso, enquanto para Apel as normas fundamentais são extraídas diretamente dele, para Habermas tal argumento ainda precisaria de uma ulterior garantia, dada, na proposta de Habermas, pelo princípio da universalização, que funcionaria como regra da argumentação, para o qual o argumento pragmático-transcendental serviria como comprovação, mas não como

fundamento último, ao mostrar que as regras do Discurso não estão baseadas em simples convenções, mas em pressuposições inevitáveis da argumentação.

Seguindo os argumentos de Kambartel sobre a caracterização da fundamentação pragmático-transcendental da ética do Discurso, Habermas pergunta, conjuntamente com ele, qual o status que essa espécie de fundamentação pode pretender. Enquanto o oponente cético se recusa completamente a falar de fundamentação, considerando que o reconhecimento de um pressuposto (aqui referindo à contradição performativa) diferente de algo fundamentado, corresponderia sempre, em último caso, a uma hipótese; o pragmatista transcendental defenderá que é obrigatório o reconhecimento da validade do conteúdo proposicional de pressuposições inevitáveis, como não hipotéticas, quanto mais forem universais os Discursos e as competências aplicadas à análise proposicional. Até esse ponto, nenhum desacordo entre o realmente proposto pela pragmática transcendental apeliana e o então caracterizado. Mas, falar de uma “ambiciosa pretensão de fundamentação última” a qual deve “possibilitar uma base absolutamente segura, subtraída ao falibilismo de todo conhecimento empírico e feita de um saber pura e simplesmente infalível”¹⁰⁴, como Habermas faz a seguir, no intuito de mostrar a impossibilidade de uma fundamentação última conforme pretendida na abordagem apeliana, nos parece um objetivo estranho ao que realmente é proposto por Apel, conforme vimos ao longo desse trabalho. Fato é que poderíamos caracterizar assim a pragmática transcendental apeliana, se a restringíssemos pura e simplesmente ao argumento da contradição performativa, esquecendo-nos de toda sua riqueza teórica que engloba desde a semiótica, passando pela filosofia analítica e hermenêutica, sem esquecermos da crítica ideológica¹⁰⁵. Se abstrairmos dessa integralidade da pragmática transcendental e a restringirmos ao argumento da contradição performativa, poderemos, talvez, conjuntamente com Habermas, acusar Apel de “um retorno inconseqüente à figura de pensamento que ele próprio invalidara”¹⁰⁶. Mas será correta tal restrição? Levando em conta tudo que expomos até aqui, só podemos pensar que não. Deixemos Apel defender-se a essa acusação por si só:

¹⁰⁴ Cf. HABERMAS, 2003 P. 118. Nesse ponto Habermas se apóia em considerações de Kuhlmann.

¹⁰⁵ Ainda em favor de Apel, gostaríamos de remeter aqui, mais em específico ao subcapítulo “a relação entre teoria da science e hermenêutica”, no qual Apel trata da impossibilidade de haver conhecimento independentemente de um interesse cognitivo prático (o que responde diretamente às críticas postas a ele por Habermas), assim como para o apêndice “Sobre a questão de uma hermenêutica normativa”, onde ele trata da necessidade de uma crítica ideológica, afim de evitar que o acordo estabelecido esteja à serviço de ideais conservadores.

¹⁰⁶ Habermas 2003, p. 119

...muito embora o objetivo da interpretação seja transporte para um futuro infinito, e embora não se tenha mais confiança na realização de uma filosofia auto-suficiente, mas sim em uma mediatização filosoficamente instruída entre empiria hermenêutica e a práxis interativa. Ainda assim é possível erigir um princípio regulador de uma verdade absoluta do acordo mútuo sobre uma comunidade ilimitada de interpretação e interação, então também não se pode negar que de certa maneira já é possível para a autoconsciência crítica – que se entende não de forma metódico-solipsista, mas sim como membro e representante de uma comunidade ilimitada de interpretação – validar, em oposição a si mesma, a comunidade ilimitada enquanto consciência empírico-finita (APEL, 2000 p. 247).

