



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CÍCERO ADAUTO DOS SANTOS DE SOUSA

**A DEMONSTRAÇÃO DE UM PRINCÍPIO MORAL FUNDAMENTAL NA
FILOSOFIA DE KARL-OTTO APEL**

FORTALEZA

2017

CÍCERO ADAUTO DOS SANTOS DE SOUSA

A DEMONSTRAÇÃO DE UM PRINCÍPIO MORAL FUNDAMENTAL NA
FILOSOFIA DE KARL-OTTO APEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S696d Sousa, Cícero Adauto dos Santos de Sousa.
A Demonstração de um Princípio Moral Fundamental na Filosofia de Karl-Otto Apel / Cícero Adauto dos Santos de Sousa Sousa. – 2017.
166 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.
Orientação: Prof. Dr. Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.
1. Princípio. Ética. Moral. Pragmática. Transcendental. I. Título.

CDD 100

CÍCERO ADAUTO DOS SANTOS DE SOUSA

A DEMONSTRAÇÃO DE UM PRINCÍPIO MORAL FUNDAMENTAL NA
FILOSOFIA DE KARL-OTTO APEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia

Aprovada em: 23/06/2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

In memoria, José Cavalcante de Sousa, meu pai.

AGRADECIMENTOS

À FUNCAP pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao professor Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, pela excelente orientação.

Aos professores participantes da Banca Examinadora Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora e Prof. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo.

“No *a priori* da comunidade de comunicação reside o *anseio* de se *justificar* não apenas todas as “asserções” da ciência, mas além disso todos os *anseios* humanos”.

Karl-Otto Apel

RESUMO

O objetivo deste trabalho dissertativo é identificar em que consiste o princípio moral fundamental e como ele é demonstrado na filosofia de Karl-Otto Apel, de modo que, através de uma pesquisa bibliográfica, tendo como fonte principal a obra *Transformação da Filosofia*, parte-se da seguinte questão: como se faz a demonstração de um princípio moral fundamental na filosofia de Apel? Com este questionamento, pretende-se entender o procedimento de demonstração de um princípio regulativo-normativo no citado filósofo. E para tanto, segue-se o seguinte roteiro: será apresentada a situação atual da humanidade enquanto uma exigência ética, tendo em vista o contexto societário que se gestou, marcado pela confluência da técnica moderna, da crise ecológica e da globalização, como também será exposta o caráter paradoxal dessa situação, ou seja, por um lado faz-se necessária uma ética racional, universal e intersubjetiva e, por outro lado, a fundamentação desta ética jamais pareceu tão difícil. Por fim, discorrer-se-á sobre as correntes filosóficas que consideram impossível o esforço de tal fundamentação. Apel enfrenta esse contexto paradoxal a partir de um re-pensamento da fundamentação transcendental de Kant à luz da perspectiva da reviravolta linguística. De modo que o itinerário da demonstração de tal princípio é um caminho que começa com a retomada da problemática de Kant sobre as condições transcendentais de possibilidade e validade do conhecimento, passando por Heidegger, Gadamer e Peirce até chegar ao *a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética* e neste âmbito de fundamentação pragmático-transcendental o imperativo categórico não é mais um “fato de razão”, como em Kant. A ética do discurso compreende que o modelo peculiar de justificação filosófica, diferentemente do procedimento científico da prova empírica, é que ela é reflexão transcendental acerca das condições de possibilidade e validade da argumentação válida. Em síntese, este trabalho tentará compreender a demonstração apeliana de uma norma moral fundamental universalmente válida.

Palavras-chave: Princípio. Ética. Moral. Pragmática. Transcendental.

ABSTRACT

The objective of this essay is to identify the fundamental moral principle in the philosophy of Karl-Otto Apel, so that, through a bibliographical research, having as main source the work *Transformation of Philosophy*, one starts from the following question: How does it demonstrate a fundamental moral principle in Apel's philosophy? With this questioning, we intend to understand the procedure of demonstration of a regulative-normative principle in the aforementioned philosopher. The following scenario will be followed: the present situation of mankind will be presented as an ethical requirement, given the societal context that has developed, marked by the confluence of modern technology, the ecological crisis and globalization, as well as on the one hand, a rational, universal and intersubjective ethics is necessary, and, on the other hand, the foundation of this ethic has never seemed so difficult and, finally, it will be discussed on the currents that the effort of such a foundation is impossible. Apel confronts this paradoxical context from a rethinking of Kant's transcendental grounding in the light of the philosophy of language in its most recent articulation. Thus, the itinerary of the demonstration of such a principle is a path that begins with the resumption of Kant's problematic on the transcendental conditions of possibility and validity of knowledge, passing through Heidegger, Gadamer, and Peirce to the a priori of the communication community and the foundations of ethics and within this framework of pragmatic-transcendental grounding the categorical imperative is no longer a "fact of reason" as Kant. The ethics of discourse understand that the peculiar model of philosophical justification, unlike the scientific procedure of empirical proof, is that it is transcendental reflection on the conditions of possibility and validity of valid argumentation. In summary, this paper will attempt to understand the apelian demonstration of a universally valid fundamental moral norm.

Keywords: Principle. Ethical. Moral. Pragmatic. Transcendental.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A SITUAÇÃO-PROBLEMA: UMA EXIGÊNCIA ÉTICA	13
2.1	A técnica moderna	13
2.2	A crise ecológica	15
2.3	A globalização	17
2.4	A paradoxalidade da situação-problema	19
2.5	A ética no mundo da ciência	20
2.5.1	<i>A filosofia analítica</i>	23
2.5.1.1	<i>Contexto histórico-filosófico</i>	23
2.5.1.1	<i>A linguagem enquanto tema e mediação da reflexão transcendental</i>	24
2.5.2	<i>O neopositivismo</i>	37
2.5.2.1	<i>O solipsismo metódico como pressuposto transcendental da ideia de ciência unificada</i>	38
2.5.3	<i>O racionalismo crítico</i>	47
2.5.4	<i>O decisionismo</i>	53
3	A FUNDAMENTAÇÃO PRAGMÁTICO-TRANSCENDENTAL DA ÉTICA: O ITINERÁRIO DA DEMONSTRAÇÃO DO PRINCÍPIO MORAL FUNDAMENTAL EM KARL-OTTO APEL	57
3.1	A filosofia transcendental kantiana	58
3.1.1	<i>A validade do conhecimento em Kant</i>	60
3.1.2	<i>O factum kantiano da razão</i>	63
3.2	A transformação da filosofia transcendental a partir do viés hermenêutico: Heidegger e Gadamer	65
3.2.1	<i>As contribuições de Heidegger e Gadamer</i>	65
3.2.2	<i>Críticas de Apel à filosofia hermenêutica de Heidegger e Gadamer</i>	71
3.3	A transformação semiótica de Kant por Peirce: da insuficiência sintático-semântica da moderna lógica da ciência à crítica ao cientificismo peirciano	81
3.3.1	<i>A moderna lógica da ciência e a base sintático-semântica</i>	82
3.3.2	<i>A transformação semiótica de Kant por Peirce</i>	86
3.3.3	<i>A comunidade de experimentação e interpretação (real, mas ilimitada) como sujeito transcendental da função sígnica e da ciência</i>	90
3.3.4	<i>A crítica apeliana ao cientificismo de Peirce</i>	95

3.3.5	<i>O conceito transcendental-hermenêutico de linguagem e a transformação da filosofia transcendental clássica</i>	102
4	A PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL: O A PRIORI DA COMUNIDADE DE COMUNICAÇÃO E OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA	110
4.1	O estatuto filosófico da pragmática transcendental	110
4.2	O modelo de fundamentação da filosofia	114
4.3	O princípio moral fundamental	121
4.3.1	<i>Duas estratégias argumentativas a favor da fundamentação da ética</i>	123
4.3.1.1	<i>Primeira estratégia</i>	123
4.3.1.2	<i>Segunda estratégia</i>	133
4.4	A ética do discurso: partes A e B	153
5	CONCLUSÃO	159
	REFERÊNCIAS	162

1 INTRODUÇÃO

O nosso mundo é marcado por uma forte ameaça à vida. Nos mais diversos locais do planeta se escuta falar de desmatamentos, queimadas, poluição dos rios e do ar, o analfabetismo e em algumas localidades, mais fortemente, o racismo e os conflitos religiosos, como também a fome e a miséria de milhões de pessoas. Por fim, o emprego das armas nucleares que, segundo Karl-Otto Apel, a partir da bomba atômica, pode destruir a humanidade em sua totalidade¹.

Anexada a esse quadro de problemas, destaca-se, ainda, do ponto de vista econômico, a globalização que, fruto da revolução tecnológica, trouxe grandes consequências para a vida humana, tais como a reorganização do processo produtivo e trabalhista, com impactos profundos no sistema de emprego².

Não somente os países do terceiro mundo convivem com essa realidade desafiadora que consiste numa “vergonha político-moral”³ e afeta gravemente a existência de todos, ou seja, os problemas morais, hoje, configuram-se como universais o que significa dizer que não podemos ficar pensado apenas em nosso local, nossa particularidade, “nosso mundo”, de modo que a filosofia está posta diante da exigência de fundamentação de um princípio regulativo-normativo, em outras palavras, da fundamentação de uma ética universalmente válida. Os homens, diz Apel, “pela primeira vez, na história da espécie, foram praticamente colocados ante a tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em medida planetária”⁴. Por conseguinte, as perspectivas que devem surgir têm que apresentar um caráter universal, abandonando cada vez mais o particularismo e o regionalismo.

Entretanto, a filosofia prática, hoje, depara-se com a aparente impossibilidade de articular um fundamento público, consequência de um modelo de racionalidade que se tornou hegemônico, ou seja, “a autoridade epistêmica transferiu-se da religião para as ciências empíricas, o que significa dizer que a filosofia está interpelada por este tipo de saber que ainda não se havia desenvolvido no passado na forma como se encontra hoje”⁵.

¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O A priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 409.

² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Desafios Éticos da Globalização*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 172-173.

³ HERRERO, Francisco Javier. “Ética do Discurso”. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea. 5ª. Ed.* Petrópolis: Vozes, 2000, p. 165.

⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 410.

⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: APEL K-O./ OLIVEIRA M. A. de/ MOREIRA L., *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004, 148.

Assim sendo, como enfrentar a tarefa de encontrar um princípio moral fundamental que responda ao desafio de legitimação das ações humanas nesse contexto paradoxal? Como se faz a demonstração de um princípio moral fundamental em Karl Otto Apel?

A partir da situação do pensamento contemporâneo que considera a ética indemonstrável, o objetivo desta dissertação é identificar se e como é possível a demonstração do princípio moral fundamental na filosofia de Karl-Otto Apel, de modo que, através de uma pesquisa bibliográfica, tendo como fonte principal a obra *Transformação da Filosofia*, parte-se da seguinte questão: como se faz a demonstração de um princípio moral fundamental na filosofia de Apel? Com este questionamento, pretende-se entender o procedimento de demonstração de um princípio regulativo-normativo no citado filósofo. E para tanto, segue-se o seguinte roteiro:

No primeiro capítulo, trataremos da situação atual da humanidade como uma exigência ética, tendo em vista o contexto societário que se gestou, marcado pela confluência da técnica moderna, da crise ecológica e da globalização e apresentaremos a paradoxalidade desta situação, ou seja, por um lado, faz-se necessária uma ética racional, universal e intersubjetiva e, por outro lado, a fundamentação desta ética jamais pareceu tão difícil, como também discorreremos sobre as correntes da filosofia contemporânea que consideram impossível o esforço de tal fundamentação.

No segundo capítulo apresentaremos o itinerário percorrido por Apel no intuito de demonstrar o princípio moral fundamental, pois, conforme sua articulação, a fundamentação filosófica última, indispensavelmente, implica alguns traços teóricos fundamentais: através de Kant, Apel chegou à questão da validade como questão central da filosofia; as filosofias hermenêuticas de Heidegger e Gadamer, no que diz respeito à consideração da problemática do sentido, serão de fundamental importância na arquitetura do empreendimento filosófico apeliiano que visa demonstrar um princípio moral apto à fundamentação de uma ética solidária, universal, racional e pós-convencional. Apel compreende que, para tanto, faz-se necessário partir de Kant e ir além dele, transformando-o. E neste sentido, ele vê em Heidegger um filósofo habilidoso para a efetivação de tal transformação. Entretanto, tem plena consciência de que, nem mesmo Gadamer, posteriormente, foi capaz de, definitivamente, chegar a executar este ofício transformador, não obstante seus méritos, por exemplo, na contraposição à redução cientificista da racionalidade científica. Portanto, em busca de uma fundamentação última, Apel segue seu caminho, com estes filósofos e para além destes, uma vez que o problema da verdade não obteve, por parte deles, um desenvolvimento satisfatório. Assim, absorvendo elementos fundamentais de Kant, Heidegger

e Gadamer, Apel segue em busca do já citado princípio moral fundamental dando um passo seguinte com Charles Sanders Peirce, pois, tendo em vista a transformação semiótica-pragmática da filosofia transcendental kantiana realizada por Peirce, Apel incorporará tal transformação em sua proposta filosófica, no sentido de que a perspectiva transcendental da filosofia de Peirce e sua compreensão de que o conhecimento enquanto uma função mediada por signos dá-se triadicamente, ou seja, não pode ser reduzida a uma relação bivalente entre sujeito e objeto. Entretanto, uma vez que Peirce reduz o processo de interpretação à comunidade dos cientistas, Apel sugere transformar sua semiótica transcendental.

E, por fim, no terceiro capítulo, será apresentada a alternativa apeliana da fundamentação de tal princípio, momento em que se tratará do estatuto filosófico da pragmática transcendental, seu modelo de fundamentação última e a demonstração do princípio moral fundamental, finalizando com a exposição das razões que levam Apel a distinguir duas partes A e B na ética do discurso. A ética do discurso compreende que o modelo peculiar de justificação filosófica, diferentemente do procedimento científico da prova empírica, é que ela é reflexão transcendental acerca das condições de possibilidade e validade da argumentação válida.

Em síntese, este trabalho tentará compreender a demonstração apeliana de uma norma moral fundamental universalmente válida.

2 A SITUAÇÃO-PROBLEMA: UMA EXIGÊNCIA ÉTICA

A situação atual da humanidade exige uma ética de caráter universal, racional e, sobretudo, solidária. Esta é uma afirmação central de Karl-Otto Apel, uma vez que no contexto contemporâneo, marcado pela confluência de três elementos, quais sejam, *técnica moderna, crise ecológica e globalização*, faz-se urgente a articulação de um princípio moral fundamental que corresponda aos desafios provindos da citada confluência. E, neste sentido, ele vai desenvolver sua filosofia como um esforço de mostrar que nossa situação histórica necessita de uma ética cuja fundamentação última não-metafísica é possível e relevante⁶. Quais as características desta situação? E por que ela exige uma ética universal? Por fim, em que consiste uma ética solidária?

Apel parte do seguinte pressuposto: a situação na qual vivemos hoje manifesta, com clareza, um problema ético para a humanidade. Esta afirmação encontra razão de ser ao se constatar que, no atual contexto histórico, os desafios impostos ao ser humano não dizem respeito a esta ou àquela sociedade em particular, mas é a própria humanidade e a preocupação com sua sobrevivência, que estão em jogo e, por conseguinte, tal situação impõe um problema ético para o ser humano. Neste sentido, ele faz um diagnóstico da situação atual e apresenta uma reflexão em que se encontram presentes os três elementos supracitados e, sobre eles, passamos, agora, a discorrer.

2.1 A técnica moderna

Para mostrar a amplidão do agir humano, provindo da ciência e da técnica, Apel, no texto *Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental*,⁷ recorre a uma ilustração de Konrad Lorenz⁸ quando escreveu sobre a problemática etológica e ética desse fato, ou seja, do alcance que as ações humanas tomaram com o potencial da ciência e da técnica hoje. Eis a ilustração: Lorenz, segundo Apel,

⁶ Cf. APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima, Petrópolis/Porto Alegre, 1993, p. 305-324.

⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 163-192.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 165.

comparou “o homem do paleolítico, armado com um machado de punho, com o piloto que transportou a bomba atômica lançada sobre Hiroshima”⁹.

O significado destas duas ações, isto é, portar o machado e transportar a bomba atômica, para o contexto ora debatido, no sentido de compreender a atual situação da humanidade, consiste no fato de que aquele que usava o machado de mão, armamento bélico comum no seu contexto histórico, vivencia um tipo de contato em que seu adversário se encontra ali, frente a frente. A proximidade é o grande diferencial em relação àquele que transportou a bomba atômica para ser detonada em Hiroshima. Neste último caso, diferentemente daquele, vivencia-se algo cujos efeitos são radicalmente opostos. A técnica moderna, com sua capacidade científica, foi capaz de construir um instrumento de guerra que possui um poder destruidor em larga escala. E, neste caso, a característica fundamental não é mais o contato marcado pela proximidade entre os adversários em conflito. O que acontece é que alguém “somente aperta um botão conforme o comando; mas as consequências da liberação são tão violentas, que ele nem pode mais vivenciá-la sensitivo-emocionalmente”¹⁰.

Ao contrário da imediaticidade, característica das ações do homem do paleolítico, emerge, agora, como consequência da capacidade técnico-científica, um novo paradigma, isto é, a distância enquanto característica peculiar da ação humana do homem que não guerrilha mais com o machado e atinge seu adversário *in loco*, mas um instrumento com alto poder destrutivo e, sobretudo, com um alcance até então inimaginável, alargando o seu poder destrutivo para além dos limites espaço-temporais. É neste sentido que Apel entende que a civilização técnico-científica representa um ambiente novo para a humanidade.

Esta ilustração lorenziana, além de apontar para a compreensão da extrapolação das fronteiras da ação humana, no sentido de que os efeitos que advêm do uso da técnica moderna estão para além dos limites da vizinhança, aponta para outro significado, à luz da leitura de Apel, que diz respeito ao *surgimento da consciência moral*: o usuário do machado, frente ao seu adversário rendido e vencido, tem a oportunidade de vivenciar tal acontecimento como meio para frear sua agressão e o conflito entre seus instintos repressivos inatos e a experiência sensitivo-emocional parece ter sido fundamental ao nascimento da consciência moral¹¹.

Para Apel, o *homo faber*¹², ao criar as ferramentas e usá-las contra os animais, inclusive contra seus semelhantes, interfere no meio natural e supera seus limites instintivos. Ao ver seu adversário ali, frente a frente, vencido e marcado pela selvageria de sua ação, esta

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid., p. 166.

¹¹ Cf. Ibid., p. 165-166. (Grifo nosso).

¹² Cf. Ibid., p. 195.

experiência deixava no vencedor um resquício emocional por conta desse contato próximo. Neste sentido, acontece ali o nascedouro de uma consciência moral, pois esta experiência o desperta para uma *reparação* do feito, no sentido de que se fazia necessária, além de um ato *reconciliatório*, também uma *retribuição* ante sua ação¹³.

Portanto, não obstante o emergir da consciência moral, a técnica possibilitou à ação humana um potencial, cujos efeitos podem trazer consequências destrutivas para a sobrevivência da humanidade em sua totalidade. A partir desta conclusão acerca da técnica e as possibilidades que dela advêm, refletiremos, sobre a exploração humana da natureza como consequência desse relacionamento homem e técnica, segundo Apel.

2.2 A crise ecológica

O segundo elemento é resultado, também, da técnica moderna: *A crise ecológica*. Para Apel, a técnica, no que diz respeito à potencialização das atividades humanas, vai além em seu poder destrutivo. Nestes termos, ele afirma que, “assim como a bomba atômica onerou a guerra, por primeira vez, com um grave risco para toda a humanidade, o mesmo vale, em âmbito ainda maior, para a potencialização da exploração humana da natureza pela técnica da moderna sociedade industrial”¹⁴.

O entendimento de Apel é que a destruição do meio ambiente significa um risco, ainda maior, para a vida humana na Terra¹⁵. Neste caso, não se trata de uma ameaça que atinge apenas um país ou região, como ocorreu em Hiroshima. É a própria biosfera humana quem está em risco por conta da poluição ambiental que acontece progressivamente. De forma que a constante exploração da natureza e os veementes crimes que se comete contra o meio ambiente podem levar, impreterivelmente, à autodestruição da humanidade, pois os não reprimidos ataques da técnica constituem uma ameaça à sobrevivência de todas as espécies.

Conforme Apel,

Do ponto de vista bio-ecológico poder-se-ia ter a impressão de que a perturbação do equilíbrio natural, que já estava relacionada com a ruptura das barreiras animais instintivas pelo *homo faber*, somente hoje se tornou plenamente eficaz, enquanto as não reprimidas incursões da técnica humana no espaço da natureza e da vida ameaçam destruir tudo o que é vivo sobre a terra¹⁶.

¹³ Cf. Idem.

¹⁴ Ibid., p. 166.

¹⁵ Cf. Ibid., p. 193.

¹⁶ Ibid., p. 166-167.

Segundo Apel, esta questão, ou seja, a preocupação acerca do potencial destrutivo da ciência que, orquestrado pela voraz¹⁷ ação humana, põe em cheque a sobrevivência do próprio homem e da natureza, uma vez que ele se sente incapaz de frear esta força destrutiva. Somente nos últimos tempos tal problemática começou, lenta e gradativamente, a fazer parte do universo reflexivo das ciências humanas¹⁸.

O porquê desta morosidade das supracitadas ciências em despertar para um agir em nome de um futuro que poderá não existir, pois se encontra ameaçado por conta da depredação da natureza, pode ser explicado a partir do seguinte entendimento apeliano: por um longo período de tempo pensou-se que “o controle científico-tecnológico do homem sobre a natureza tinha sido definitivamente atingido e de que só era necessário complementá-lo pelo controle do homem sobre o homem”¹⁹.

Entretanto, hoje, percebe-se, lentamente, segundo Apel, que, no tocante à relação homem e natureza, a questão é muito mais complexa do que o acima citado controle científico-tecnológico e, também, o controle recíproco que deveria acontecer entre os homens. Tal relação (homem-natureza) ainda inclui problemas para além da “exploração tecnológica de nosso conhecimento das leis causais para a realização de fins subjetivos de ação humana”²⁰.

O que aconteceu, até agora, diz Apel, foi que *nós nos omitimos em larga escala*²¹. E o resultado desta omissão é que só nos últimos tempos nos deparamos com a evidência de que a ecoesfera planetária não é um bem ilimitado, muito pelo contrário. A água e o ar, por exemplo, são disponíveis, apenas, de forma limitada. Ora, é justamente por serem limitados, estes dois elementos essenciais à vida humana, que não podem ser desperdiçados, como tem acontecido, segundo Apel, pela indústria como capital produtivo²². Ao faltar ao homem, faltar-lhes-á a condição necessária para a sua sobrevivência.

Portanto, a crise ecológica é, na verdade, uma crise antropológica²³, visto que os participantes dela não se restringem a determinados grupos sociais ou países. É o próprio

¹⁷ Ao nos debruçarmos sobre os dados que se tem, ficamos, no mínimo, estarecidos com a tamanha voracidade com que se destrói o meio ambiente: “entre 1500 e 1850 se eliminava um espécie a cada dez anos. [...] Em cada ano, perdem-se 25% de tonelada de húmus por causa da erosão, salinização e desertificação. As florestas do mundo destroem-se a um ritmo de 20 milhões de hectares por ano. Esta destruição sistemática do meio-ambiente trouxe problemas globais, que ameaçam toda a humanidade”. In: OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Tópicos sobre Dialética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 175.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 167.

¹⁹ APEL, Karl Otto. *Op. Cit.*, p. 167.

²⁰ *Idem.*

²¹ Cf. *Idem.*

²² Cf. *Idem.*

²³ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Tópicos sobre Dialética*. *Op. cit.*, p. 178.

homem, é a espécie humana como um todo quem está envolvida nessa questão que é universal. Apel entende que, com isso, ou seja, por estarmos todos envolvidos nesta mesma situação-problema, deveríamos nos impelir a tomar as rédeas desta situação de forma coletiva e solidária, pois estamos todos num mesmo barco²⁴.

2.3 A Globalização

O terceiro elemento é a *globalização*. Compreende-se este terceiro elemento e sua conexão com os dois anteriores, quando se observa a distinção que Apel faz: para ele, as ações humanas, tendo em vista o potencial científico e tecnológico, conduzem-nos, necessariamente, a distinguir as consequências das ações humanas em três campos: “microcampo (família, casamento, vizinhança), um mesocampo (plano da política nacional) e um macrocampo (o destino da humanidade)”²⁵.

Isso significa dizer, segundo Apel, que hoje nos situamos neste terceiro campo. A situação do ser humano é um problema ético que nos põe dentro do macrocampo das relações globais, no sentido de que a questão nuclear e a crise ecológica, por exemplo, não dizem respeito somente a esta ou aquela nação, mas têm a ver com o destino da humanidade em sua globalidade²⁶.

A planetarização dos problemas, sobretudo nos últimos tempos, apresenta uma pauta mais ampla do que a questão nuclear ou ambiental. Estes dois, Apel os apresentava como perigos peculiares ao período posterior à segunda guerra mundial²⁷. Entretanto, outros problemas extrapolam os limites das relações regionais ou nacionais e intensificam o debate acerca dos problemas que afetam a vida humana de forma mundial: “debates sobre a descolonização, sobre o subdesenvolvimento e a dívida externa, sobre o sentido do desenvolvimento, sobre a atuação das empresas transnacionais, sobre a desigualdade econômica, [...], sobre a distribuição de alimentos, a fome e a miséria no mundo”²⁸ e outros. Esta lista significa dizer, dentre outras coisas, que os problemas que nos envolvem são globais, universais.

²⁴ Cf. APEL, Karl Otto. Op. Cit., p. 168.

²⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O A priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 408.

²⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral moderna*. Op. Cit., p. 193.

²⁷ Cf. Ibid., p. 193-194.

²⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Desafios Éticos da Globalização*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 168-169.

A situação do ser humano, viabilizada pela ciência e técnica, caracteriza-se por ser planetária, mundial, universal. Daí surge a consciência de que hoje não podemos ficar pensando apenas em nosso local, nossa particularidade, “nosso mundo”, pois o processo de integração internacional se intensifica cotidianamente, por isso mesmo, exige-se uma ética que extrapole os ditames da individualidade e seja capaz de corresponder às exigências de uma sociedade que se planetarizou. É dentro deste contexto reflexivo que Apel vai afirmar que os homens “pela primeira vez, na história da espécie, foram praticamente colocados ante a tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em medida planetária”²⁹. Por conseguinte, a globalização dos problemas que marcam a humanidade, atualmente, exige a fundamentação de um princípio moral fundamental universalmente válido.

Responde-se, agora, à pergunta inicial: por que a situação atual exige uma ética universal?

A convicção de Apel é que a situação da humanidade, hoje, exige uma ética com pressupostos novos, que seja radicalmente diferente das éticas até então estabelecidas, pois os problemas são novos e o princípio moral fundamental legitimador das ações humanas precisa dar conta desta nova situação marcada pelo desenvolvimento planetário da civilização técnico-científica. Portanto, faz-se imprescindível a articulação de uma ética que se situe no macrocampo das relações planetárias, pois, conforme Apel, atualmente “não é mais possível contentar-se com normas morais que regulem a convivência humana em pequenos grupos”³⁰, como foram as éticas tradicionais ou as morais hegemônicas. Dito de outra forma, é inviável, no contexto globalizado dos problemas, pensar a legitimidade de normas de ação, apenas, em nível regionalizado. Faz-se necessária uma ética universal que levante a pretensão de extrapolar os limites do micro e meso campo das relações, a ponto de dar conta das relações estabelecidas planetariamente³¹.

Em conformidade com esse novo contexto societário, isto é, a planetarização da sociedade, Apel, tomando como exemplo a problemática ecológica, afirma que o fato de estarmos todos envolvidos numa situação comum, deveria encher-nos de um sentimento de solidariedade, pois o barco no qual estamos inseridos pode submergir, levando todos a um mesmo fim³². Portanto, a macroética que deve surgir, hoje, exige que seus pressupostos se concretizem como uma ética da solidariedade, isto é, que ela “seja capaz de produzir uma

²⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. Cit., p. 410.

³⁰ Ibid., p. 408.

³¹ Cf. Ibid., p. 409.

³² Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral moderna*. Op. Cit. p. 168.

consciência cosmopolita de solidariedade e de recuperar a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado por um colapso ecológico e social”³³. Tal ética, tem que se transformar e se adequar às problemáticas dos tempos presentes.

2.4 A paradoxalidade da situação-problema

A partir daqui, pomo-nos diante da seguinte aporia: primeiro, a realidade histórica aponta para um contexto de ameaça à vida em escala mundial; segundo, existe a constatação de um pensamento que afirma a impossibilidade de articulação de um fundamento público capaz de, racionalmente, enfrentar as questões da vida humana, ou seja, a filosofia prática, hoje, depara-se com a aparente impossibilidade de articular um fundamento público, consequência de um modelo de racionalidade que se tornou hegemônico, ou seja, “a autoridade epistêmica transferiu-se da religião para as ciências empíricas, o que significa dizer que a filosofia está interpelada por este tipo de saber que ainda não se havia desenvolvido no passado na forma como se encontra hoje”³⁴.

A emergência das sociedades modernas significou o surgimento de um momento novo para a filosofia prática. No paradigma antigo, e essa é a constatação de Habermas apud Oliveira, “a ética constituía uma parte das cosmovisões ontológicas e soteriológicas que formavam a base do consenso integrador dos sujeitos em um todo social”³⁵. Nesse ambiente as questões éticas estavam relacionadas às cosmovisões religiosas e metafísicas. Entretanto, as sociedades modernas significaram a passagem para um ambiente diametralmente oposto ao universo epistemológico anterior o que significa dizer que, nestas sociedades, a religião e o etos nela radicados perdem a função de fundamento público da moral compartilhada por todos.

Em síntese, constata-se que há uma forte ameaça à vida e esta ameaça é universal, ou seja, não se restringe a uma região, mas é global, entretanto, do ponto de vista da filosofia prática, hoje, parece ser impossível a demonstração de um princípio ético fundamental que seja capaz de responder ao desafio de legitimar, de forma pública, as ações humanas. Em outras palavras, faz-se urgente e necessária a fundamentação racional de uma ética universal.

³³ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Desafios Éticos da Globalização*. Op. cit. p. 176.

³⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Op. cit. p. 148.

³⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Moral, Direito e Democracia: O debate Apel versus Habermas no Contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: Direito, discurso e democracia*, São Paulo: Landy, 2004, p. 145.

Não obstante a esta necessidade, tal fundamentação, conforme afirma Apel, “jamais pareceu tão difícil e tão sem perspectiva quanto na era da ciência”³⁶, justamente porque não sendo mais possível receber da religião ou de uma teoria metafísica este fundamento, a tarefa filosófica da supracitada fundamentação é considerada impossível em virtude da racionalidade vigente que é procedimental e dedutiva. Este tipo de racionalidade que foi usado pela tradição e, também, pelas ciências, consiste num tipo de fundamentação que “pode ser definida de modo geral como dedução de um algo de outro algo. No estrito sentido da prova apodítica esta definição se refere à dedução lógica e matemática”³⁷.

Assim sendo, a partir desse contexto paradoxal, como enfrentar a tarefa de encontrar um princípio moral fundamental que corresponda aos desafios de legitimar as ações humanas? *Como se faz a demonstração de um princípio moral fundamental em Karl Otto Apel?*

Nas circunstâncias atuais em que os alicerces da ética tradicional desmoronaram e nada mais dizem nesse contexto pós-convencional de fundamentação, a tarefa da filosofia de encontrar uma resposta para enfrentar a problemática da exigência de fundamentação de um princípio de justiça universalmente válido tornou-se premente. E essa é a constatação que faz K. O. Apel ao apresentar o texto *O A Priori da Comunidade de Comunicação e os Fundamentos da Ética*, sobretudo quando disserta acerca do problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência e o paradoxo da situação-problema.

2.5 A Ética no mundo da ciência

Quando, hoje, pomo-nos diante de uma reflexão sobre a ética e a ciência, inevitavelmente nos defrontamos com uma situação complexa. Esta é a afirmação de Apel sobre a ética no mundo atual marcado pela intervenção da ciência. Segundo ele, quem, na sociedade industrial moderna e global, reflete sobre tal relação, põe-se dentro de uma situação paradoxal:

Pois, de um lado, a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, jamais foi tão urgente quanto em nossa era de uma civilização unificada, planetária e criada pelas consequências tecnológicas da ciência. Por outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional da ética universal jamais pareceu tão difícil e tão sem perspectiva quanto na era da ciência; e isso porque nessa mesma era, a ideia da validação subjetiva, está

³⁶ APEL, Karl Otto. Op. cit., p. 407. (Grifo nosso).

³⁷ APEL, Karl Otto. Fundamentação última não-metafísica?, op. cit., p. 316.

igualmente prejudgada pela ciência, ou seja, pela ideia cientificista da “objetividade” normativa neutra ou isenta de valores.³⁸

O primeiro lado dessa situação é a firme convicção de que, indubitavelmente, exige-se uma ética de caráter universal. A reivindicação desta macroética é consequência direta do tipo de civilização técnico-científica. Segundo Apel, “hoje em dia, as consequências tecnológicas da ciência proporcionaram um tal escopo e um tal alcance às ações e omissões humanas, que não é mais possível contentar-se com normas morais que regulem a convivência humana em pequenos grupos”³⁹.

Trata-se, portanto, de pensar a magnitude da ação humana provinda da amplidão que a ciência e a técnica lhes possibilitaram, tais como: a invenção da bomba atômica e a progressiva destruição do meio ambiente que põe em risco a vida humana enquanto tal. E essa situação exige, inevitavelmente, uma ética universal de responsabilidade solidária que se adéque aos desafios desse contexto societário marcado pela pujante interferência da ciência e sua manifestação inescrupulosa na técnica moderna e que, ao mesmo tempo, dê ao ser humano um referencial ético capaz de possibilitar uma ação razoável em prol de um futuro, que, atualmente, aponta perspectivas apocalípticas ou catastróficas, tamanha é a dimensão do poder destruidor presente na ação humana.

O outro lado da situação caracteriza-se pelo duelo entre *carência* e *impossibilidade*. A situação do homem na história atual, segundo Apel, aponta para a *carência* de uma ética universalmente válida, solidária e planetária, consequência dos efeitos técnico-científicos. Entretanto, a aparente *impossibilidade* desta macroética é, talvez, mais contundente do que sua real carência⁴⁰.

Não restam dúvidas quanto ao momento presente da humanidade, ou seja, vive-se a universalização da história humana, consequência clara e evidente de todo o processo técnico-científico - basta ver a intensificação das relações sociais em todo o planeta e a globalização, que orquestrada pela racionalidade neoliberal, impôs seus desafios éticos e políticos – entretanto, não obstante a essa perspectiva globalizante, no que diz respeito às tentativas de legitimação de uma ética com pretensões de universalidade, e que ao mesmo tempo dê conta dos problemas éticos inerentes neste contexto, jamais pareceu tão difícil. Ora, nisto consiste a paradoxalidade desta situação.

Para Apel, vivemos, inegavelmente, a necessidade de uma macroética, todavia quando se trata de fundamentá-la, racionalmente, o ambiente é complexo, pois vigora uma concepção

³⁸ Idem.

³⁹ Ibid., 409.

⁴⁰ Cf. APEL, Karl-Otto Op. cit., p. 410.

de saber que torna este esse objetivo aparentemente impossível. Para a teoria da ciência, a validade intersubjetiva de argumentos se limita ao campo das ciências formais, lógico-matemáticas, e ao campo das ciências fatuais, as empírico-analíticas. Toda concepção de saber que levante a pretensão de responsabilidade deve se enquadrar nessa concepção⁴¹.

Ora, tendo em vista que as normas morais não se enquadram nesse âmbito, isto é, não são nem lógico-matemáticas nem estão no campo das ciências fatuais, as empírico-analíticas, logo estão excluídas desta compreensão de saber da supracitada teoria da ciência. Assim sendo, imediatamente adentram ao campo do eminentemente subjetivo, do emocional, por fim, das decisões arbitrárias e irracionais⁴². A instância de fundamentação passa a ser o indivíduo. Nestes termos, não há espaço para a fundamentação da ética. Consequentemente, sua retirada do campo da racionalidade, é inevitável. Em outras palavras, “como a racionalidade sempre foi entendida, desde os princípios da civilização ocidental, como a esfera da legitimação, do dar razões de nossos conhecimentos, o ético exclui-se da racionalidade”⁴³.

Para Apel, portanto, faz-se urgente e necessária a fundamentação de uma ética que seja: racional, global e solidária. Por isso mesmo, no caminho para chegar ao objetivo final, ele se depara com algumas correntes que pensam o contrário de sua proposta filosófica e, neste sentido, perguntamos: quais são as correntes da filosofia contemporânea que consideram impossível o esforço de fundamentação de uma ética de caráter universal?⁴⁴ Dentre elas, citam-se: A filosofia analítica, o neopositivismo, o racionalismo crítico e o decisionismo de Hans Albert. A partir de agora passamos a discorrer sobre cada uma destas teorias, apresentando, sobretudo, o porquê delas impossibilitarem a fundamentação da ética segundo as exigências da situação-problema.

⁴¹ Wolfgang Stegmüller mostra isso com bastante clareza quando apresenta a posição dos empiristas, isto é; “todo conhecimento científico pertence às ciências formais (lógica e matemática) ou às ciências empíricas do real, de modo que não há lugar para uma filosofia que venha a concorrer com as ciências particulares ou que pretenda ir além delas”. In: STEGMÜLLER, Wolfgang. *Filosofia Contemporânea*, vol. I. São Paulo: Editora Dusp, 1997 p. 274.

⁴² Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 3^a. ed., 2002, p. 11.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Alguns pressupostos indicam essa impossibilidade de fundamentação de uma ética de caráter universal, conforme as exigências do tempo presente, tendo em vista os efeitos da técnica e ciência modernas e a compreensão de saber vigente, são eles: a) “uma fundamentação racional somente é possível por meio de uma dedução lógico-formal de proposição a partir de outras proposições num sistema proposicional sintático-semântico axiomático (posição do racionalismo crítico); b) a validação intersubjetiva das proposições é equiparada à validade objetiva no sentido de um estabelecimento empírico de fato ou de um raciocínio dedutivo lógico-formal (pressuposto vinculado à tese da neutralidade científica); c) da constatação de fatos não é possível se deduzir nenhum juízo de valor, nem qualquer enunciado normativo (pressuposto associado à distinção entre ser e dever ser)”. CENCI, Angelo Vitorio. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit., p. 28.

2.5.1 A filosofia analítica

A tese central de Apel, no que diz respeito à filosofia analítica, é que a fundamentação de uma ética racional, a partir dos pressupostos filosóficos da citada filosofia, consiste numa tarefa sem sucesso.

Entretanto, antes de expormos o porquê deste insucesso, apresentaremos alguns aspectos histórico-filosóficos que são fundamentais para compreender a filosofia analítica e o entendimento apeliado acerca da sua impossibilidade em fundamentar uma ética conforme os desafios dos nossos tempos.

2.5.1.1 Contexto histórico-filosófico

O início do século XVII é marcado, profundamente, pela ideia de método. Não se trata de um tema a mais na conjuntura filosófica deste período. O método se vai tornar a questão determinante para toda a epistemologia ulterior. É dentro desse contexto que Descartes, Bacon e Galileu vão articular suas obras. O primeiro, com o *Discurso do método*; o segundo, com o *Novum Organum*; o último, com o *Diálogo sobre os dois maiores sistemas*. Subjaz a esse espírito intelectual do momento a astronomia de Copérnico que faz eco à preocupação de se chegar a uma ciência rigorosa e que, em última instância, possibilite o domínio da natureza.

Assim sendo, “os tempos modernos são inaugurados pela definição de um novo padrão de racionalidade, marcado pela formalização matemática e pela redução da realidade e da natureza a seus elementos mensuráveis”⁴⁵.

Segundo Dummett, somente com Friedrich Ludwig Gottlob Frege, o pai de todas as direções da filosofia analítica, chega-se à demarcação daquilo que constitui o objeto da filosofia que, para ele, pressupõe três elementos: “a) O alvo da filosofia é a análise da estrutura do pensamento; b) o pensamento aqui é rigorosamente diferenciado do pensamento em sentido psicológico; c) O único método correto de análise do pensamento consiste na análise da linguagem”⁴⁶. Portanto, neste contexto da delimitação proposta por Frege, a perspectiva linguística substitui a mentalística, no sentido de que, agora, a linguagem passa a

⁴⁵ ALMEIDA, Custódio Luís da Silva de, *É possível superar a metafísica: R. Carnap e M. Heidegger*, in: Síntese Nova Fase, v. 25, n. 83 (1998) p. 478.