E esse princípio regulador ao qual se refere Apel, como vimos, não é extraído de forma alguma, remetendo-se a algum resquício de solipsismo metódico ou figuras subjetivas de consciência, como sugerido na crítica Habermasiana, mas tão somente, como tratamos anteriormente (referimos ao subcapítulo 2.3), do contraste entre uma comunidade real de comunicação, sujeita a todas as limitações que são impostas pela consciência humana e seus interesses, e o ideal de uma comunidade de interpretação ilimitada. Para Apel, é dessa constatação, que o nosso agir dentro da comunidade real de comunicação - por está sujeita a todas as limitações que nos são impostas, sobretudo, pelos interesses da espécie humana, dividida em nações, classe, jogos de linguagem e forma de vida¹⁰⁷ - não corresponde ao ideal da comunidade de interpretação ilimitada, que resulta tal princípio regulativo de uma *verdade absoluta* do acordo mútuo. E também aqui, chamamos a atenção para especificidade do que Apel está querendo significar com “verdade absoluta”. Como vimos nas linhas referidas acima, essa verdade, longe de remeter à algum tipo de objetivismo baseado em algum resquício de subjetividade, apresenta-se tão somente como um princípio regulador a ser realizado de “maneira teórico-prática, ao longo do tempo”¹⁰⁸. Ou seja, tal “verdade” não apresenta-se para Apel, como algo objetivo e definido, mas sim como algo sempre aberto a auto-crítica e auto-revisão.

¹⁰⁷ É tendo em vista tais limitações, que geram empecilhos ao acordo mútuo ilimitado*, que Apel chega, inclusive, a defender a suspensão temporária do acordo mútuo estabelecido, para se recorrer a elucidações causais das ciências sociais empíricas analíticas. (cf. APEL 2000, p. 246) * (sobre isso ver também o que tratamos no apêndice)

¹⁰⁸ APEL, 2000, p. 246

É considerando isso, que defendemos uma renovação na nossa forma de ver à questão da fundamentação, que conforme defendido pela pragmática transcendental apeliana - se considerada em sua completude - escapa a necessidade de complementação defendida por Habermas, tendo em vista que muito da crítica posta por ele, contra a ideia de Fundamentação última, é desenvolvida no intuito de reforçar o que faltaria à pragmática transcendental, através da sua introdução do princípio de universalização, que serviria como resposta as questões dos Discursos práticos, que ao contrário dos Discursos teóricos, estão pressionados por conflitos sociais¹⁰⁹; ao nosso ver, tais respostas não deixam de já estar presente na própria pragmática apeliana, através das considerações hermenêutica, dialética e crítico-ideológica presentes na mesma. Relembramos aqui que o pressuposto de um jogo de linguagem transcendental, para Apel, não é nem idealista, nem materialista, mas estando aquém destes, corresponde a uma concepção verdadeiramente dialética por já mediar em seu ponto de partida o idealismo transcendental e o materialismo histórico. É só tendo em conta esse aspecto dialético, associado a mediação hermenêutica, que poderemos entender a especificidade do status do transcendental para Apel e consequentemente a especificidade da sua reformulação da ideia de uma fundamentação última.

Por fim, chamamos à atenção para o fato de que, embora a intenção de Apel, seguida aqui em nosso trabalho, seja designar um ponto último que funcione como um ancoradouro para nosso saber, esse ancoradouro, entretanto, fica aberto à todo um horizonte de possibilidades que está sempre constituindo nosso conhecimento, que não deixa de constantemente corrigir-se, aumentar e até reinventar-se.