⁴⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia Analítica*. Em mimeo. P. 02.

ser o pressuposto a partir do qual se faz a tematização “dos nossos pensamentos e o conteúdo de nossa consciência”⁴⁷.

Para M. Dummett, apud Oliveira, são basicamente duas as características que marcam o estilo de filosofia da filosofia analítica: “a) A convicção de que um esclarecimento filosófico de qualquer questão é alcançado por meio de uma ‘análise filosófica da linguagem’; b) A convicção de que um esclarecimento abrangente só pode ser alcançado desta forma e não por nenhuma outra”⁴⁸. Portanto, a partir destas duas convicções fundamentais, chega-se ao seu estatuto próprio, isto é, a centralidade da linguagem numa teoria filosófica⁴⁹ é o que caracteriza a filosofia analítica e marca seu diferencial em relação às demais posturas.

Conforme o entendimento de Apel, o termo filosofia analítica, é ambíguo: por um lado, ele indica uma postura que afirma como “científicos” somente os métodos “causal-analítico”, peculiares às ciências naturais; e, neste método objetivo-elucidativo, uma visão de mundo subjetiva fica excluída. Por outro lado, o método de “análise” usado pela filosofia analítica, diferentemente da ciência, não se refere aos estados de coisas objetivos. Refere-se, sim, à linguagem na qual se fala destas citadas coisas que são objeto do trabalho da ciência. Em síntese, seu método se detém na análise da verdade⁵⁰.

Assim, a filosofia analítica reafirma a tese cientificista marcada pela convicção de que científicos são somente os procedimentos cujos métodos sejam objetivos, elucidativos e causal-analíticos. Entretanto, tal filosofia, ao tratar da linguagem lógico-semântica das coisas, não tem nada a ver com estas coisas objetivamente, visto que seu campo de atuação diz respeito à linguagem em sua estrutura lógica.

1.5.1.2 *A linguagem enquanto tema e mediação da reflexão transcendental*

A perspectiva filosófica apeliiana, enquanto filosofia transcendental, consiste numa continuidade da kantiana, porém, neste contexto, Apel realiza uma transformação da filosofia transcendental reflexiva da intersubjetividade⁵¹. Assim, discorrendo sobre *a linguagem como tema e instrumento da reflexão transcendental*⁵², acerca da situação contemporânea da filosofia da linguagem, ele aponta uma questão como sendo determinante, pois, em meio ao

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibid., p. 01.

⁴⁹ Cf. Ibid., p. 02.

⁵⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 34-35.

⁵¹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 253.

⁵² Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 353.

universo de problemas nos quais a filosofia da linguagem, na atualidade, está imersa, a seguinte pergunta é fundamental: a função que a filosofia transcendental kantiana assumia pode ou, inclusive, deve ser assumida pela filosofia da linguagem e, dessa forma, constituir-se como uma “*prima philosophia*”?⁵³.

Conforme Apel, a substituição da teoria do conhecimento pela filosofia da linguagem é um fato incontestável. O que significa afirmar que, no presente, a reflexão sobre as condições linguísticas do conhecimento humano ocupa o lugar, outrora, preenchido pela epistemologia tradicional⁵⁴. Para Apel, a ocupação do filósofo com a própria consciência, enquanto preocupação central da filosofia na modernidade e a pergunta pela possível verdade dos juízos se transformam numa outra ocupação e em outra pergunta, ou seja, ao filósofo cabe, agora, ocupar-se com a linguagem, entretanto, o que está em jogo, aqui, não é a filosofia da linguagem enquanto tematização do objeto linguagem entre outros objetos do conhecimento, importa, sim, a filosofia da linguagem como reflexão sobre as condições linguísticas do conhecer humano e a pergunta, agora, após esta transformação, consiste no questionamento pelo sentido possível das sentenças⁵⁵.

Para Apel, nessa passagem de uma crítica da consciência para uma análise da linguagem, há um ponto supremo que parece consistir no seguinte fato:

O problema da própria *validação da verdade* não pode mais ser visto como um problema da *evidência* ou da *certeza* para uma consciência isolada em sentido cartesiano, nem tampouco como um problema de *validação objetiva* (e portanto intersubjetiva) para uma “consciência em geral” em sentido kantiano, mas sim, em primeiro lugar como um problema da formação *intersubjetiva de consensos* com base em um *acordo mútuo linguístico (argumentativo)*⁵⁶.

Segundo Apel, caso seja assim, então, a filosofia da linguagem, hoje, é, realmente, continuadora da filosofia transcendental. Para ele, a consciência, que outrora foi o tema e o meio da reflexão transcendental, isto é, daquela reflexão que explicitava as condições de possibilidade e validade do conhecimento, cede lugar à linguagem, pois esta é, agora, a instância transcendental. E neste horizonte ele levanta a seguinte pergunta: a filosofia da linguagem, atualmente, dá continuidade à filosofia transcendental clássica de forma legítima e, neste contexto, reflete-se transcendentalmente⁵⁷?

⁵³ Cf. Idem.

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 353-354.

⁵⁵ Cf. Idem. (Grifos do autor).

⁵⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 354.

⁵⁷ Cf. Ibid., p. 355.

Apel entende que uma resposta unânime a esta questão não é fácil: por um lado, a “filosofia linguístico-analítica” assumiu a função reflexiva da crítica do conhecimento, isto desde o jovem ao tardio Wittgenstein e estendendo-se até a “semântica construtiva” de Tarski e Carnap. Por outro lado, ao se efetivar essa substituição da filosofia da consciência pela análise da linguagem, tem-se como resultado que a reflexão caiu fora de moda⁵⁸. Tal reflexão, que a partir de Kant se configura como o órgão mais importante da filosofia, em Wittgenstein fica proibida. Conforme Manfredo Oliveira, Apel captou isto de forma bastante clara como sendo uma das marcas centrais do pensar wittgensteiniano⁵⁹. Em síntese, a reflexão da consciência sobre si mesma, que desde Descartes até Husserl funciona como a instância última reflexivo-metodológica, na filosofia analítica desaparece a consciência intencional ou o sujeito⁶⁰.

Aqui, de acordo com Apel, vê-se que há um paradoxo, perceptível no *Tractatus* do jovem Wittgenstein, ou seja, a epistemologia, de forma explícita, é substituída pela crítica da linguagem, porém a reflexão sobre a linguagem, enquanto tentativa de explicitação da forma lógica, é vista como uma impossibilidade. Neste contexto, como se compreende o sujeito da linguagem? A este cabe a mesma afirmação feita sobre a forma lógica da linguagem, em outras palavras, “o sujeito não existe”, “sujeito e linguagem são os ‘limites do mundo’, e sobre eles, portanto, não se pode dizer nada”⁶¹. A filosofia analítica, a partir de então, no que diz respeito ao sujeito transcendental da linguagem se cala. No *Tractatus*, as *funções semi-transcendentais*, atribuídas a uma “lógica da linguagem”, são assumidas pelas regras dos frameworks ôntico-semânticos de Carnap; e já na fase tardia, as descrições dos jogos de linguagem wittgensteiniana, enquanto “gramática profunda” da linguagem, ocupa o lugar da reflexão transcendental⁶².

Conforme Apel, a *descrição de sistemas simbólicos objetivos e anônimos*, descrição esta que, antecipadamente, fixa o comportamento intencional do ser humano, parece ocupar o lugar da reflexão acerca do sujeito humano e suas “conquistas intencionais”. O estruturalismo é um exemplo disto, o que significa afirmar que não somente na filosofia analítica acontece a citada substituição⁶³. Para Apel, portanto, partindo do pressuposto de que as conquistas dos sujeitos são tematizadas apenas como objetos das ciências empíricas, não

⁵⁸ Cf. Idem.

⁵⁹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Op. Cit., p. 255-256.

⁶⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 355-356.

⁶¹ Ibid., p. 356.

⁶² Idem.

⁶³ Cf. Idem.

há, na filosofia da linguagem, uma “*pragmática transcendental* dos atos de fala e dos atos de inteligência enquanto condição de possibilidade da comunicação, nem tampouco enquanto condição de possibilidade da própria linguagem”⁶⁴.

Neste contexto, não obstante o objetivismo linguístico dessa filosofia, há no segundo Wittgenstein e no estruturalismo, um fenômeno evidente, qual seja, que é uma impossibilidade⁶⁵ o seguimento de uma regra por um indivíduo sozinho, como também o pensar solitário a partir da conquista de sua própria consciência, levantando a possibilidade de afirmar “algo enquanto algo”. Para Apel, ao pensador de tendências solitárias, hoje, facilmente, mostra-se que ao argumentar para fazer valer sua tese ou posição, automaticamente, ele pressupõe um “jogo de linguagem público”⁶⁶. O que significa afirmar que aquela marca da filosofia moderna da consciência, ou seja, o solipsismo metódico, aqui, fica superado⁶⁷.

O entendimento da Apel é que o lugar outrora ocupado pela tradicional filosofia da consciência, no contexto da filosofia analítica, é preenchido pelas infinitas hierarquias de metalinguagens e metateorias, com cuja assistência, a análise objetiva de linguagens e teorias condicionadas linguisticamente é uma possibilidade. Tendo em vista que com a construção das citadas hierarquias, antecipadamente, exclui-se a auto-referencialidade, logo as condições de possibilidade e de validade transcendentais das citadas análises objetivas se omitem, em princípio, de todo e qualquer enunciado seja científico seja filosófico, como percebido pelo autor do *Tractatus*⁶⁸.

Ora, assim sendo, perguntamos com Apel: em que sentido é possível a filosofia da linguagem, no nível da reflexão, suceder a filosofia da consciência?

A filosofia analítica critica aquela expressão paradigmática do pensador solitário, ou seja, o “só na consciência”. Conforme Apel, ao proceder assim, tal filosofia ganha um discernimento cuja validade, para qualquer língua, é possível, uma vez que diz respeito às condições universais e necessárias da fala. Assim sendo, é-nos possível saber as condições de possibilidade do discurso sensato enquanto tal e não somente acerca da estrutura de certos sistemas linguísticos, quer sejam empíricos quer sejam construídos⁶⁹. Enfim,

⁶⁴ Ibid., p. 357.

⁶⁵ Cf. Idem.

⁶⁶ Cf. Ibid., p. 358.

⁶⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Op. Cit., p. 256.

⁶⁸ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 358-359.

⁶⁹ Cf. Ibid., p. 359.

Na análise da linguagem até mesmo a sensibilidade linguística subjetiva do falante competente pode e tem que ser tratada como instância objetiva de verificação ou falsificação; além disso, a *construção* de sistemas sintático-semânticos artificiais pode ser apreendida como *reconstrução* parcial da linguagem ‘natural, (...)’. Com isso, é preciso que a análise e a construção objetivas da linguagem possam remeter-se a suas condições transcendentais pretensamente inexprimíveis⁷⁰.

A filosofia analítica faz uma distinção entre linguagem como objeto e linguagem como mediação subjetiva do conhecimento. Ora, conforme Apel, aí está a explicação das dificuldades inerentes à citada filosofia. Neste horizonte, Apel cita Hegel, Marx e W. von Humboldt como pensadores que em suas formulações dialéticas e diferentes de linguagem apresentam uma visão inalcançável pela filosofia analítica moderna: para Hegel, a linguagem é espírito objetivo, subjetividade externada, objetivada, manifestada das intenções de sentido; para Marx, por sua vez, a linguagem é consciência efetivada, prática, real, existente para mim e para os outros; por fim, para Humboldt, a linguagem é, a um só tempo, composta de subjetividade e objetividade⁷¹.

Apel afirma que para a filosofia analítica, o homem e a sociedade são um objeto da observação empírica, porém não concomitantemente, ou seja, “a sociedade não é aqui ao mesmo tempo um sujeito em estado de ‘externação’, em cujo cumprimento de regras - como sempre, inconscientes - as condições de possibilidade de toda formação teórica poderiam ser percebidas”⁷². Entretanto, conforme Apel, só é possível pôr, adequadamente, a pergunta acerca da relação entre linguagem e reflexão a partir do momento em que se leva em consideração a dialética da linguagem enquanto identidade entre sujeito e objeto. Isto significa que a pretensão de conhecer deve ser idêntica á capacidade de verdade, ou seja, quem pretender conhecer, tem que acreditar-se como capacitado de verdade e, portanto, pressupor-se como instância crítica da reflexão acerca da verdade⁷³.

Ao ver de Apel, a “emancipação do sujeito pensante” é o irretrocedível, ou seja, este não pode mais ser dispensado⁷⁴. Assim, uma filosofia que tem a intersubjetividade como categoria central não pode excluir o pressuposto da subjetividade, em tal filosofia, ela, a subjetividade, será repensada desde outra perspectiva⁷⁵. A ilusão epistemológica moderna consiste, conforme Apel, em afirmar que um sujeito, solipsisticamente, pode refletir sobre si

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Cf. Ibid., p. 360.

⁷² Idem.

⁷³ Cf. Ibid., p. 360-361.

⁷⁴ Cf. Ibid., p. 361.

⁷⁵ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Op. Cit., p. 258.

mesmo e desenredar-se da linguagem. Assim sendo, ele pergunta: como é possível a reflexão sobre a aspiração universal de validação do pensamento e conhecimento através da linguagem pública?

Tomando como referência a filosofia analítica não somente não se encontra uma resposta satisfatória para esta pergunta, como também, segundo Apel, tem-se a impressão que, para tal filosofia, a citada pergunta é algo sem sentido. E o porquê dessa postura da filosofia analítica está na ideia central da linguagem artificial, isto é, “na *ideia mestra* lógico-matemática da *linguagem de cálculo*, a quem cabe, por meio de suas regras semânticas, eliminar *a priori* toda contradição”⁷⁶.

Conforme Apel, foi justamente essa ideia central que, na “teoria dos tipos”, levou Russell à convicção de que a auto-reflexividade fica proibida. Tal teoria, como teoria acerca de todas as frases sensatas, incide numa contradição consigo mesma. Esta contradição da filosofia da linguagem é que, ao declarar a impossibilidade das proposições acerca de todas as proposições e, assim, sobre a forma lógica da linguagem, conduziu Wittgenstein, no *Tractatus*, a afirmar que é esta a contradição que caracteriza a filosofia, ou seja, ela é obrigada a falar sobre aquilo de que não pode falar⁷⁷.

Qual a solução para este problema? B. Russell sugere e Tarski e Carnap desenvolvem, como solução para tal problema, a distinção entre linguagem objetal e metalinguagem. Assim, com a hierarquia das linguagens, procurou-se tornar possível a filosofia, tendo em vista que, com esta solução, almejou-se evitar o problema da reflexão sobre a linguagem na mesma linguagem⁷⁸. Para Apel, esta tentativa sugerida na semântica construtiva, parece apenas ilustrar o ensinamento paradoxal do *Tractatus* e não refutá-lo, haja vista que a citada hierarquia das linguagens da semântica lógica faz dos filósofos construtores de linguagens⁷⁹ que, por isso, nunca podem refletir legitimamente sobre a linguagem, exceto de forma ilegítima, como é feita nas introduções de suas obras, cuja escrita é feita em linguagem comum⁸⁰.

Segundo Apel, tendo em vista que a ideia da linguagem-cálculo é inconciliável com a auto-reflexão, logo, em tal linguagem, é impossível a comunicação humana. Nela, a troca de meras “informações” acerca de estado de coisa, excluindo a simultânea expressão de uma tomada de consciência subjetiva é, inclusive, possível. Neste caso, parte-se do pressuposto de

⁷⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 361. (Grifos do autor).

⁷⁷ Cf. Idem.

⁷⁸ Cf. Ibid., p. 361-362.

⁷⁹ Cf. Ibid., p. 362.

⁸⁰ Cf. Idem.

que já houve um acordo, na linguagem ordinária, no que diz respeito às regras de designação da linguagem artificial e acerca de sua aplicação a estados de coisas experienciáveis⁸¹. A eficácia desta linguagem, no sentido de que nela fica excluída a possibilidade de surgir qualquer mal-entendido, é assegurada pelo citado acordo mútuo estabelecido previamente sobre o uso da linguagem e, deste modo, todo e qualquer posicionamento reflexivo concernente à linguagem⁸².

É possível uma reflexão sobre a linguagem, afirma Apel, desde que o uso da linguagem individualmente e o acordo mútuo estabelecido intersubjetivamente quanto ao seu uso não sejam separados, ou seja, no mesmo instante do uso da linguagem, neste momento, o acordo mútuo sobre seu mesmo uso também esteja sendo elaborado⁸³.

O entendimento de Apel é que, a partir daqui, poder-se-ia presumir que em Charles Morris ou no Wittgenstein da fase tardia a questão da reflexão sobre a linguagem poderia ser resolvida. É inegável que estes dois, sobretudo o segundo Wittgenstein, fomentam a compreensão segundo a qual uma pré-intelecção do mundo é uma condição de possibilidade de nossa reflexão sobre a linguagem, porém, quem espera uma solução à citada questão à luz da semiótica de Morris ou da análise dos jogos de linguagem wittgensteinianos, decepciona-se. Em suas respectivas concepções de linguagem se percebe o porquê disto⁸⁴, ou seja, da tentativa frustrada de encontrar nestes dois uma resposta para o problema da reflexão sobre a linguagem: Morris não compreende a linguagem como um evento intencional que é entendível e que entende a si mesmo, mas, sim, “como um ‘*behavior*’ de estímulo e resposta, descritível de modo puramente objetivo”⁸⁵.

Conforme Apel, no que diz respeito ao segundo Wittgenstein, houve uma tentativa de constatar nele uma “redução behaviorista da compreensão de sentido a uma descrição do uso factual de signos⁸⁶” e tal tentativa foi empreendida por não poucos intérpretes. Entretanto, sua opinião é de que o centro do pensamento wittgensteiniano consiste em que: “embora só se possa responder a pergunta filosófica sobre a essência da ‘intelecção de sentido’ através da descrição de jogos de linguagem, também é preciso pressupor que todo comportamento humano precisa ser *entendido* por meio da *participação* no respectivo jogo de linguagem”⁸⁷. Para Apel, a exclusão desta participação nos citados jogos torna impossível saber se, por

⁸¹ Cf. Idem.

⁸² Cf. Idem.

⁸³ Cf. Idem.

⁸⁴ Cf. Ibid., p. 362-363.

⁸⁵ Ibid., p. 363.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem.

exemplo, ao falar, as pessoas guiam-se a si mesmas conforme uma regra, ou melhor dizendo, se agem com sentido⁸⁸.

A concepção de uma auto-reflexividade da linguagem, além de em Morris, também no Wittgenstein da fase tardia, é algo inexistente⁸⁹. Para Apel, a evidência da necessidade de tal reflexão é perceptível ao se perguntar como o filósofo consegue entender diferentes jogos de linguagem ou formas de vida e compará-los entre si em relação a sua compreensão de mundo. Algo deste tipo, afirma Apel, pressupõe que por meio da auto-reflexão se possa ir além de si mesmo e que tal auto-transcendência consiga alcançar tanto uma reflexão filosófica sobre a linguagem quanto a crítica filosófica da sociedade⁹⁰. Em síntese, ao ver de Apel, nem as ciências humanas hermenêuticas, nem a crítica orientada conforme as ciências sociais poderiam ser fundamentadas, suficientemente, à luz do modelo da pura descrição de jogos de linguagem⁹¹.

Apel ajuíza que, frente a essa questão, em primeiro lugar, parece contribuir a perspectiva linguístico-hermenêutica, assim como pensada por Heidegger e, posteriormente, desenvolvida por H. –G. Gadamer e J. Lohmann. Neste contexto, ele expõe seu entendimento acerca da filosofia hermenêutica, absorvendo alguns aspectos habermasianos. A hermenêutica parte do pressuposto de que a relação comunicativa intersubjetiva entre seres humanos e, por seu intermédio, uma relação reflexiva do homem para consigo mesmo é algo que se manifesta desde a primeira manifestação do mundo, o que significa dizer, de outro modo, que o ser humano jamais conheceria “algo como algo” se, com a linguagem, ele não trouxesse uma autocompreensão ao mundo, desde sempre. Esta consideração da filosofia hermenêutica se contrapõe à filosofia analítica⁹².

O relacionamento reflexivo efetivo do ser-no-mundo para com suas possibilidades é a condição possibilitadora da significabilidade dos entes. Apel argumenta que “toda linguagem que se torna histórica em sua estrutura semântica precisa poder ser concebida como manifestação da experiência pragmática de significância”⁹³. Em tese filosófica, isto pode ser expresso assim: assim como em Kant a unidade da consciência do objeto e da autoconsciência é pressuposta como condição de possibilidade da experiência, aqui tal unidade é condição de possibilidade da abertura linguística do mundo. É na descoberta de algo como algo que se

⁸⁸ Cf. Idem.

⁸⁹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Op. Cit., p. 363.

⁹⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 365.

⁹¹ Cf. Idem.

⁹² Cf. Ibid., p. 366-367.

⁹³ Ibid., p. 367.

exprime o ser-no-mundo do homem enquanto entendimento do mundo e de si mesmo. Ora, isto significa que não se trata, simplesmente, da atribuição de qualidades ou relações existentes como predicados aos objetos presentes. No sentido kantiano ou husserliano, ou seja, no sentido da filosofia transcendental, a condição subjetiva de possibilidade e de validade era a “consciência pura”. Para Apel, nessa articulação linguística original do mundo, tal consciência é inviável, visto que a significabilidade do mundo, a depender dela, é algo impossível, ou melhor, uma “consciência pura”, conforme mencionada, não pode extrair tal significabilidade⁹⁴.

Conforme Apel, essa abordagem linguístico-hermenêutica tem na teoria dos jogos de linguagem do Wittgenstein da fase tardia uma posição que muito se lhe aproxima. Nestes termos, Apel argumenta que: “a formação histórica dessa concatenação semi-transcendental, que se repete de forma abreviada por cada criança no processo de socialização, não é para a filosofia linguístico-hermenêutica (...) um ‘adestramento’ em que apenas se treina o domínio de uma ‘técnica’”⁹⁵. Neste contexto, ele afirma que o ser humano, ao aprender uma língua, terá compreendido o uso da linguagem como tal e, partir daí, desenvolve a capacidade de aprender diversas outras línguas, traduzi-las, enfim, compreende formas de vida diferentes. Assim, dominar uma língua é muito mais do que dominar uma técnica, significa que com o aprendizado comunicativo de uma linguagem o ser humano aprende o que é seguir uma regra, apesar de inexpressável. Dessa forma, pode-se afirmar que ele não simplesmente ganha habilidades em lidar com determinada forma de vida, ganha, também, uma relação reflexiva efetiva com uma forma de vida enquanto tal⁹⁶.

Somente com o aparecimento da filosofia, fato este inseparável do surgimento da gramática, retórica, lógica, enfim, das ciências da fala, é que a reflexão explícita da linguagem com a linguagem foi documentada. Conforme Apel, sua pergunta sobre a possibilidade de refletir sobre a linguagem com a linguagem e a pergunta sobre a possibilidade da filosofia são perguntas que, desde sempre, coincidem. Tal coincidência, no *Tractatus*, é apenas confirmada ao tempo em que as supracitadas perguntas são negadas⁹⁷.

Ao ver de Apel, os limites da filosofia linguístico-hermenêutica é a necessidade de solucionar os paradoxos do *Tractatus* e assim legitimar o jogo de linguagem da filosofia. Neste contexto, ele afirma que:

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 367-368.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 368.

⁹⁶ Cf. *Idem.*

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 369.

Com J. Lohmann pode-se conceber a reflexão linguística da filosofia como resultado de um robustecimento contínuo da reflexão efetiva sobre a linguagem, que desde o início está tendo efeitos no próprio uso comunicativo da linguagem; e, sem dúvida, é preciso que a reflexão filosófica seja entendida hermeneuticamente em sua historicidade a partir de uma linha contínua do diálogo humano⁹⁸.

Entretanto, tendo em vista que a peculiaridade da reflexão filosófica é a tematização das pretensões de validade, tal reflexão deve ir para além da perspectiva hermenêutica, pois, como afirma Apel, alcançou-se na filosofia um grau de reflexividade acerca da linguagem que a hermenêutica não consegue atingir⁹⁹.

Na compreensão de Apel, caso a filosofia queira manter, na contemporaneidade, o nível de reflexão que lhe é peculiar e, assim, à luz do contexto atual se renovar, confrontar-se-á com o seguinte questionamento: “que jogo de linguagem põe a filosofia em condições não apenas de refletir sobre a relação entre linguagem e mundo, mas, além disso, de refletir sobre o fato de que ela reflete sobre a relação entre linguagem e mundo com a ajuda da própria linguagem?”¹⁰⁰ A suposição da filosofia analítica é que tal pergunta e sua resposta desemboca num “*regressus ad infinitum*”, entretanto, o entendimento de Apel, neste contexto, é que, de modo algum isso acontece. Ele parte do pressuposto de que, como *reflexão acerca do mais elevado nível de universalidade*¹⁰¹ do sentido conceitual, atingível por intermédio da reflexão com o auxílio da linguagem, ela não é igual a uma reflexão do tipo psicológica, caracterizada pela repetitividade de qualquer um, sobre a forma individual de pensamento¹⁰². Revela-se, sim, antes de tudo, segundo sua forma, como tomada de consciência, mediada pela linguagem, à qual se volta sobre si mesma como condição de possibilidade de sua aspiração à verdade. Ao ver de Apel, tal reflexão, enquanto reflexão transcendental, configura-se como autofundamentação específica da filosofia e, deste modo, não deve ser confundida como uma fundamentação via dedução, uma vez que este tipo de fundamentação, realmente, desemboca num *regressus ad infinitum*, tal como mostraram, muito bem, Karl Popper e H. Albert¹⁰³.

Neste sentido, Apel compara a sua posição, ou seja, a reflexão transcendental, conforme ele imagina, e a fundamentação última, rejeitada por Popper, tendo como objetivo esclarecer a diferença existente entre tais posições. Para este, uma autofundamentação dedutiva, inclusive de sua própria posição, é impossível. Assim, afirma Apel, Popper tem

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 370.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Cf. Idem.

¹⁰² Cf. Ibid., p. 370-371.

¹⁰³ Cf. Ibid., p. 371.

razão ao partir desta ideia e a conclusão que ele pode extrair daí é que, caso o racionalismo crítico almeje fugir ao dogmatismo, obrigatoriamente, tem de reconhecer a posição do seu opositor, outras palavras, ele não pode negar que o obscurantista, isto é, aquele que não reconhece as regras do jogo da discussão crítica, seja possuidor da mesma legitimidade que ele atribui a si mesmo¹⁰⁴.

De acordo com Apel, ao refletir de forma radical sobre suas próprias condições de possibilidade, o racionalismo crítico, segundo Popper, infere que sua escolha entre obscurantismo e racionalismo crítico é tomada através de uma “decisão moral e irracional”¹⁰⁵. Ora, para tal decisão, que segundo Popper corresponde a um ato de fé, muitas justificativas, concernentes às consequências práticas, podem ser consideradas, entretanto: “isso não altera nada na constatação de que somente a escolha irracional do indivíduo pode conferir à posição do racionalismo crítico sua precedência de princípio mediante a posição do obscurantismo; pois ‘nenhum argumento racional terá efeito sobre uma pessoa que não queira assumir uma posição racional’”¹⁰⁶.

Segundo Apel, parece que nessa argumentação popperiana, ainda há um resquício de solipsismo metódico, refutável mediante uma reflexão radical sobre as condições de possibilidade linguísticas de todo pensar e de qualquer tomada de decisão. Razão ou não razão? Qual a melhor opção? A decisão aqui, incontestavelmente, não pode ser tomada a não ser pelo indivíduo, o que significa dizer que a ciência não pode impedi-lo de decidir acerca do que seja melhor. Da mesma forma que, através de argumentos racionais, não se pode impedir o suicídio do cético ou tampouco que o obscurantista negue, para si, as regras do jogo de um debate racional. Em síntese, isto é o mesmo que afirmar, conforme Apel, que “o funcionamento das regras lógicas do jogo de uma ‘comunidade de cientistas’ realmente pressupõe *engajamento ético* dos participantes dessa mesma comunidade, como bem percebeu Ch. S. Peirce¹⁰⁷”.

Entretanto, afirma Apel, reconhecer que uma decisão ético-existencial é imprescindível não significa dizer que, ao se decidir pelo racionalismo crítico, toma-se uma “decisão irracional”, visto que aqui há um movimento de mão dupla, ou seja:

Pois não é apenas a ideia de 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 a uma alternativa, a fim de que seja *inteligível* como tal,

¹⁰⁴ Cf. Idem.

¹⁰⁵ Cf. Idem.

¹⁰⁶ Ibid., p. 371-372.

¹⁰⁷ Ibid., p. 372. (Grifos do autor).

já pressupõe as regras do jogo de uma comunidade de comunicação, conceitualizada no racionalismo crítico¹⁰⁸.

Do contrário, ou seja, caso uma decisão como essa fosse um ato pré-linguístico em que regras intersubjetivas não estivessem pressupostas, Popper não poderia introduzi-la em uma discussão reflexiva acerca das possibilidades de decidir. Popper, ao introduzir a decisão na discussão, à proporção que isto acontece, afirma Apel, ela é pressuposta como um ato da razão e, assim, confirma-se ou nega-se na escolha¹⁰⁹. Segundo Apel, mantém-se aprisionado ao solipsismo metódico quem levanta a possibilidade de tomar uma decisão sem levar em consideração essa alternativa em questão. Neste contexto, Apel toma como referência o entendimento do segundo Wittgenstein quando, assim, expressa-se: “um único indivíduo e uma única vez” é impossível tomar decisões ou fazer escolhas diante de uma alternativa que se lhe apresenta¹¹⁰.

Conclui-se, com isso, que o ato de decidir, enquanto ato de sentido, até mesmo ele, é um ato em que se cumpre regra e neste cumprimento está pressuposta, seja faticamente ou no mínimo em princípio, a possibilidade de um julgamento público no contexto de um jogo de linguagem¹¹¹, o que significa dizer que tanto a decisão de Popper quanto a do obscurantista ou do cético existencial se movimentam na pressuposição da comunidade de comunicação. Caso eles queiram escapar desta pressuposição, ser-lhes-ão impostas duas opções: suicídio ou idiotia. Porém, questiona Apel, “... uma tal decisão irracional, que de fato não pode ser evitada com argumentos, tem mesmo que ser levada em consideração como argumento, no contexto da pergunta sobre uma autofundamentação possível do racionalismo crítico?”¹¹².

Enfim, ajuíza Apel, quando se trata de responder à pergunta acerca da possibilidade de efetivação prática da razão apenas por intermédio do raciocínio, nesta circunstância a possibilidade de retirada do jogo de linguagem da argumentação deve ser considerada seriamente. Neste contexto, realmente, ao bom argumento deve ser acrescida a boa vontade. Entretanto, quando está em jogo a resposta à pergunta sobre o fundamento da validade do princípio da razão há algo que é suficiente e determinante, ou seja, a reflexão acerca de algo que está sempre pressuposto: o “jogo de linguagem transcendental”¹¹³.

A conclusão a que se chega, conforme Apel, é que a filosofia analítica, ao deter-se na análise linguística das coisas, ou melhor, quando pelo uso da palavra descreve a realidade das

¹⁰⁸ Idem. (grifo do autor)

¹⁰⁹ Cf. Idem.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 373.

¹¹¹ Cf. Idem.

¹¹² Idem.

¹¹³ Cf. Idem.

coisas em sua objetividade, confirma-se como uma filosofia da mente, pois a mente humana, na utilização dos conceitos e pensamentos, discorre sobre as coisas “a ponto de afirmar que a *intencionalidade da mente é originária*”¹¹⁴.

Para tanto, faz-se, necessário, inicialmente, compreender a reflexão feita por Apel, em continuidade com o trabalho das teorias dos *atos de fala*, sobre a dupla estrutura performativo-proposicional das orações. No contexto desta dupla estrutura oracional, Apel discorre sobre as condições de verdade e validade e suas condições de aceitabilidade, como também assevera que estas condições – verdade e validade – devem ser explicitadas sem que se incorra no reducionismo de optar por uma em detrimento à outra.

Conforme Apel, as teorias dos *atos de fala*, levaram às últimas consequências o entendimento de Aristóteles que, originariamente, fez a seguinte constatação: além das orações *enunciativas*, as *imperativas*, também, fazem parte da linguagem humana¹¹⁵. Neste contexto, segundo Apel, Austin e Searle, perceberam que as orações do primeiro tipo, ou seja, as *enunciativas* constam de duas partes: uma proposicional e uma performativa¹¹⁶.

A concepção sobre o significado performativo e o proposicional da linguagem, concepção cujo desenvolvimento, segundo Apel, é um mérito de Austin e Searle, tem uma grande relevância, pois a partir dela, afirma-se que, “toda proposição implica, ao menos implicitamente, uma atitude comunicativa, que nos relaciona com os outros, e uma atitude semântico-referencial, que nos relaciona com algo no mundo”¹¹⁷. Consequentemente, nesta estrutura performativo-proposicional, capta-se algo fundamental, ou seja: “os pressupostos pragmáticos implicados em toda proposição semântica”¹¹⁸. Deste modo,

Essa dupla estrutura nos permite captar a *auto-reflexividade* da mesma linguagem natural [...], sendo performativamente sua condição transcendental de possibilidade, e que o *logos* da linguagem natural só pode ser adequadamente definido por ambos os significados: o performativo e o proposicional em unidade¹¹⁹.

Neste contexto, no qual se expõe o significado performativo e o proposicional, faz-se fundamental perceber algo que é determinante na tese de Apel acerca da filosofia analítica. Para ele, esta filosofia não atenta para a seguinte questão: a explicação das condições de verdade das proposições não pode ser feita excluindo as condições de validade e

¹¹⁴ SILVA, Antonio Wardison C. Op. cit., p. 35. (Grifos do autor).

¹¹⁵ Cf. COSTA, Reginaldo da, *Ética do Discurso e Verdade em Apel*, Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 233.

¹¹⁶ Cf. Idem.

¹¹⁷ HERRERO, Francisco Javier: *Ética do Discurso*, in: OLIVEIRA, M. A. de, *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 167.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

¹¹⁹ Idem.

aceitabilidade. Ora, segundo Apel, deter-se na verdade das proposições, incorre-se num reducionismo e numa falácia abstrativa. É justamente neste erro que cai a filosofia analítica quando se limita a explicar, somente, as condições de verdade das proposições¹²⁰.

Portanto, após a exposição sobre a filosofia analítica, chega-se ao momento de apresentar o porquê da impossibilidade de fundamentar uma ética racional à luz desta filosofia e, neste sentido, segundo Apel, três premissas tornam inexecutável essa necessária e desafiadora tarefa de articulação de uma ética normativa. Em síntese:

Não se pode derivar normas de fatos (ou: de proposições descritivas não se pode deduzir proposições prescritivas, e portanto quaisquer 'juízo de valor')¹²¹; [...] A ciência, à medida que proporciona cognições contedísticas, trata de fatos; por isso é impossível haver fundamentação científica de uma ética normativa¹²²; Apenas a ciência proporciona um saber objetivo; a objetividade é idêntica à validação intersubjetiva; portanto, uma fundamentação intersubjetiva válida da ética normativa é simplesmente impossível¹²³.

Ao ver de Apel, pomonos, aqui, diante das seguintes alternativas: mostrar a insustentabilidade destas premissas ou aceitar a impossibilidade de fundamentar uma ética normativa, pois se elas estiverem corretas, resta-nos calar e aceitar que, de fato, não se poderia racionalmente querer fundamentar, racionalmente, a ética.

Outra corrente da filosofia contemporânea que, a partir de seus pressupostos, acaba inviabilizando a fundamentação de uma ética universal, necessária por conta dos desafios que se impõem à humanidade para assumir de forma solidária e responsável o destino de todos de forma planetária, é a postura do neopositivismo.

2.5.2 O neopositivismo

Após expor as razões pelas quais é impossível fundamentar uma ética racional, global e solidária a partir da filosofia analítica, ocupar-nos-emos, agora, com a exposição do neopositivismo enquanto concepção que, também, à luz dos seus pressupostos, é inviável tal fundamentação. Assim, discorreremos sobre a crítica de Apel à ideia de ciência unificada e ao solipsismo metódico como seu pressuposto transcendental.

¹²⁰ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*, p. 235.

¹²¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 427.

¹²² *Ibid.*, p. 427-428.

¹²³ *Ibid.*, p. 427-428.

2.5.2.1 O solipsismo metódico como pressuposto transcendental da ideia de “ciência unificada”

O objetivo de Apel, aqui, é colaborar para a teoria da ciência ao indicar o reconhecimento da sociedade humana enquanto sujeito e objeto da ciência. Conforme ele mesmo afirma, este passo é expresso metodologicamente por intermédio da distinção e mediação dialética entre compreensão e elucidação¹²⁴.

Neste contexto, Apel estabelece uma discussão crítica em que esclarece suas teses metodológicas, confrontando-as com as do neopositivismo, cuja peculiaridade consiste na defesa da ciência unificada. Assim sendo, ele faz o confronto entre o a priori da comunidade comunicação com os pressupostos transcendentais ocultos da lógica da ciência neopositivista¹²⁵.

O neopositivismo, enquanto perspectiva analítico-linguística, tem algo em comum com a tradicional filosofia transcendental da consciência dos tempos modernos, ou seja, o pressuposto do solipsismo metódico. Ora, a tese apeliana, aqui, consiste na afirmação de que a concepção objetivista da ciência unificada tem como suporte este mesmo pressuposto partilhado entre o neopositivismo e a citada filosofia transcendental da consciência¹²⁶. Em princípio, “um só indivíduo” é capaz de conhecer algo enquanto algo e, desta maneira, é-lhe possível o cultivo da ciência. Eis aí, conforme Apel, a pressuposição inicial do neopositivismo e que, também, é para Descartes, Locke e B. Russell. O porquê disto, segundo Apel, está na ignorância comum ao neopositivismo e à metafísica tradicional do sujeito, ou seja, o fato de desconhecer que o conhecimento alicerçado na observação e que se dá no âmbito da relação sujeito-objeto, desde sempre, pressupõe o acordo mútuo acerca do sentido na relação sujeito-sujeito¹²⁷.

Segundo Apel, o neopositivismo trata o “compreender”, peculiar às ciências humanas, simplesmente, como empatia com os dados comportamentais que pode chegar a hipóteses explicativas, o que significa afirmar que tal postura desconhece que o ato de compreender implica o interesse cognitivo pelo acordo mútuo intersubjetivo¹²⁸. Em outras palavras, afirma Apel: a compreensão, no contexto do neopositivismo está situada, desde sempre, no horizonte transcendental do saber objetivo manipulável e o exame de seu valor explicativo é entendido

¹²⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 264.

¹²⁵ Cf. Idem.

¹²⁶ Cf. Idem.

¹²⁷ Cf. Idem.

¹²⁸ Cf. Idem.

“como se o acordo mútuo entre as pessoas pudesse ser substituído pelo fato de que *uma* delas fizesse de todas as outras o objeto da descrição dos comportamentos e de sua elucidação”¹²⁹.

Para Apel, há neste contexto, um paradoxo ao qual sua tese precisa resolver, qual seja: a lógica da ciência neopositivista, enquanto método linguístico analítico, ocupa-se, seguramente, com o acordo mútuo subjetivo e o faz por via temática¹³⁰. Porém, afirma Apel, na metodologia inerente à ciência unificada, caso não sejam unidos entre si o interesse linguístico-analítico pelo acordo mútuo metacientífico e o interesse hermenêutico pelo compreender e se este último, a princípio, estiver subordinado ao interesse elucidativo objetivista, declaradamente no âmbito de um programa lógico de redução, assim, tudo indica, incorre-se numa contradição entre o programa do método linguístico analítico e o da metodologia científica¹³¹.

Conforme Apel, é cabível, aqui, perguntar-se o porquê desta contradição, por tanto tempo, ficar imperceptível ao neopositivismo. Para ele, a resposta pode ser assim articulada: “ocorre que a contradição ainda mais fundamental entre a abordagem linguístico-analítica e o *solipsismo metódico* da epistemologia moderna está entre os pressupostos transcendentais da *logic of science* neopositivista ainda não esclarecidos”¹³².

É entendimento de Apel que há, por parte do neopositivismo lógico, um não reconhecimento de pressupostos transcendentais e, por conseguinte, não há reflexão sobre tais pressupostos. Neste contexto, afirma Apel: se porventura se aspire conhecê-los, deve-se retroceder até Ludwig Wittgenstein enquanto personagem-chave da filosofia analítico-linguística, pois foi este quem introduziu o solipsismo metódico na filosofia linguístico-analítica como pressuposto transcendental, da mesma forma que, auxiliado por esta mesma filosofia, o superou.