¹⁰⁹ sobre isso ver a continuação das justificativas de Habermas, em nome dessa suposta carência da pragmática transcendental, em: HABERMAS 2003, p. 104-132

COSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente é fácil compreender porque falar de fundamentação no atual estágio de nosso conhecimento pode parecer um tanto ingênuo. Mas tal aparência de ingenuidade decorre principalmente do fato que se convencionou de atribuir tal fundamentação a algo exterior a nós, que a nossa razão, como instrumento intermediário – entre nós e aquilo que nos é dado - nos possibilitaria acesso. Mas desacreditada a separação, que objetivava tudo aquilo que nos é “dado”, restou-nos apenas a “aparência” de um mundo, que não pode nos oferecer nada de seguro, decorrendo disso, ou uma total descrença na nossa capacidade de dar razão às coisas, ou o refúgio em idealizações metafísicas já desacreditadas.

Frente a isso, nosso objetivo nesse trabalho centrou-se, sobretudo, na tentativa de salientar a especificidade da ideia de fundamentação última, conforme defendida pela pragmática transcendental apeliana. Para tanto nos detivemos inicialmente, sobre a exposição da crise da filosofia em sua configuração clássica, a fim de esclarecer o contexto inicial da problemática na qual Apel se insere e, conseqüentemente, nosso trabalho. Feito isso, antes de incidirmos diretamente sobre nossa questão central, a saber, a questão da fundamentação, tratamos de esclarecer os pressupostos que deram base à mudança de paradigma da pragmática transcendental, cientes que sem a conscientização de tais pressupostos - que vem a unir sob uma mesma visão, posição tão díspares, a exemplo da filosofia analítica e hermenêutica – se faria praticamente impossível entendermos a especificidade da ideia de fundamentação última defendida pelo autor aqui tratado. A partir disso, pudemos adentrar em uma discussão que se mostra central quanto à questão da fundamentação, quem vem a ser a discussão com o racionalismo crítico. Como vimos, foi, sobretudo, a partir das colocações de Hans Albert, em especial do seu nomeado Trilema de Münchhausen, que a possibilidade de uma fundamentação última tomou-se como uma empresa impossível.

Um dos grandes méritos de Apel, como ademais, o próprio Habermas reconheceu, consistiu em livrar a filosofia desse impasse posto pelo Trilema de Albert, ao explicitar, como vimos, que o problema da fundamentação não poderia ser tratado a partir de bases lógico-dedutivas. Desse modo, se na controvérsia entre Albert e Apel, a resolução da questão quanto à possibilidade de uma fundamentação última, apresentou-

se, de certa maneira, como uma tarefa fácil, dado a diferença paradigmática desses autores; o mesmo não acontece na controvérsia entre Habermas e Apel. Aqui, o simples “partidarismo” entre um paradigma e outro, em nada nos ajuda quanto a “decisão” contra ou à favor da possibilidade de uma tal fundamentação, dado que os autores partem dos mesmos pressupostos, ou seja, o pressuposto da comunicação como base do nosso conhecimento.

Não foi nosso intuito, nas poucas páginas dedicadas a essa controvérsia, chegar a uma resposta ao impasse que encontramos entre esses dois autores, - o qual, ademais, demandaria todo trabalho dedicado a nossa pesquisa - mas tão somente salientar os desacordos presentes na crítica habermasiana, frente ao que vem a ser a proposta apeliiana em sua integralidade. De modo que fica aberto, talvez a um futuro trabalho, a tentativa da resolução de tal questão.