Perguntamo-nos, com Apel: quais os pressupostos últimos da lógica da ciência neopositivista?

“(…) Como pressupostos últimos do empirismo lógico apresentamos dois princípios metafísicos leibnizianos: que há verdades racionais lógicas (...) e verdade factuais experienciáveis (...). E disso decorre de imediato um outro pressuposto apriorístico, que o empirismo lógico tem em comum com Leibniz, ao menos na origem: para se aproximar a lógica dos fatos observados (...), pressupõe-se uma *linguagem científica ideal* no sentido da lógica matemática”¹³³.

¹²⁹ Ibid., p. 265. (Grifo do autor).

¹³⁰ Cf. Idem.

¹³¹ Cf. Idem.

¹³² Idem.

¹³³ Ibid., p. 266. (Grifos do autor).

As infundáveis controvérsias dos filósofos teriam nessa linguagem científica ideal um instrumento no qual tais controvérsias chegariam ao seu fim. Ademais, o objetivo do empirismo lógico consiste na superação da metafísica através da análise lógica da linguagem. Porém, afirma Apel, ele perdeu a base teórica para criticar a metafísica quando não recorreu ao pressuposto de uma linguagem cálculo da ciência devido o princípio de tolerância ou do convencionalismo da semântica construtiva¹³⁴.

Cabe, agora, o seguinte questionamento: qual a ligação existente entre o “solipsismo metódico” e essa discussão dos pressupostos metafísicos do empirismo lógico? O entendimento de Apel, neste sentido, é que para o acordo intersubjetivo uma linguagem de cálculo da ciência formalizada é inviável, tendo em vista que para tal linguagem, o citado acordo mútuo é, enquanto pressuposto transcendental, supérfluo. E isto acontece porque a particularidade inerente à construção destas linguagens consiste em que: “a problemática hermenêutica da intelecção recíproca de intenções subjetivas de sentido seja substituída pelo estabelecimento de um sistema semântico que a priori libera como intencionável tão somente o sentido intersubjetivo (isto é, que só libera ‘estados de coisas’ como conteúdo de ‘proposições)’”¹³⁵. Infere-se, daí, que, em princípio, o acordo intersubjetivo, em sentido pleno, não pode ser construído tomando como instrumento estas linguagens¹³⁶.

Por conseguinte, afirma Apel, atos de fala se tornam impossíveis com as linguagens cálculos, visto que com elas só são expressáveis proposições sobre estados de coisas e raciocínios lógicos, o que significa dizer que enunciados com identificadores pessoais, tais como “eu”, “tu”, “ele”, “nós”, “vocês” e outros, que por este motivo exprimem a situação da comunicação intersubjetiva, não podem ser construídos¹³⁷.

Conforme Apel, a dimensão pragmática das declarações comunicativas ou atos de fala, por exemplo, perguntar, afirmar, pedir etc. que declaram a competência comunicativa do homem não tem espaço nenhum na linguagem formal, uma vez que não pertence à dimensão objetiva sintático-semântica. Em uma linguagem científica fisicalista, tal dimensão pragmática e os supracitados atos de fala devem, obrigatoriamente, transformar-se em objetos de referência semântica, ou melhor, em objeto de uma ciência behaviorista, afirma Apel¹³⁸.

Nesse horizonte, qual a consequência da radicalização da ideia de linguagem unificada das ciências naturais objetiva? Para Apel, tal radicalização, inclusive presente no *Tractatus* de

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 267.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 268.

¹³⁶ Cf. *Idem.*

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 268-269.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 269.

Wittgenstein, impossibilita a consideração de uma hermenêutica transcendental da comunidade de comunicação. Ao ver de Apel, a citada obra do jovem Wittgenstein, tem como ideia central o entendimento de que “a forma lógica da linguagem ideal retratadora do mundo não pode ser construída de forma arbitrária, mas reside, oculta, na linguagem corrente, como condição de possibilidade de toda construção”¹³⁹.

Assim sendo, tendo em vista que a forma lógica da linguagem se configura como condição transcendental da figuração linguística do mundo, segundo Wittgenstein o discurso metalinguístico acerca da relação entre linguagem e mundo consiste numa impossibilidade, ou melhor, não pode existir tal discurso, uma vez que nele haveria uma confusão entre as relações internas e as externas, em outras palavras: “isso levaria à troca de ‘relações internas’ pertencentes à forma transcendental da linguagem e do mundo por ‘relações externas’ entre coisas e estados de coisas de ocorrência intramundana”¹⁴⁰.

Conforme Apel, essa concepção entende que a hierarquia das metalinguagens e a teoria dos tipos são supérfluas, como também, torna-se inconcebível a reflexão acerca da linguagem numa pragmática transcendental da comunicação, uma vez que a forma lógica transcendental da linguagem que, por sua vez, é idêntica à forma lógica do mundo descritível tem, unicamente, a possibilidade de ser mostrada¹⁴¹.

Neste horizonte, pergunta Apel: o reconhecer dessa concepção traz quais resultados para a concepção do sujeito da ciência? Tem-se como consequência que, primeiramente, na medida em que se trata de um ser humano empírico, inexistente um sujeito, porém, única e exclusivamente, objetos da linguagem científica; segundo, no que diz respeito à função transcendental, conforme os pressupostos kantianos, acontece um submergir de funções, ou seja, “à medida, porém, que se trata do sujeito *transcendental* de Kant, a função dele dilui-se (ou submerge) na função transcendental da linguagem como limite do mundo”¹⁴².

Segundo Apel, o entendimento wittgensteiniano é que “o sujeito que pensa e que representa não existe”. Ora, esta compreensão vai significar o ponto inicial de um programa behaviorista rigoroso na concepção neopositivista da linguagem unificada do fisicalismo. Mas, e nisto consiste uma contradição, Wittgenstein mesmo não esqueceu os pressupostos transcendentais subjetivos da linguagem unificada acerca das coisas, peculiar da ciência e, assim, ao afirmar que “o mundo é meu mundo”, introduz o eu na filosofia¹⁴³.

¹³⁹ Ibid., p. 270.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Cf. Idem.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ Cf. Ibid., p. 271.

Como se resolve, então, para Wittgenstein esta contradição? Conforme Apel, a resolução desta contradição, para Wittgenstein, pode ser conseguida através de uma consideração transcendental em que “o eu que se expressa na proposição ‘o mundo é meu mundo’ não existe no mundo, mas marca o limite *do* mundo que pode ser descrito na linguagem científica”¹⁴⁴.

O entendimento wittgensteiniano, neste contexto, é que aquilo que era a condição de possibilidade e validade da ciência para Kant, ou seja, a unidade transcendental da consciência do objeto, para ele, isto é, para o autor do *Tractatus*, tal condição de possibilidade e validade da ciência é a unidade transcendental do eu que consiste na unidade transcendental da linguagem. Assim, afirma Apel, há uma identidade entre a unidade transcendental da consciência do objeto e a unidade transcendental da autoconsciência¹⁴⁵.

Ora, para Apel, a unidade transcendental da linguagem wittgensteiniana é incapaz de superar a supracitada identidade, uma vez que ela, apenas, pode “submergir em meio a essa unidade, já que não se pode pensar esta unidade no sentido de uma lógica da retratação (...) isenta de qualquer reflexão”¹⁴⁶. O que acontece, conforme Apel, é que ao efetivar uma redução lógico-formal da lógica transcendental de Kant a dimensão pragmática do acordo mútuo intersubjetivo fica, por Wittgenstein, abandonada¹⁴⁷.

Assim, a conclusão a que se chega é que o eu ou sujeito transcendental não carece de nenhuma comunicação intersubjetiva concernente a um acordo prévio mútuo sobre a linguagem e da interpretação do mundo baseada nela e isto se infere a partir do pressuposto de que este eu, no sentido da lógica formal, é análogo à forma de linguagem limitadora do mundo, tendo em vista que para cada eu existe uma forma única ideal válida, a priori, de descrição do mundo¹⁴⁸, o que significa dizer, conseqüentemente, que uma pragmática ou hermenêutica transcendental do mundo consiste numa impossibilidade e, ademais, na dimensão transcendental, encontram-se, apenas, cientistas naturais que atuam solitariamente, ou seja: “cada um deles funciona de maneira totalmente auto-suficiente como sujeito transcendental da descrição do mundo; e essa descrição se dá em uma linguagem objetiva que se caracteriza por ser ‘coisa’ e ‘estado de coisas...’”¹⁴⁹.

Ao ver de Apel, na seguinte proposição wittgensteiniana está a formulação exata do ápice do solipsismo metódico presente na filosofia analítica da linguagem, conforme o

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ Cf. Idem.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Cf. Ibid., p. 271-272.

¹⁴⁸ Cf. Ibid., p. 272.

¹⁴⁹ Ibid., p. 272.

empirismo lógico pressupõe: “Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele”(5.64)¹⁵⁰. Nestes termos, conforme Apel, Wittgenstein não nega a existência de outros sujeitos. O que ele nega é que para que haja a compreensão e autocompreensão seja necessária a pressuposição pragmático-transcendental ou transcendental-hermenêutica de uma comunicação com outros sujeitos, enfim a negação wittgensteiniana diz respeito a esta pressuposição¹⁵¹.

Conforme Apel, o pressuposto do solipsismo metódico consiste em afirmar que, em princípio, é possível a um cientista reduzir todos os outros a objetos da descrição e elucidação do comportamento deles. Ora, tal pressuposição, e nisto consiste a tese de Apel, como ele mesmo afirma, transformou-se no pressuposto último e não refletido da ideia neopositivista de uma ciência unificada, como também, tal pressuposto manteve-se efetivo mesmo quando houve a ruptura entre empirismo lógico e o atomismo lógico de Russel e de Wittgenstein em prol do convencionalismo da semântica construtiva¹⁵².

O empirismo lógico, através da sintaxe e da semântica construtiva da linguística, passou a se dedicar à superação da metafísica por intermédio da análise lógica da linguagem levando em consideração a abordagem do Tractatus. Entretanto ficou notório que dois postulados _ a ideia de um sistema sintático-semântico, enquanto linguagem universal da ciência, e a ideia dos enunciados elementares observacionais, como retratos dos fatos observáveis que conseguissem ser vistos com independência dos contextos teóricos_ não poderiam ser cumpridos¹⁵³. Tal impossibilidade, segundo Apel, confirma-se no sentido de que:

Comprovou-se, por um lado, que a construção das linguagens utilizáveis na ciência (a construção da estrutura semântica dessas linguagens) diferencia-se em vista de sua interpretabilidade por linguagens específicas de observação – ou seja, que essa construção diferencia-se de acordo com fatos específicos; e que, por outro lado, a descrição dos dados da observação enquanto fatos implica um “recurso prévio” a sistemas teóricos¹⁵⁴.

Resulta deste contexto, afirma Apel, mais um pressuposto, a priori, da lógica da ciência neopositivista, isto é, o pressuposto das convenções. Tais convenções são necessárias enquanto instrumento para a construção dos *semantical frameworks*, tendo como objetivo a

¹⁵⁰ Ibid., p. 273.

¹⁵¹ Cf. Idem.

¹⁵² Cf. ibid., p. 274.

¹⁵³ Cf. Idem.

¹⁵⁴ Idem.

possibilidade de sua interpretação como linguagem científica, como também elas são indispensáveis para se alcançar as proposições observacionais que possam funcionar como “proposições de base” a fim de confirmar ou falsificar hipóteses ou teorias¹⁵⁵.

Conforme Apel, o empirismo lógico ficou impedido de fazer considerações sobre a problemática filosófica da comunicação racional como metaproblemática da semântica construtiva e o porquê desta impossibilidade foi o sistema onto-semântico de Wittgenstein. Ademais, afirma Apel, no que diz respeito ao reconhecimento da problemática transcendental do acordo intersubjetivo há um pressuposto, inclusive presente na filosofia empirista e racionalista moderna, bem como na semântica construtiva, que se configura como uma verdadeira e decisiva obstrução ao citado reconhecimento, ou seja, o solipsismo metódico¹⁵⁶.

Para Apel, caso se tome como referência a leitura das obras do empirismo lógico, a impressão que se tem é que por convenção se deve compreender algo absolutamente irracional, que deve antecipar-se a qualquer discurso racional ou interrompê-lo, por conseguinte, no contexto da semântica construtiva, parece haver uma identidade entre convenção e decisão arbitrária¹⁵⁷.

É incontestável o fato de que “convenções tenham que preceder todas as operações intelectuais e cognitivas no sentido do neopositivismo. (Convenções não podem ser deduzidas em um cálculo de princípios últimos, e, da mesma forma, não podem ser derivadas de maneira imediata por observação empírica)”¹⁵⁸. Entretanto, afirma Apel, a questão central, neste momento da reflexão, é perguntar-se: o conceito de racionalidade humana, tomando como referência a perspectiva da racionalidade científica da lógica da ciência, é definido satisfatoriamente a ponto de para além destes limites não existir mais nada, a não ser decisões arbitrárias e, portanto, irracionais?

Ao ver de Apel, a resposta positiva a este questionamento implica na decisão a favor de um conceito de racionalidade limitado, o que significaria dizer que, em princípio, fosse possível o seguimento de uma regra por um único indivíduo, uma só vez e, além disso, que “... as convenções precisariam ser decisões pessoais irracionais, até certo ponto como ‘consensos’ de um tal cientista consigo mesmo”¹⁵⁹. Neste contexto, Apel pergunta de onde estas convenções extrairiam seu sentido e validade¹⁶⁰, pois, do contrário, seriam fruto do

¹⁵⁵ Cf. Idem.

¹⁵⁶ Cf. Ibid., p. 276.

¹⁵⁷ Cf. Idem.

¹⁵⁸ Ibid., p.276-277.

¹⁵⁹ Ibid., p. 277.

¹⁶⁰ Cf. Idem.

arbítrio e definidas de modo dogmático, por conseguinte, incapazes de garantir a pretensa validade intersubjetiva da ciência e da razão¹⁶¹.

Para Apel, a fundamentação na concepção neopositivista da “ciência unificada” objetivista é estabelecida em um mundo factual de linguagem descritiva e construtivista, de uma linguagem de cálculo científico objetivista e a partir deste pressuposto, indiscutivelmente, deve-se fundamentar “as ciências do homem e de sua cultura, *as social ou behavioral science*, no âmbito da ciência unificada linguístico-objetual”¹⁶².

É entendimento de Carnap que os filósofos são construtores de linguagem, comprováveis ou não. Tal entendimento, para Apel, leva a um bloqueio da relação entre a semântica lógica e a histórico-hermenêutica das ciências humanas e, por conseguinte, a impossibilidade do acordo mútuo intersubjetivo. Neste contexto, afirma Apel, “... o neopositivismo prefere legar o controle empírico de sua própria análise construtiva da linguagem a uma descrição objetivista-behaviorista do uso da linguagem”¹⁶³ e deste modo, Carnap, tenta resolver a problemática da fundamentação empirista para as ciências humanas.

Em síntese, para Apel, o neopositivismo, de acordo com sua epistemologia, ou melhor, sua concepção de ciência unitária, troca os modos contedúísticos pelos modos formais de proposições analíticas e o naturalismo pela linguagem-coisa universal e, por fim, rejeita as implicações metafísicas, como é a pretensão de Carnap¹⁶⁴. Entretanto, para Apel, eximir as pressuposições metafísicas é uma tentativa que não se pode garantir.

Segundo Apel, Carnap, a princípio, pretendeu “validar os critérios da sintaxe lógica e do princípio verificativo, cada um para si e até certo ponto em virtude própria”¹⁶⁵. Dessa forma, viu-se, porém, por um lado, que a sintaxe lógica, enquanto tal, não pode conferir qualquer critério de uma linguagem científica validamente, haja vista que, como parte elementar desta mesma linguagem, ela pressupõe uma semântica; por outro lado, contudo, afirma Apel:

Os fatos não são registráveis sem a pressuposição de convenções linguísticas (...): não há regulamentação da linguagem que não pressuponha a experiência; e nenhuma experiência que não pressuponha convenções linguísticas, quando se trata de ditar um critérios intersubjetivamente válido”¹⁶⁶.

¹⁶¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*, p. 125.

¹⁶² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 51.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, 363.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 364.

¹⁶⁶ *Idem.*

Com isso, emergiu a pergunta sobre o critério de sentido que deve remeter a uma nova dimensão, uma vez que tal critério não se encontra mais numa linguagem lógico-formal, mas que deve estar para além da onto-semântica¹⁶⁷.

Neste contexto, pergunta-se então: Qual é esse critério de sentido? Conforme Apel, Carnap, em *Testability and Meaning* (1936/37), propõe como tal critério a tradutabilidade em uma linguagem artificial empirista, numa linguagem onde fosse possível formar, única e exatamente, as proposições das ciências da natureza¹⁶⁸. No que diz respeito ao estilo da pergunta sobre o critério de sentido, para Apel, aqui, já se percebe uma reviravolta: “de saída, diríamos que Carnap pretendia desfazer, de um só golpe, o nó da questão simplesmente pressupondo o que havia para comprovar – a verificabilidade das proposições científicas, e somente delas”¹⁶⁹.

Segundo Apel, realmente, Carnap, aqui, introduz uma decisão convencionalista e, assim, é possível afirmar que a passagem do problema da verificação para a semântica construtiva conduziu à perda do fundamento da crítica teórica feita à metafísica¹⁷⁰. Tal reconhecimento se deu quando Carnap “...instituiu a verificação definitiva da linguagem científica sintaticamente reconstruída por meio de proposições resultantes da observação de uma disciplina behaviorista...”¹⁷¹ e isto ficou evidente, de forma decisiva, quando ele, à luz dos trabalhos de Tarski acerca do conceito de verdade na linguagem formalizada, admite uma reconstrução linguística da ciência, como é seu intento e propõe, também, o caráter semântico além do sintático. A pragmática, de invocação peirciana, enquanto “uso dos signos pelas pessoas na situação da práxis vital”¹⁷², veio completar a sintaxe e a semântica.

Entretanto, esta pragmática não é puramente empirista, mas formal, uma vez que não abandona os limites lógico-semânticos sobre o sentido do sentido, em outras palavras, Carnap, “não passa a tematizar o sentido *reflexivo auto-referencial das intenções subjetivas de significação* ou o sentido implicitamente auto-referencial de um discurso filosófico sobre o sentido pragmático de um discurso filosófico (ou da formalização filosófica de sistemas linguísticos)”¹⁷³. Para Carnap, a pragmática lógico-formal, consiste, unicamente, “na construção de uma metalinguagem semântico-referencial que permite às ciências empírico-

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 365.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 367.

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ Cf. *Idem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 368.

¹⁷² *Ibid.*, p. 370.

¹⁷³ COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*, p. 293. (Grifos do autor).

behaviorista fazer do sentido pragmático objeto de uma referência semântica de proposições”¹⁷⁴.

O entendimento apeliano, neste contexto, é que com esta supracitada pragmática Carnap objetivou: escapar da autorreferencialidade das proposições, conferir validação à intersubjetividade, superar a lógica matemática pela linguagem semântico-referencial. Entretanto, tal pragmática não passou de “indicador de problemas psicológicos da semântica lógica e da lógica da ciência”¹⁷⁵, por conseguinte, caso se pretenda uma justificação da lógica ou intersubjetividade linguística, não se poderá referir a tal conceito pragmático.

2.5.3 *O racionalismo crítico*

Uma terceira posição que entra na discussão acerca da crise de fundamentação da ética racional de caráter intersubjetivo e universal é a postura do racionalismo crítico de Karl Popper e seus seguidores. Este parte da ideia de que todo saber, enquanto empírico, é falível, sem que possamos atingir certezas últimas sobre nossos conhecimentos. Qualquer tentativa de saber absoluto, inquestionável, está fora dessa concepção popperiana.

Por que é impossível uma fundamentação última para essa postura?

O racionalismo crítico

Nega a possibilidade de qualquer fundamentação racional, mesmo na esfera da razão teórica, pois toda tentativa de fundamentação última, lógico-formal, de sentenças desemboca necessariamente num trilema lógico, num regresso infinito, ou num círculo lógico, ou no privilégio dogmático concedido a determinadas premissas¹⁷⁶.

Esta é a razão pela qual não chegamos a certezas últimas. Neste sentido, o racionalismo crítico toma uma postura mais radical do que o neopositivismo.

O positivismo lógico, no que diz respeito à concepção de saber predominante hoje, parte do seguinte pressuposto: no campo das ciências formais, lógica-matemática, e no campo das ciências fatuais, as empírico-analíticas, é que se encontra a possibilidade de uma fundamentação racional, ou melhor, de um saber que levante condições de certezas, que tenha pressupostos e credibilidade responsável diante do contexto atual, ou seja, fundamentação última validamente reconhecida. Ora, até mesmo essa postura está sendo posta em questão. O racionalismo crítico nega toda e qualquer forma de fundamentação racional. Seja qual for o caminho de fundamentação racional do conhecimento.

¹⁷⁴ Idem.

¹⁷⁵ Ibid., p. 294.

¹⁷⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. Op. cit., p. 53.

Popper vai substituir o princípio de verificação dos neopositivistas pelo critério de falseabilidade. A verificação para os neopositivistas é o princípio de significação das sentenças. Em Popper seu princípio de falseabilidade vai funcionar não nesses termos de significação ou não, mas irá determinar o critério de determinação entre ciência e não ciência: “Uma teoria não pode ser verificada, mas ela pode ser conservada na medida em que resiste a todas as tentativas de falseamento. As teorias estão numa grande concorrência e vão sendo substituídas, quando aparecem teorias melhores”¹⁷⁷. Nestes termos, Popper encara a grande contribuição de Einstein em relação a Newton, mostrando que as teorias não podem levantar pretensão de certezas últimas. Não possuímos “A Verdade”. O objetivo do conhecimento para Popper é o de “chegar mais e mais perto da verdade”¹⁷⁸. E, com isso, ele concorda com Xenófanes: “A verdade certa nenhum homem conheceu, nem chegará a conhecer, nem os deuses, nem mesmo acerca das coisas que menciono (...)”¹⁷⁹.

A oposição de Popper em relação aos membros do Círculo de Viena se dá a partir da seguinte posição em relação às teorias científicas: nunca se chega a certezas últimas. A verificação de experiências, por maior que seja o número de observações, jamais chegará a uma quantidade que possa, com exatidão, dar-me certezas últimas.

Quanto a essa posição, W. Stegmüller se expressa dizendo: “o fato de que as leis naturais não são confirmáveis baseia-se em terem a forma de sentenças universais ilimitadas, implicando, portanto, num número infinito de possíveis aplicações, enquanto que nós somente podemos fazer um número finito de observações, para testá-las”¹⁸⁰.

O exemplo mais comum para provar que de experiências ilimitadas não podemos provar a universalidade de uma hipótese é a questão dos cisnes brancos. Pensava-se que todos os cisnes fossem brancos, pois até o momento a experiência só havia mostrado esta cor. Com a descoberta de cisnes pretos, todo o argumento foi desmontado, indo por terra a teoria.

As nossas experiências nunca nos dão certezas últimas, inabaláveis. Este é o ponto arquimédico a partir do qual Popper vai trabalhar. Manfredo Oliveira, ao comentar Karl Popper, afirma que para ele a ciência é uma ousadia, é uma aventura na qual o homem se joga na busca de encontrar o provável, não fechando o sistema; pelo contrário, abrindo-se cada vez mais às novas descobertas, pondo-se naquela atitude que o marca profundamente como ser da

¹⁷⁷ OLIVEIRA, Manfredo Oliveira de. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 50.

¹⁷⁸ MAGEE, Bryan. *As ideias de Popper*. São Paulo: Cultrix, 1974, 34.

¹⁷⁹ Idem, p. 34.

¹⁸⁰ STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea*. Vol. I. Op. cit., p. 309.

busca, da busca do melhor. “Assim não é nada absoluta a base empírica do conhecimento objetivo; a ciência não constrói sobre rocha”¹⁸¹.

É fundamental perceber, a partir da obra *A Lógica da Investigação Científica*, toda a crítica que Popper faz à concepção indutivista. O princípio indutivista “é aquela inferência que passa de enunciados singulares (chamados também, algumas vezes, enunciados “particulares”), tais como as descrições dos resultados de observações ou experimentos, aos enunciados universais, tais como hipóteses ou teorias”¹⁸².

Esse princípio indutivista, Popper vai considerá-lo como supérfluo e que leva, necessariamente, a inconsistências lógicas:

A partir do trabalho de Hume deveria ter ficado claro que facilmente aparecem inconsistências ligadas ao princípio de indução: e também que se pode evitá-las, se é que tal coisa é possível, somente com dificuldade. Pois o princípio de indução, por sua vez, deve ser um enunciado universal. Deste modo, se tentamos considerar que conhecemos sua verdade através da experiência, então exatamente os mesmos problemas que ocasionam sua introdução reaparecerão. Para justificá-los deveríamos empregar as inferências indutivas; e, para justificar estas últimas deveríamos assumir um princípio indutivo superior; e assim por diante. Assim sendo, cai por terra a tentativa de basear o princípio de indução na experiência, uma vez que ela deve conduzir a uma regressão infinita¹⁸³.

E quanto a essa questão, Popper vai citar Kant, como aquele que tentou escapar dessa dificuldade do princípio indutivo, através de uma justificação a priori. Afirma Popper: “Não acredito que sua engenhosa tentativa de proporcionar uma justificação a priori para os enunciados sintéticos teve sucesso”¹⁸⁴. Ele conclui que as várias dificuldades da lógica indutiva são insuperáveis, pois “a lógica da inferência provável ou ‘lógica da probabilidade’, como toda outra forma de lógica indutiva conduz ou a um regresso infinito ou à doutrina do apriorismo”¹⁸⁵.

Qual a solução de Popper para a problemática da indução?

Baseia-se em uma assimetria entre a verificabilidade e a falseabilidade. Uma assimetria que resulta da forma lógica dos enunciados universais. Pois estes nunca são dedutíveis dos enunciados singulares, mas os enunciados singulares podem contradizê-los. Conseqüentemente, é possível, valendo-se das ingerências puramente

¹⁸¹ OLIVEIRA, Manfredo Oliveira de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 50.

¹⁸² POPPER, Karl. *A Lógica da Investigação Científica*. Os pensadores, p. 03.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ Ibid., p. 05.

¹⁸⁵ Ibid., p. 03.

dedutivas (com ajuda dos *modus tollens* da lógica clássica), provar a partir da verdade dos enunciados singulares a falsidade dos enunciados universais¹⁸⁶.

As teorias, para Popper, devem estar abertas à refutação, ao teste, às tentativas de falseamento. Assim sendo, a falseabilidade assume uma função importantíssima. Ela é um critério de demarcação. Assim: “Deve-se considerar como critério de demarcação, não a verificabilidade, mas a falseabilidade de um sistema”¹⁸⁷. O conteúdo empírico de uma teoria será avaliado quanto às possibilidades de falseamento. Quanto a maior for seu potencial a falseabilidade maior será seu conteúdo empírico¹⁸⁸. Percebe-se que, para ele, a atitude das teorias deve ser marcada pela abertura às refutações, nunca levantar a pretensão de fundamentação última. Em síntese, “As teorias devem ser formuladas da maneira menos ambígua possível, de modo a se tornarem francamente possíveis à refutação”¹⁸⁹.

Em se tratando do desafio de fundamentar racionalmente uma ética de caráter intersubjetivo e universal, como isso é visto pelos racionalistas críticos? É possível tal fundamentação das normas das ações humanas, marcadas pelos macrodesafios?

Ora, se toda fundamentação última é impossível, logicamente também é para as normas éticas. Estas, por conseguinte, também, põem-se para fora do campo da fundamentação. Aqui há uma diferença fundamental entre as normas éticas e as proposições das ciências empíricas. Nestas não é possível a verificação, mas se pode, pelo menos, falsear uma afirmação científica. Neste sentido está a diferença entre a ética e as ciências empíricas: “uma teoria não pode ser verificada, mas ela pode ser conservada na medida em que resiste a todas as tentativas de falseamento”¹⁹⁰, de forma que há uma provisoriedade do conhecimento. Não se trata de fechar, para sempre, o que foi concluído. Na epistemologia do racionalismo crítico não há espaço para teses definitivas. Toda conclusão, para essa postura, é provisória. Abertura ao novo que possa emergir.

Por conseguinte, estamos na esfera da racionalidade, isto é, nessa condição de provisoriedade e de falseamento das ciências empíricas, pois, aqui, dois pressupostos fundamentais se fazem presentes: a argumentação e o teste. A consequência para a ética, conforme, também, a compreensão do neopositivismo, é sua exclusão do campo da racionalidade. Para o racionalismo crítico a ética diz respeito ao mundo da individualidade, do particular. Seu conteúdo está fora da esfera da verdade e racionalidade.

¹⁸⁶Idem.

¹⁸⁷Ibid., p. 06.

¹⁸⁸ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Op. cit., p. 50.

¹⁸⁹ MAGEE, Bryan. Op. cit., p. 29.

¹⁹⁰ OLIVEIRA, M. A. *Ética e Racionalidade Moderna*. Op. cit., p. 54.

Se cada um agir como bem entender, já que a fundamentação das ações é o arbítrio individual, cairemos ou não num caos total? Se quem determina minhas ações são meus sentimentos, como é possível, dentro de uma sociedade marcada pela lei do mais forte, estabelecer uma convivência humana baseada no respeito ao outro? Se a arbitrariedade passa a ser o paradigma norteador das ações, como é possível conviver numa sociedade mundial, global, planetária se todos pensam solipsisticamente?

Conforme Apel, a superação do paradigma normativo do método científico foi uma pretensão que, além de Peirce, Popper também empreendeu esforços para conseguir. A tentativa deste último se deu através da articulação de uma ética que fosse relevante. Com esse intuito, Popper, segundo Apel, primeiro, demoliu a reflexão sobre os pressupostos transcendentais do conhecimento; segundo, não aceitou a ideia de que uma filosofia crítica da sociedade pudesse ser fundamentada unicamente no ideal das ciências naturais¹⁹¹.

Entretanto, apesar do esforço de superação do citado paradigma normativo-científico, ao ver de Apel, Popper desembocou numa “falácia abstrativa” de dois tipos, quais sejam: a falácia *cientificista-tecnicista* e o *método de argumentação crítica*.

Em que consiste a falácia abstrativa do primeiro tipo, digo, *cientificista-tecnicista*? “consiste no fato de Popper tomar a um só tempo o ideal metódico da ciência unitária e a tecnologia social, para fazer de ambos o fundamento da racionalidade crítica na política social de uma “sociedade aberta”¹⁹². A compreensão de Apel acerca da tecnologia social é que esta não pode fundamentar uma “sociedade aberta”. Sobre isso, ele afirma: “Não se pode ignorar que o pressuposto ideal da tecnologia social justamente não está no modelo da ‘sociedade aberta’, mas sim na sociedade que se compõe de indivíduos informados e desinformados, manipuladores e manipulados, sujeitos e objetos da ciência e da tecnologia”¹⁹³.

A afirmação de Gabriel Amengual, apud Wardison, é bastante expressiva para compreender a leitura de Apel acerca da tecnologia social e, conseqüentemente, a conclusão que este extrai daqui: “A tecnologia social trata dos cidadãos como objeto e não como sujeitos ativos, participantes do diálogo e da decisão, ao converter ‘os sujeitos dos acordos em objetos da explicação empírico-analítica de conduta’”¹⁹⁴. Esta compreensão emerge a partir da seguinte afirmação apeliana:

A tecnologia social não tem seu melhor funcionamento quando o maior número possível de pessoas, como cidadãos responsáveis, participa da discussão bem informada sobre os

¹⁹¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, op. Cit., p. 16.

¹⁹² Ibid., p. 17.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ SILVA, Antonio Wardison C. Op. Cit. 37.

fins e as normas, no sentido do “convencionalismo crítico” (Popper), mas sim quando se pode reduzir, indubitavelmente e da maneira mais ampla possível, os objetos comportamentais da tecnologia ao status de objetos naturais sem voz, que se deixam pesquisar em experiências repetíveis, bem como se manipular de maneira instrumental, de acordo com fins estabelecidos de antemão¹⁹⁵.

Portanto, a tecnologia social, ao tratar dos cidadãos como objeto e não como sujeitos, inviabiliza sua fundamentação de uma “sociedade aberta”, pois somente a partir do efetivo reconhecimento dos sujeitos livres, participantes do diálogo e da decisão, pelo acordo mútuo e de responsabilidade participativa, pode-se discutir as medidas sociotecnológicas necessárias¹⁹⁶.

O método de argumentação crítica, caracterizado por Apel como o segundo tipo de falácia abstrativa, consiste em elevar a *comunidade dos cientistas* à condição de paradigma de uma “sociedade aberta”¹⁹⁷. Nestes termos, os interesses cognitivos e os fins propostos já estão estabelecidos, conseqüentemente qualquer tentativa de discussão intersubjetiva que se estabeleça para além do círculo dos cientistas é recusada. Assim sendo, resta à sociedade a condição de objeto. Esta é a conclusão a que se chega a partir do exposto por Popper, segundo Apel, tendo em vista, também, que a sociedade não teria nenhuma participação nos processos de investigação. Entretanto, “importaria, portanto, tratar a sociedade real – sujeito das necessidades e interesses materiais – ao mesmo tempo como sujeito ideal do conhecimento e da argumentação do ponto de vista normativo”¹⁹⁸.

Faz-se indispensável mudar o horizonte a partir do qual se considera a “sociedade real”. A mudança implica na forma de encarar o seu papel e função: de um mero espectador ou objeto das ciências a membro ativo de investigação científica.

A filosofia popperiana, segundo Apel, reduz-se a um cientificismo. Assim sendo, para que a sociedade não seja, efetivamente, considerada como simples objeto da ciência, à “sociedade aberta” urge ir além de uma comunidade argumentativa, pois “em nenhum momento os interesses de uma comunidade científica podem garantir os mesmos interesses da sociedade ou pressupor que esta esteja representada por aquela”¹⁹⁹. Portanto, o racionalismo crítico de Karl Popper, por todo seu estatuto filosófico, desmobiliza uma possível fundamentação racional da ética na era da ciência.

¹⁹⁵ APEL, Karl-Otto. Op. Cit., p. 17.

¹⁹⁶ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. Op. cit., p. 37.

¹⁹⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: p. 19.

¹⁹⁸ Ibid., p. 21.

¹⁹⁹ SILVA, Antonio Wardison C. Op. Cit. p. 38-39.

2.5.4 O decisionismo

Hans Albert, discípulo de Karl Popper, está inserido na mesma linha de pensamento do racionalismo crítico do seu mestre e que, conseqüentemente, impossibilita, segundo Apel, a possibilidade de uma fundamentação racional da ética na era da ciência, em outras palavras, a fundamentação de um princípio moral fundamental, a partir do estatuto filosófico de Albert, consiste numa impossibilidade²⁰⁰.

O entendimento de Apel, no que diz respeito à compreensão de Hans Albert acerca de uma teoria ética, é que, para este, tal teoria deve seguir os mesmos procedimentos exigidos pelas ciências empíricas. De forma que a ética, à semelhança das ciências, pressupõe os seguintes conceitos: hipótese, veracidade empírica, comprovação, falseabilidade etc.²⁰¹.

Apel faz algumas considerações sobre a proposta ética de Albert e, conseqüentemente, tira daí as conclusões que vão desembocar na impossibilidade de fundamentação da ética:

Primeiramente, tendo em vista que se faz necessária a articulação de uma ética que extrapole os ditames dogmáticos e religiosos, pois, nos tempos modernos, a ciência ocupou o lugar preenchido por tais referências dogmático-religiosas, a proposta de Albert representa uma perspectiva consoante com o contexto atual em que se faz imprescindível o diálogo com a ciência, em outras palavras, afirma Apel: “à primeira vista, esta concepção, parece-me muito atrativa em virtude da perspectiva que, implicitamente, abre-se no sentido de eliminar dogmas morais à luz dos modernos conhecimentos das ciências humanas”²⁰²; Segundo, o entendimento Apeliano é que: “da distinção humeseana entre ser e dever ser não resulta que os fatos empíricos sejam irrelevantes para a derivação das normas”²⁰³.

Entretanto, apesar de ver algo de positivo nestas duas considerações, acima expostas, Apel faz, também, suas ressalvas: quanto à primeira consideração, ele afirma que o princípio ético de Albert, não obstante se adequar à necessária preeminência da ciência, como pressuposto indispensável na superação dos dogmatismos²⁰⁴, porém, sua proposta incorre em um irracionalismo. Em que sentido ele cai num irracionalismo? Ora, conforme o entendimento de Albert, diz Apel, os sistemas morais devem ser pensados, do ponto de vista de sua fundamentação, da mesma forma que as hipóteses científicas. Neste sentido,

²⁰⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudios éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: Ediciones Coyocán, S. A., 2004, p. 130.

²⁰¹ Cf. Idem.

²⁰² Idem.

²⁰³ Ibid., p. 131.

²⁰⁴ Cf. Ibid., p. 130.

fundamenta-se uma ética “por meio de estratégias de seleção e falsificação de postulados morais”²⁰⁵. O que significa dizer que podemos optar ou negar princípios éticos. É justamente aqui que se define o que é decisionismo, isto é, “consiste em assegurar a opção entre uma norma e outra, e que tal opção não possa ser argumentável”²⁰⁶.

A decisão entre uma ou outra norma não é feita segundo critérios próprios ou vazios. Tendo em vista que o pressuposto fundamental de Albert é garantir a cientificidade a todas as esferas do conhecimento, como também, aos postulados morais, o ato de decidir deve ser feito criteriosamente, por isso, a decisão entre os sistemas morais consiste num processo que, segundo a racionalidade crítica, segue os seguintes passos:

Primeiro, propõem-se vários sistemas morais a fim de que haja possibilidade de escolhas, como também, deve-se garantir que o princípio do falibilismo seja condição inerente a tais sistemas, pois este é o caminho para se evitar o dogmatismo. Neste primeiro momento está subentendido o postulado da *realizabilidade* em que a ciência exerce primazia em relação à moral. Em outros termos, aquela deve determinar os procedimentos desta, ou seja, a moral, frequentemente, obriga-se ao julgamento avaliativo da ciência²⁰⁷; Segundo, revisa-se a coerência lógica das propostas éticas a fim de que não haja contradição. Aqui a ciência determina a concordância dos postulados morais²⁰⁸. Terceiro, “sustentar a existência não apenas de revisão contra uma possível contradição interna de um sistema ético, mas a submissão de *princípios-pontes* ‘que possibilitam o trânsito entre a ética e a ciência a fim de que a primeira não permaneça imunizada’”²⁰⁹.

Para Apel, o decisionismo se configura como uma perspectiva cuja gravidade consiste em excluir a vontade pessoal na hora de optar, ou seja, fica-se impossibilitado de, via argumento, convencer alguém a repensar sua opção, uma vez que o querer subjetivo deve submeter-se ao processo acima citado.

A fundamentação da ética, para Albert, deve seguir este processo de decisão, cujo fundamento se encontra no racionalismo científico. A moral, como também a ciência, segue um processo hipotético em que a falseabilidade testada na verificação empírica é uma constante. E este caminho não pode ser excluído, sob pena de perder a cientificidade dos postulados morais. Ora, para Apel, é impossível fundamentar a ética desta forma. E neste sentido, ele entende que:

²⁰⁵ SILVA, Antonio Wardison C. Op. Cit. p. 42.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Cf. Idem.

²⁰⁸ Cf. Ibid., p. 43.

²⁰⁹ Idem.

O exame crítico de Popper e Albert, na tentativa de recusar um fundamento último e depositar a possibilidade do conhecimento no falibilismo, nada mais acentuou que um dogmatismo com suas postulações (por acreditar no possível fracasso de todas as vias de fundamentação do conhecimento), uma vez que não consegue fundamentar nem provisoriamente o conhecimento²¹⁰.

O racionalismo crítico na vertente popperiana é enfatizado a partir do decisionismo de Hans Albert vem, apenas, evidenciar a paradoxalidade da situação hoje, ou seja, por um lado, vê-se, claramente, a necessidade de uma ética universalmente válida, pois a situação que nos marca, atualmente, consiste num desafio ético para a humanidade em sua totalidade; por outro lado, tomando como referência racionalidade cientificista, parece ser impossível a articulação de uma ética pós-metafísica e que repouse em pressupostos de fundamentação última. Mas como articular uma ética que unifique essas duas questões: fundamentação última e que seja pós-metafísica e, ao mesmo tempo, escape ao Trilema de Münchhausen²¹¹? Dito de outra forma, como se articula uma ética cuja fundamentação não seja alicerçada em argumentos metafísicos, pois se assim for, de antemão, está fadada ao fracasso, por tudo o que já foi dito acerca da concepção de saber vigente.