Por fim, quando Apel defende que o acordo entre nós não está, em última instância, sujeito a simples convenções, ele está defendendo o fato de que, não ter algo exterior a nós, que garanta a “objetividade” do que é acordado, não equivale que isso seja decorrente de mera convenção, e que portanto devemos abdicar da pretensão de fundamentar nosso saber. A ideia de um “jogo de linguagem transcendental” não é portanto uma tentativa de levar o homem a instâncias superiores a si mesmo, mas antes uma tentativa de desmitificar tais instâncias e dá o homem o que de direito é seu, ou seja, seu próprio mundo. Um mundo que é constituído pelo próprio homem, a partir de significados que esse atribui a ele e das interpretações que faz do todo “homem-mundo”. É sobre essa “força produtiva” descoberta a partir da dimensão hermenêutica, que podemos lançar um novo olhar sobre o mundo, considerando toda a dimensão ética do nosso conhecimento, e derivando daí, conseqüentemente, um novo modo de agirmos sobre ele, um modo que demanda toda responsabilidade que cabe só a nós, enquanto produto e produtor que somos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Hans. **Tratado da razão crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- APEL, Karl-Otto. Como Fundamentar uma Ética Universalista de Corresponsabilidade que Tenha Efeito sobre as Ações e Atividades Coletivas? *In Ethica - Cadernos acadêmicos, ano III, n° 4*; trad. Anna M^a M. Rodrigues. - Rio de Janeiro: UGF, 1996.
- _____. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica e Hermenêutica**. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. vol. I
- _____. **Transformação da Filosofia II: O a priori da Comunidade de Comunicação**. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000. vol. II
- _____. The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy. *In: _____. Selected Essays, I. Towards a Transcendental Semiotics*. New Jersey: Humanities Press, 1994. (83-111).
- _____. Fundamentação última não-metafísica? *In: STEIN, Ernildo e DE BONI, Luís Alberto (Org.). Dialética e Liberdade*. Petrópolis: Vozes, Porto alegre: Editora da UFRGS, 1993.(305-326).
- _____. **Estudos da Moral Moderna**. Petrópolis. Vozes, 1994.
- _____. The Problem of Philosophical foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language. *In: BAYNES, Kenneth. Bohman, James e McCARTHY, Thomas (org.) After Philosophy: End or Transformation?* Fifth print. Cambridge, Massachusetts and London, England: MIT Press, 1991.
- _____. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *In: Novos estudos* 23, 1989.
- CASSAN, Barbara. **Aristóteles e o Logos – contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Loyola, 1999.
- COSTA, Reginaldo da. **Ética do Discurso e Verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.
- CARNAP, **Introduction to Semantics**. Cambridge-Massachussets: Havard University Press, 1948.
- D'AGOSTINI, Franco. **Analyticos e Continentales**. Madri: Cátedra, 2000.
- DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas**. São Paulo: Loyola, 1991.
- HABERMAS, Jügen. **Agir Comunicativo e Razão destrancendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martis Fontes, 2002.

_____. **Pensamento pós-Metafísico**. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Teoría de La acción comunicativa : complementos y estudios previos**. Madrid: Catedra, 2001.

_____. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HERRERO, F. Javier. **Ética do Discurso: Novos Desenvolvimentos e Aplicações**. São Paulo: F. J. Herrero. 2002.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Ed. Centauro, 2000.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MORENO, Arley R. Wittgenstein. Os Labirintos da Linguagem. São Paulo: Editora Moderna, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. **Reviravolta lingüístico pragmática na filosofia contemporânea**. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2001.

VELASCO, Marina. **Ética do Discurso. Apelo Habermas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

_____. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Sobre Fundamentação**. Porto alegre: EDIPUCRS, 1993.

PIERCE, C. S. How to Make Our Ideas Clear (1878). In MENAND L. (org.) **Pragmatism - a reader**. New York . Vintage Books: 1997.

_____. Some Consequences of Four Incapacities (1868). In MENAND L. (org.) **Pragmatism - a reader**. New York . Vintage Books: 1997.

_____. The fixation of Beliefs (1887). In MENAND L. (org.) **Pragmatism - a reader**. New York . Vintage Books: 1997.

ROUNET, S.P. **As Razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RORTY, Richard. **A Filosofia o Espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania, 1831-1933**. Madrid: Colección Teorema, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. José C. Bruni. São Paulo: Abril, 1975.

_____. **Tratado Lógico-Filosófico**. Trad. M. S. Lourenço 3ª Ed. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.