O entendimento que se fez hegemônico, hoje, afirma que a ciência deve ocupar o lugar de toda e qualquer postura que levante a pretensão de fundamentar o conhecimento, logo, nenhum saber pode eximir-se dos pressupostos da racionalidade científica. E, neste contexto, a fundamentação última, conseqüentemente também da ética, deve ater-se a este ambiente e se articular pós-metafisicamente. Enfim, faz-se necessário um argumento que não caia num regresso ao infinito, nem num círculo lógico ou no privilégio dogmático, ou seja, que esteja para além do citado trilema de Münchhausen. E como isso é possível?

Conclui-se que a situação histórica é marcada por uma intensa ação humana, intensidade esta exemplificada, sobretudo, na forma como o homem tem destruído o meio ambiente. Por conseguinte, faz-se imprescindível a articulação de uma ética racional que, na contramão da concepção de saber, vigente na teoria da ciência, concepção esta defendida por posturas como o neopositivismo, racionalismo crítico e outras, faça jus a este contexto societário.

O esforço de Apel consiste em buscar um caminho de fundamentação que não seja construído a partir do viés científico, pois este cairá, impreterivelmente, nas garras do citado trilema. Assim sendo, a diferença entre sentenças filosóficas e científicas será de radical

²¹⁰ Ibid., p. 44.

²¹¹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*, p. 88-91.

importância para o estabelecimento do lugar específico da filosofia, visto que a autorreflexão estrita é o caminho indispensável para se chegar à fundamentação última teórica e prática.

A fundamentação filosófica última, conforme a articulação de Apel, indispensavelmente, passará por algumas perspectivas filosóficas, quais sejam: a filosofia transcendental clássica, as filosofias hermenêuticas de Heidegger e Gadamer e a filosofia semiótico-pragmática de Peirce. Absorverá e superará algumas questões fundamentais presentes nelas, até que seja possível a demonstração de um princípio moral fundamental capaz de fundamentar uma ética universal e solidária. Feito este caminho de fundamentação, assim, a reflexão filosófica poderá responder às exigências que a situação impõe à humanidade, hoje, marcada pela planetarização de todos os problemas, inclusive a globalização da miséria e a ameaça à vida humana, como consequência da destruição ecológica.

3 A FUNDAMENTAÇÃO PRAGMÁTICO-TRANSCENDENTAL DA ÉTICA: O ITINERÁRIO DA DEMONSTRAÇÃO DO PRINCÍPIO MORAL NA FILOSOFIA DE KARL-OTTO APEL

Exposta a situação atual da humanidade como uma exigência ética, tendo em vista o contexto societário que se gestou, marcado pela confluência da técnica moderna, da crise ecológica e da globalização, como também, após ter apresentado a paradoxalidade desta situação, ou seja, por um lado, faz-se necessária uma ética racional, universal e intersubjetiva e, por outro lado, a fundamentação desta ética jamais pareceu tão difícil; após haver discorrido sobre as correntes filosóficas que consideram impossível o esforço de tal fundamentação, o objetivo deste capítulo é apresentar o itinerário percorrido por Apel no intuito de demonstrar o princípio moral fundamental, pois, conforme sua articulação, a fundamentação filosófica última, indispensavelmente, implica alguns traços teóricos fundamentais, quais sejam:

Primeiramente, a filosofia transcendental kantiana, pois a problemática transcendental, no sentido em que Kant a entendeu, em contraposição às tendências vigentes na filosofia contemporânea ainda é hoje indispensável para a articulação de uma teoria filosófica.

As filosofias hermenêuticas de Heidegger e Gadamer, no que diz respeito à consideração da problemática do sentido, serão de fundamental importância na arquitetura do empreendimento filosófico apeliano que visa demonstrar um princípio moral apto à fundamentação de uma ética solidária, universal, racional e pós-convencional. Apel compreende que, para tanto, faz-se necessário partir de Kant e ir além dele, transformando-o. E neste sentido, ele vê em Heidegger um filósofo habilidoso para a efetivação de tal transformação. Entretanto, tem plena consciência de que, nem mesmo Gadamer, posteriormente, foi capaz de, definitivamente, chegar a encerrar este ofício transformador, não obstante seus méritos, por exemplo, na contraposição à redução cientificista da racionalidade científica. Portanto, em busca de uma fundamentação última, Apel segue seu caminho, com estes filósofos e para além destes, uma vez que o problema da verdade não obteve, por parte deles, um desenvolvimento satisfatório. Assim, de forma que absorvendo elementos fundamentais de Kant, Heidegger e Gadamer, Apel segue em busca do já citado princípio moral fundamental dando um passo seguinte com Charles Sanders Peirce;

Peirce transformou semioticamente a lógica transcendental de Kant ao postular uma semiótica tridimensional. Para tanto, ao invés da insuficiente base bivalente sintático-

semântica ele apresenta a dimensão pragmática da interpretação sógnica, que tem como consequência a substituição do *eu penso* de Kant pelo *nós argumentamos* numa comunidade de investigadores enquanto sujeito do conhecimento, o que para Apel vai ser fundamental, posto que, após criticar o cientificismo de Peirce em seu reducionismo, substitui a comunidade ilimitada de investigadores pela comunidade ilimitada de comunicação;

E, por fim, apresentaremos o conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, conforme o entendimento de Apel, como pressuposto fundamental neste processo de transformação da filosofia transcendental clássica, visto que ele é um ponto determinante no seu itinerário filosófico, rumo à fundamentação do princípio moral.

Inquestionavelmente há uma interligação entre Apel e os autores destes quadros teóricos. Entretanto, limitar-nos-emos, apenas, aos aspectos fundamentais nesta relação, até mesmo para não fugir ao objetivo deste capítulo. Apel absorverá e superará algumas questões fundamentais presentes nas citadas perspectivas filosóficas, até que seja possível a demonstração de um princípio moral capaz de fundamentar uma ética universal e solidária. Feito este caminho de fundamentação, assim, a reflexão filosófica poderá responder às exigências que a situação impõe à humanidade, hoje, marcada pela planetarização de todos os problemas, inclusive a globalização da miséria e a ameaça à vida humana, como consequência da destruição ecológica.

3.1 A filosofia transcendental kantiana

Diante da situação cético-moral e a necessidade de uma fundamentação da ética, a filosofia pragmático-transcendental de Karl-Otto Apel consiste num esforço de transformar a filosofia transcendental de Kant em sua pergunta determinante acerca das condições de possibilidade da validade do conhecimento humano.

A teoria que Kant vai elaborar tem como objetivo fundamental superar algumas posturas centrais no seu tempo: o relativismo, o dogmatismo e o ceticismo. E este último, na versão humeana, significou um momento de crise para a razão, uma vez que suas conclusões afirmam a impossibilidade de um saber universal e necessário. O que significa dizer que os fundamentos do conhecimento, frente a esta postura, encontram-se num campo minado²¹².

A tese fundamental de Hume é que a universalidade e a necessidade do conhecimento, baseadas na evidência, radicam-se em nossos hábitos. O fato de ver o sol nascer todas as manhãs não garante que, necessariamente, este acontecimento se dará no futuro. O hábito de

²¹² Cf. HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 35-36.

presenciar certo acontecimento efetivar-se, sempre de uma mesma maneira, cria um costume que, psicologicamente, induz a crer que não haverá mudança posteriormente²¹³ ou, dito de outra forma, a constatação deste fato observado, mesmo que esta observação seja feita milhares de vezes, nada me garante que o resultado será sempre o mesmo.

Hume vai levar às últimas consequências suas posições de caráter cético ao afirmar que as sentenças fundamentais das ciências empíricas são pressuposições que não obtêm sucesso em suas provas nem analítica, ou seja, através da demonstração lógico-formal nem empiricamente. Nestes termos, até mesmo as afirmações das ciências estariam desprovidas da prova lógica²¹⁴, seja de demonstração empírica.

Assim sendo, frente a essa postura, nasce a firme convicção de Kant de reabilitar a filosofia e assumir a defesa da razão contra o ceticismo, o que implica assumir como questão fundamental a questão da validação do conhecimento humano. Para Kant, não há dúvidas quanto à conclusão de Hume que afirma a impossibilidade de provar empírica ou analiticamente as afirmações das ciências empíricas²¹⁵. Entretanto, diante das conclusões céticas deste último, Kant vai pensar a questão da validade do conhecimento humano numa perspectiva mais abrangente, extrapolando os limites pensados por Hume.

Para Kant, existem sim conhecimentos universais e necessários, ou seja, o conhecimento objetivo é uma possibilidade, mas a sua fundamentação não se dá na experiência, como pensa o empirismo, cujo argumento afirma que o conhecimento advém única e exclusivamente da experiência²¹⁶. Em síntese, a compreensão kantiana é que o conhecimento, apesar de começar na experiência, o seu fundamento não se encontra, exclusivamente, aí²¹⁷. Kant, portanto, pensa uma mediação entre racionalismo e empirismo, pois seu entendimento é que a razão e os sentidos são momentos necessários e fundamentais. A razão, enquanto instância a partir da qual brotam as representações a priori, é imprescindível ao conhecimento; como também os sentidos, visto que estes se configuram como o espaço no qual se dá a ocorrência do objeto²¹⁸. Hume pensa o conhecimento a partir

²¹³ Cf. HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultura, 1989, p. 86, Coleção Os pensadores.

²¹⁴ Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2ª ed., 1997, p. 26.

²¹⁵ Cf. Idem.

²¹⁶ Cf. HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Op. cit., p. 39.

²¹⁷ Cf. Idem.

²¹⁸ Cf. SALGADO J. C., *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1986, p. 86.

do conceito de causalidade, Kant, ao diferenciar as formas de conhecimento entre a priori e a posteriori, articula a fundamentação de toda e qualquer forma de conhecimento²¹⁹.

3.1.1 A validade do conhecimento em Kant

Na *Crítica da Razão Pura*²²⁰, lê-se que há dois tipos de conhecimento: o conhecimento a priori e o a posteriori. Este advém da experiência e, neste sentido, partindo do pressuposto de que ela, a experiência, consiste unicamente numa síntese de percepção, com relação a este tipo de conhecimento não há problema. Há problema em relação ao conhecimento a priori, pois este independe da experiência, inclusive, as condições de possibilidade da experiência se encontram nele. A questão fundamental é saber se tal tipo de conhecimento existe. Caso exista, por ser universal e necessário²²¹, confirmar-se-ia como o fundamento de todas as formas de conhecimento. Neste sentido, inclusive o conhecimento vindo da experiência encontraria nele uma fundamentação com bases sólidas, ou seja, ao contrário da compreensão de Hume que entende serem estes conhecimentos fruto dos costumes, hábitos e da imaginação psicológica, ele possui, a partir desta compreensão kantiana, do conhecimento a priori, enquanto condição de possibilidade da experiência, uma base de validade objetiva²²².

No mesmo contexto e importância, encontra-se a distinção feita por Kant entre juízos analíticos e sintéticos²²³. Quando afirmo que todos os corpos são extensos, que conhecimento novo trago a esta informação? Nenhum, pois é inerente ao corpo a extensão, diferentemente acontece quando me refiro às características inerentes a este corpo, tais como cheiro, textura, cor ou outras. Portanto, aqui, trata-se de juízos analíticos, ou seja, juízos que em nada acrescentam ao conhecimento, uma vez que insistem, desnecessariamente, numa ideia que está subtendida no sujeito²²⁴.

Os juízos sintéticos são aqueles, cujo predicado acrescenta uma informação que não está contida no sujeito, diferentemente dos analíticos²²⁵. Os juízos de experiência são todos

²¹⁹ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Factibilidade*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 11.

²²⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1996. Coleção Os Pensadores. p. 53-67.

²²¹ “Necessidade e universalidade rigorosa são, portanto, seguras características de um conhecimento a priori e também pertencem inseparavelmente uma à outra”. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Op. cit., p. 55.

²²² Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Factibilidade*. Op. cit., p. 11.

²²³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Op. cit., p. 62.

²²⁴ Cf. HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Op. cit., p. 48.

²²⁵ Cf. Ibid., p. 49.

sintéticos. Quanto a essa questão não há nada de anormal. Entretanto, a originalidade kantiana e sua magna descoberta, inclusive dando-lhe condições para sua “revolução copernicana”²²⁶, consiste em sua pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos a priori.

É entendimento de Kant que na experiência só temos contingência e particularidade. Contingência, porque a experiência possibilita a constatação de determinada realidade e afirma que ela é isto ou que ela é aquilo, porém não possibilita o conhecimento do porquê desta realidade não poder ser de outra maneira²²⁷. Logo, no âmbito da experiência só temos proposições contingentes; particularidade, porque no campo da experiência as constatações serão sempre limitadas, mesmo que sejam realizados milhares de testes²²⁸. A experiência é o universo do contingente e particular, nela não há nada de necessário e universal. Necessidade e universalidade são campos peculiares de uma fundamentação a priori. A ciência, caso queira ser universal e necessária, impreterivelmente, tem que buscar um fundamento a priori. Assim sendo, tendo em vista que quem “fornece os princípios do conhecimento a priori”²²⁹ é a razão, Kant se volta para o exame desta faculdade, pois ela é a única fonte possibilitadora da universalidade e necessidade. A este exame da razão, Kant denominou filosofia transcendental.

Quando um conhecimento se detém na análise das condições de possibilidade do sujeito que conhece e não no objeto conhecido, e tal investigação é feita em vista de apreender a forma a priori deste conhecimento, trata-se de um conhecimento transcendental²³⁰. Isto significa dizer que a grandeza transcendental está no sujeito, enquanto a instância possibilitadora de um fundamento a priori, justamente porque é “o entendimento quem prescreve leis à natureza, ou seja, as leis existem não nos fenômenos, mas somente em relação ao sujeito em que inerem os fenômenos, cujo ponto supremo é o entendimento”²³¹.

Conforme Kant, na *Crítica da Razão Pura*²³², o conhecimento humano advém de duas fontes: a primeira é a sensibilidade, e nesta recebemos os fenômenos que serão transformados em objetos pela atividade do entendimento através de suas categorias. E as formas a priori pelas quais isso acontece são o espaço e o tempo; a segunda é o entendimento, e somente

²²⁶ Revolução esta que consiste numa posição contrária à da tradição, pois esta afirmava que nosso conhecimento se guia de acordo com o objeto. Para Kant, ao contrário, é o objeto quem se guia à luz do nosso conhecimento. PASCAL, George. *O Pensamento de Kant*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 33-36.

²²⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Op. cit., p. 54.

²²⁸ Cf. Idem.

²²⁹ Cf. Ibid., p. 65

²³⁰ Cf. Idem.

²³¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A concepção de ética e direito na filosofia de Kant*, in: Síntese v. 37, n. 119 (2010) p. 353.

²³² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Op. cit., p. 91.

neste nível ocorre o processo de objetivação do fenômeno. As formas a priori, neste caso, são as categorias do entendimento, pois, sem estas não existiria a ligação pensador e pensado²³³. Entretanto, não se trata de elementos opostos, ou seja, sensibilidade versus entendimento, muito pelo contrário, são necessários e, sobretudo, inseparáveis. O que significa dizer que, segundo Kant, ambas as fontes consistem em realidades que se coadunam no processo de fornecimento do conhecimento: “nenhuma dessas propriedades deve ser preferida à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamento sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”²³⁴.

Ainda neste contexto, Kant afirma que o múltiplo das representações é receptividade e nada mais além disto. Porém, a ligação existente de um múltiplo em geral, em hipótese alguma, é procedente dos sentidos, haja vista que a citada ligação consiste num ato da espontaneidade da capacidade de representação. Ademais, toda ligação se configura como uma ação do entendimento, ação esta que ele denominou de síntese. Tal síntese, pode ser entendida como uma atividade em que diversas representações são acrescentadas umas às outras e nesta multiplicidade um conhecimento é originado. Por fim, designar-se-á síntese transcendental quando além de ser processada a priori ela for condição de possibilidade de outros conhecimentos a priori²³⁵.

A partir do conceito de atividade de síntese, encontra-se a radical diferença entre Kant e os pensadores empiristas no que diz respeito às faculdades subjetivas. Para estes, tais faculdades se limitavam, unicamente, a um papel de receptoras dos dados fornecidos pelos sentidos; na perspectiva kantiana, elas se revestem de uma atribuição eminentemente diferente, pois de uma mera atitude inerte, não autônoma, frente aos dados recebidos, as faculdades subjetivas operam sobre tais dados e os relaciona a conceitos, princípios, regras, enfim legisla sobre eles²³⁶.

Neste horizonte, outro conceito fundamental é o de imaginação. “A capacidade da imaginação é a faculdade de representar um objeto também sem a sua presença na intuição. Ora, visto que toda a nossa intuição é sensível, (...) a capacidade da imaginação pertence à sensibilidade”²³⁷. Entretanto, para que tal representação seja considerada conhecimento, torna-se imprescindível a unidade sintética da consciência e sua relação necessária com o objeto.

²³³ Cf. PASCAL, George. *O Pensamento de Kant*. Op. cit., p. 71.

²³⁴ Ibid., p. 92.

²³⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Op. cit., p. 120-121.

²³⁶ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Factibilidade*. Op. cit., p. 14.

²³⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Op. cit., p. 130-131.

Portanto, fica então compreendido que a questão central de Kant, isto é, quais as condições de possibilidade da validade objetiva do conhecimento, consiste na atividade de síntese do entendimento, no sentido de que a unidade da apercepção transcendental é o princípio supremo de todo conhecimento humano, pois tal unidade assegura a validade objetiva do conhecimento, o que significa dizer que a universalidade e necessidade ficam garantidas. Nas palavras de Kant, lê-se:

A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, de que preciso não apenas para mim a fim de conhecer um objeto, mas sob qual toda intuição tem que estar *a fim de tornar-se objeto para mim*, pois de outra maneira e sem essa síntese o múltiplo não se reuniria numa consciência²³⁸.

A reconstrução da filosofia transcendental de Kant, à qual Apel se propõe, em vista da fundamentação de um princípio moral fundamental, conseqüentemente da ética, consiste em atingir esse ponto supremo da teoria kantiana do conhecimento, isto é, a síntese transcendental da apercepção será substituída pela síntese transcendental da interpretação mediada linguisticamente²³⁹. Esta empreitada reconstrutiva, dar-se-á, conforme Apel, à luz do conceito hermenêutico-transcendental de linguagem.

3.1.2 O *factum kantiano da razão*

Segundo Apel, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant tentou fundamentar, validamente, a ética nos parâmetros de uma reflexão transcendental no sentido de que, na citada obra, sua intenção foi “ter comprovado – por analogia à ‘dedução transcendental’ dos ‘princípios teóricos da *Crítica da razão pura* – a ‘realidade objetiva’ do princípio ético fundamental enquanto um juízo sintético *a priori*”²⁴⁰. Entretanto, não obstante apontar para este modelo transcendental de fundamentação, Kant, posteriormente, renunciou a ele, pois na *Crítica da razão prática*, o princípio moral fundamental, vislumbrado, anteriormente, numa “dedução transcendental” do “imperativo categórico”, cede lugar a um *factum*, o *factum kantiano da razão*. E tal *factum*, simplesmente, não pode ser fundamentado. Para Kant a consciência de tal *factum* “se impõe a si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica”²⁴¹.

²³⁸ Ibid., p.124.

²³⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O A priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 402.

²⁴⁰ Ibid., p. 471.

²⁴¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 52.

A conclusão a que Apel chega a respeito do *factum* da razão de Kant é que este conserva uma noção metafísica da “realidade” desse *factum*, pois ele transforma a pergunta pela validade moral do “imperativo categórico”, que era compreendido como princípio básico da ética, numa pergunta sobre a faticidade²⁴². Conforme Apel, o que ele faz é “uma redução metafísica da ‘norma’ moral básica a uma ‘lei moral’ como ‘*factum* da razão”²⁴³. Ora, para Apel, este modelo metafísico de fundamentar ou elucidar se tornou obsoleto, atualmente, no contexto de crítica.

Evidentemente, Apel discorda desta compreensão kantiana sobre o *factum da razão*, pois, conforme ele, este discurso está vulnerável “à crítica no sentido de Hume, ou às acusações da ‘naturalistic fallacy’²⁴⁴. Porém concorda com Kant no sentido de que a razão humana tem a grandeza de ser reveladora de si mesma e conhecedora de sua própria natureza por intermédio de feitos²⁴⁵, contudo, para Apel, estes feitos da razão, indispensavelmente, precisam do amparo linguístico-intersubjetivo, o que se torna uma grande lacuna na perspectiva kantiana, pois, nesta, a mediação linguística não é levada em consideração.

Neste horizonte, Apel compreende que tal mediação linguística é a instância em que se põe a questão da validade das normas²⁴⁶. Por isso, numa perspectiva de reconstrução, o *factum* kantiano é repensado argumentativamente, ou seja, em Apel, trata-se do *factum* da argumentação. O que significa dizer que o princípio moral fundamental consistirá num repensamento do imperativo kantiano, transcendentemente pensado, na esfera da intersubjetividade linguística.

Entretanto, a perspectiva kantiana será de fundamental importância na articulação do princípio moral fundamental apeliiano, pois, mesmo que Kant, segundo Apel²⁴⁷, não tenha superado o pensar solipsista, o que para este é uma questão determinante quando se tem por objetivo a fundamentação de uma ética racional em plena era planetária, a contribuição daquele tem um magno significado, tendo em vista que o método transcendental significa a possibilidade de captar a natureza própria da razão e, por conseguinte, do princípio moral fundamental, enquanto princípio racional.

²⁴² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit., p. 472.

²⁴³ Ibid., p. 471-472.

²⁴⁴ Ibid., p. 471.

²⁴⁵ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 70.

²⁴⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. *Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva*. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco. *Discurso y realidad*. Madrid: Trotta, S. A., 1994, p. 21.

²⁴⁷ Cf. Idem.

Para tanto, a filosofia e, conseqüentemente, a fundamentação última, pós-metafísica da ética, apelianamente articulada, é pensada através da transformação da filosofia transcendental kantiana a partir do viés hermenêutico-semiótico, o que nos faz dar um passo além na exposição do itinerário do princípio moral fundamental.

3.2 A transformação da filosofia transcendental a partir do viés hermenêutico: Heidegger e Gadamer

Os desafios impostos à humanidade hoje exigem uma ética de caráter solidário e de alcance universal. De modo que a pretensão de Karl-Otto Apel consiste na articulação de um princípio moral fundamental que seja capaz de fundamentar tal ética. Nesta empreitada, ele toma como estratégia filosófica a transformação da filosofia transcendental, talvez por compreender que as questões fundamentais da ética nos dias atuais são insolúveis sem que se retroceda a Kant²⁴⁸ e, a partir dele, vá adiante. Apel reconhece os méritos, inegáveis, inerentes ao pensamento de Kant, entretanto, ao constatar, também, os limites que impossibilitam a fundamentação de um princípio universalmente válido e que seja adequado a uma macroética universal, conforme todas as exigências que se impõem nos dias atuais, trava um diálogo superante com alguns pensadores que darão sustentação à sua perspectiva filosófica, dentre estes estão Heidegger e Gadamer e sua contribuição ao problema da constituição do sentido.

3.2.1 As contribuições de Heidegger e Gadamer

No contexto de transformação da filosofia kantiana, como mediação necessária para a concretização do objetivo apeliano de fundamentação última, conseqüentemente do princípio moral fundamental, ao ver de Apel, Heidegger, nesta empreitada, significa uma contribuição fundamental. Neste sentido, ao partir de Heidegger e, posteriormente, com a contribuição de Gadamer, Apel pensa uma hermenêutica transcendental com possibilidades de transformação da filosofia kantiana via hermenêutica, apesar desta mediação não significar a última palavra no que diz respeito à citada transformação.

Apel, na busca de transformar a filosofia, serve-se do modelo fenomenológico de pensar. Isto significa dizer, então, que ao invés de partir do paradigma hegemônico, marcado pela racionalidade da lógica científica, racionalidade esta que se configurou de forma

²⁴⁸ Cf. HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Op., cit. p. 229.

reducionista, ele tem em vista outro modelo, ou seja, o que parte da experiência pré-científica da vida e do mundo e, assim, faz-se devedor de Heidegger nesta empreitada, pois este, na crítica que articula à filosofia ocidental recusa o paradigma científico de pensar, como também a técnica moderna²⁴⁹.

Neste horizonte, Heidegger rompe com o paradigma da tradição filosófica que lhe antecedeu, como também com o modelo técnico-científico. A hermenêutica do eis-aí-ser (Dasein) significou um novo modo de pensar na história da filosofia ocidental. Heidegger, e nisto consiste a coragem que lhe marcou enquanto propositor de um modelo diferente de pensar, apresenta a hermenêutica do eis-aí-ser²⁵⁰. Neste sentido, a filosofia e a verdade, estão associadas, agora, com a compreensão de homem como ser no mundo, como Dasein. Portanto, a questão da verdade, em detrimento ao paradigma que associava sua fundamentação ao sujeito, agora, em Heidegger, ela, a verdade, diz respeito às condições históricas do Dasein, do modo de ser-no-mundo, conseqüentemente, a ciência, para ele, não pode acontecer prescindindo deste ser-aí presente no mundo, enfim, a ciência não pode deixar de partir do Dasein²⁵¹.

Conforme Apel, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger “proporciona, em primeiro lugar, o desvendamento da *experiência cotidiana*; a seguir, sobretudo, o da *experiência poética*, e o da *experiência pré-metafísica*”²⁵²; na “hermenêutica filosófica” de Gadamer, o pensamento filosófico adentra numa relação estreita e crítica com a ideia de método. O que significa afirmar que a experiência, agora, à luz do viés gademariano, refere-se a fenômeno, às condições existenciais e possibilitadoras do “compreender”, fato que havia sido esquecido, segundo Apel, tanto pelas reduções neopositivistas quanto pelas metodologias histórico-hermenêuticas²⁵³.

Para Apel, na reação à citada redução está um dos grandes méritos da fenomenologia hermenêutica, pois quando esta revelou os pressupostos transcendentais da lógica da ciência, realizando a reflexão sobre a compreensão, ela aponta para estruturas semitranscendentais, estruturas estas que não podem ser pensadas à luz da relação sujeito-objeto. Com isto, a fenomenologia hermenêutica reage, contrariamente, ao reducionismo, ou seja, à atrofia

²⁴⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, semiótica, hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 26-27.

²⁵⁰ Cf. OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 4ª. Ed., 2015, p. 207.

²⁵¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 24.

²⁵² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*. Op. cit., p. 28.

²⁵³ Cf. Ibid., p. 27-28.

sofrida pela teoria e crítica do conhecimento advindas de Kant²⁵⁴. Apel cita, dentre as estruturas semitranscendentais, a pré-estrutura existencial do compreender, heideggerianamente descoberta: ser-no-mundo, ser-com e ser-que-se-antecipa. Em cada uma destas estruturas há uma implicação: ser-no-mundo implica a superação do idealismo epistemológico; ser-com, a superação do solipsismo metódico e ser-que-se-antecipa, o questionamento da ideia do conhecimento livre de interesse de algo como algo²⁵⁵.

Neste horizonte, Apel afirma, ainda, que a pré-estrutura da compreensão, por intermédio do círculo hermenêutico, sempre marcada linguística e historicamente, é possibilitadora da superação entre apriorismo e empirismo. E na descoberta desta pré-estrutura, emergiu, então,

A possibilidade da elaboração de pressupostos semitranscendentais de uma teoria do conhecimento inédita. (...); e, finalmente, a possibilidade perseguida sobretudo pelo próprio Heidegger de uma fundação da verdade *qua* corretismo dos juízos ou das asserções em meio à ‘descoberta’ acobertante de sentido, ou em seu ‘desocultamento’ ocultante, em razão da ‘síntese hermenêutica’ (tal como chamada de início) de algo *como* algo, em sua ‘circunstância’ explicativa ou ‘significância’[Bedeutsamkeit]²⁵⁶.

Ainda neste contexto, Apel argumenta que a lógica científica neopositivista parte do pressuposto de que o “Compreender” é um método do processo investigativo cuja função é simplesmente de auxiliar o compreender no processo de descoberta da “Elucidação” de comportamentos, portanto, subordinada à *Elucidação* científica. Todavia, com a radicalização existencial ontológica heideggeriana, “a nova ‘hermenêutica’ pôde demonstrar que o ‘Compreender’, como maneira de ser-no-mundo peculiar ao homem, já é pressuposta, na epistemologia, na constituição dos dados da experiência, assim como na resposta a perguntas do tipo ‘o quê?’²⁵⁷. Ora, segundo Apel, nisto consiste a relevância da ideia de hermenêutica de Heidegger, pois a partir dela, principalmente no que diz respeito ao compreender, emerge uma nova investigação acerca do conhecimento das coisas. Por isso entende-se que a problemática transcendental da constituição do conhecimento, agora, a partir desta compreensão heideggeriana, está vinculada à problemática da verdade como manifestação de sentido. Portanto, no “Compreender” não se trata de um método concorrente ao “Elucidar” ou meramente auxiliar ao científico.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 28-29.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 29.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 29-30.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

Consequentemente, às ciências humanas, a partir deste entendimento de Heidegger, advêm profundas implicações, pois, tomou-se consciência de que o Compreender e sua questão específica não pode ser posta adequadamente caso seja considerada numa posição de subordinação à problemática da elucidação científica.

Através da retomada da questão do sentido do ser, tem-se a possibilidade de apresentar um contraponto à redução cientificista do conhecimento no sentido de que esta limita a validade à cientificidade racionalista metódica. A condição de possibilidade para transcender esta concepção reducionista é o caminho da recuperação do sentido primeiro e fundante da linguagem e entendê-la como desvelamento do ser²⁵⁸.

O entendimento de Heidegger é que não existe linguagem e o falar dela de um ponto de vista externo a ela, como se fosse possível o ser deixar de ser para, ao mesmo tempo, falar dele mesmo. Isto porque “quando falamos da linguagem, diz Heidegger, nunca abandonamos a linguagem, mas sempre falamos a partir dela. Nosso ser-no-mundo é, portanto, sempre linguisticamente mediado, de tal maneira que é, por meio da linguagem que ocorre a manifestação dos entes a nós”²⁵⁹. Esta compreensão conduz a uma superação da postura objetivante da linguagem, ou seja, entendendo-a não como objeto secundário de comunicação ou informação, mas, sobretudo, enquanto condição de possibilidade de revelação dos entes. Ademais, neste mesmo horizonte de reflexão, fica subentendido que compreensão e linguagem se inserem neste mesmo contexto de revelação do ser. Traduz-se por isso que a compreensão não é um ato secundário diante dos objetos de conhecimento. Para Apel, ela deve ser encarada no mesmo patamar do “acordo mútuo” metacientífico entre os cientistas sobre os objetos os quais se detêm a tematizar. Inclusive, tal acordo é uma pressuposição inerente a toda busca de elucidação²⁶⁰.

Apel também afirma que a filosofia construtiva linguístico-analítica e a linguístico-hermenêutica não são correntes irreconciliáveis ou que se trata de uma relação de concorrência. Este dualismo é falso, pois tal relação, aparentemente contraposta, pode transformar-se, com muita facilidade, em uma relação de complementariedade, caso seja feita na direção de “uma reconstrução imediata do acordo obtido por meio da linguagem na dimensão pragmática do uso dialógico da linguagem”²⁶¹.

²⁵⁸ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Factibilidade*. Op. cit., p. 53.

²⁵⁹ OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Op. cit., p. 206.

²⁶⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 30-31.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

Conforme Apel, o mérito de Gadamer, no que diz respeito à fenomenologia hermenêutica e seu desenvolvimento, consiste em que a radicalização da ideia de hermenêutica aplicada, criticamente, na autocompreensão filosófica das ciências humanas é um atributo seu²⁶². Para Gadamer, o compreender hermenêutico, que acontece nas ciências humanas, é subordinado a um acordo prévio entre sujeito-sujeito a respeito de algo como algo. Como também, escreve Gadamer, “a hermenêutica sempre se propôs como tarefa restabelecer o entendimento alterado ou inexistente”²⁶³. Em síntese, a compreensão significa acordo que se dá, constantemente, entre indivíduos que em momento algum estão isolados, pois o entendimento é uma ação comunitária²⁶⁴.

Para Apel, ao pensar assim, Gadamer vai de encontro à concepção objetivista da linguagem científica que tem uma visão restrita do compreender. Para tal concepção, a compreensão é uma tematização de processos e atos psíquicos. Ora, para Gadamer, isto significa uma deformação abstrativa da questão do acordo mútuo. Portanto, a compreensão mútua, para se configurar como ato hermenêutico, necessita renunciar a uma objetivação descritiva ou explicativa da relação sujeito-objeto em prol de um compreender hermenêutico que aconteça à luz da relação sujeito-sujeito pela condição do acordo mútuo a respeito de algo²⁶⁵.

À luz do que foi exposto, fica subentendido que a questão do acordo, para Gadamer, é uma condição de possibilidade para a compreensão. Por isto, sempre foi obrigação da hermenêutica garantir tal acordo²⁶⁶. Isto quer dizer que a explicação da compreensão, pela hermenêutica, acontece na imersão numa comunidade linguística, pois é somente dentro desta comunidade que o acordo mútuo é uma possibilidade constante. Portanto, por não ser possível este compreender fruto de um acordo, mediado na comunidade linguística, no contexto da pergunta pela verdade e validade abstrativo-metodicamente é que Gadamer põe em xeque esta abstração²⁶⁷. E neste horizonte, Gadamer, segundo Apel, relativiza a distinção metodológica entre hermenêutica histórica e dogmática ou normativa, e tal relativização ele a faz em vista de uma hermenêutica filosófica em que presente e passado, ou seja, a “fusão de horizontes” em todos os casos de compreensão, tenham a mesma condição de possibilidade. Pergunta-se, agora: qual a implicação na rearticulação do pensamento transcendental destas descobertas

²⁶² Cf. Idem.

²⁶³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I. I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1999, P. 559.

²⁶⁴ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 28.

²⁶⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. p. 31-32.

²⁶⁶ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. Op. cit. p. 82-83.

²⁶⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. p. 32.

semitranscendentais da fenomenologia hermenêutica? Com Apel²⁶⁸, podemos responder que foi a superação do idealismo epistemológico e do solipsismo metódico pela fenomenologia existencial. Tais descobertas, conforme Apel, na fenomenologia do século XX, receberam diversos desdobramentos no sentido não de negá-las, mas confirmá-las. Charles S. Peirce e o segundo Wittgenstein fazem parte dessa empreitada. Aquele com a semiótica pragmática, ou melhor, a reflexão acerca de uma comunidade interpretativa de comunicação; este, com a análise dos jogos de linguagem.

Conforme Apel, à medida que a filosofia analítica é superada, no sentido de que a fase sintático-semântica, ou seja, sentido e verdade são reconhecidos como declarações assertivas e não por sentenças, e, por conseguinte, tais asserções são vistas como respostas às questões “explícitas ou implícitas no contexto de uma situação-problema efetiva”²⁶⁹, nestes termos, pode-se falar de uma hermenêutica possuidora de linguagem e possibilitadora do acordo mútuo intersubjetivo numa comunidade de comunicação.

Além da supracitada superação, segundo Apel, neste mesmo sentido, ocorre que: uma teoria científica transcendental-pragmática sucederia a sintaxe e a semântica, acarretando a superação da abstração metódica. Isto quer dizer que tal teoria

Não poderia mais simplesmente banir a problemática da validação do conhecimento para um *sujeito cognoscente*, remetendo-a ao campo da psicologia empírica; deveria, antes, tematizá-la no sentido de uma transformação normativo-semiótica da problemática kantiana do sujeito transcendental, ou seja, enquanto problemática da formação de consensos na comunidade transcendental²⁷⁰.

Esse mais recente contexto filosófico hermenêutico se configuraria como uma filosofia transcendental-hermenêutica, o que acarretaria, como consequência, a renúncia ao empirismo-psicológico de uma ciência particular, como também a rejeição da não justificação metacientífica, pois tal justificação deveria ser articulada por intermédio da filosofia transcendental-hermenêutica dos problemas concernentes à constituição de novos jogos de linguagem ou horizontes de sentido²⁷¹.

Ao ver de Apel, portanto, frente ao estreitamento científico-metodológico da questão da verdade, a fenomenologia hermenêutica que emergiu alicerçada na dimensão histórica da epistemologia é realmente capaz de exercer uma função corretiva ante tal estreitamento no que diz respeito à verdade. Entretanto, para que tal função se concretize, a citada fenomenologia hermenêutica precisa ser relevante do ponto de vista normativo-metodológico

²⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 33.

²⁶⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 34.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 34-35.

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 35.

e, adverte Apel, talvez unicamente nesta situação²⁷². Isto nos permite afirmar que este novo modelo filosófico é um contraponto às descrições empíricas e às elucidações, pois estas, além de não conseguirem fundamentar o conhecimento, também são irrelevantes para a compreensão no âmbito da filosofia da ciência. Ademais, a fenomenologia-hermenêutica entende que a cognição da histórica não se faz quando o observador apenas descreve as coisas sem juízo de valor²⁷³.

Para Apel,

A tese da relevância normativo-metodológica refere-se ao Compreender filosófico de todas as formas de cognição humana, inclusive à de sua autocompreensão. (...), a tentativa de Gadamer de chegar a um acordo mútuo filosófico acerca da essência e do sentido do 'Compreender hermenêutico' (...), não pode ser irrelevante do ponto de vista normativo-metodológico²⁷⁴.

Gadamer entende que o compreender não é um privilégio restrito ao modo do sujeito se comportar. Neste contexto, com Heidegger, Gadamer ajuíza que o ser que compreende, compreende porque o fato de compreender é uma maneira de ser do próprio ser²⁷⁵. Ora, neste sentido, a compreensão enquanto acordo que se dá é pressuposta inclusive nas ciências da natureza.

Portanto, apresentaram-se as contribuições de Heidegger e Gadamer para a fenomenologia que se configurou como uma nova filosofia que parte da experiência pré-científica da vida e do mundo e que Apel utiliza em seu caminho de transformação da filosofia como contraponto ao reducionismo cientificista da racionalidade metódica e, com isto, põe em xeque o paradigma do método científico. Entretanto, no modo de pensar de Heidegger e Gadamer há limites que levam Apel a, de forma crítica, indicá-los para, conseqüentemente, superá-los em vista do seu objetivo de transformação da filosofia, para que, assim, possa articular, de forma pós-metafísica e com pressupostos de fundamentação última, seu princípio moral fundamental.

3.2.2 Críticas de Apel à filosofia hermenêutica de Heidegger e Gadamer

Apel tem plena consciência de que para levar adiante seu objetivo de transformar a filosofia, faz-se necessária uma parceria superante entre Kant e Heidegger, como também

²⁷² Cf. Ibid., p. 37.

²⁷³ Cf. Ibid., p. 37-38.

²⁷⁴ Ibid., p. 39.

²⁷⁵ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. Op. cit. p. 84.

com as profundas contribuições de Gadamer. O pleno êxito de sua empreitada transformadora exige alguns passos adiante, quais sejam: de Kant, é-lhe imprescindível o caráter transcendental de sua filosofia, entretanto, a perspectiva transcendental kantiana exige uma transformação que, na proposta de Apel, dar-se-á seguindo, também, nas trilhas de Heidegger e Gadamer, porém, o horizonte transcendental-hermenêutico, trazido por estes, não é capaz de articular os pressupostos filosóficos de uma fundamentação última. Portanto, no sentido de transformar a filosofia, retornando a Kant, como condição de possibilidade para a citada transformação, Apel apresenta algumas críticas, com o objetivo de ampliar a perspectiva aberta por Heidegger e Gadamer, e as resume em três teses.

Na primeira tese, Apel afirma que Gadamer erra ao se referir a Kant e à ideia de filosofia transcendental, pois quando o autor de *Verdade e Método* afirma que Kant não quis impor qualquer prescrição às ciências naturais, ou que isto seria um absurdo, ele o faz erroneamente. Para Apel, a validação do conhecimento, normativamente relevante, é inabdicável, pois, do contrário, o que se aprenderia de novo sobre a ciência ao refletir filosoficamente sobre sua atividade? Conseqüentemente, sem a citada prescrição, fazer a diferença entre o válido e o que simplesmente passou factualmente despercebido seria uma impossibilidade²⁷⁶. Neste contexto, Apel assevera que “não se pode recorrer à *Crítica da razão pura* (...) sem que se queira propor e responder, por meio da pergunta acerca das condições de *possibilidade* da ciência, também a pergunta acerca de suas condições de validade”²⁷⁷. É bem verdade que há uma diferença entre Kant e os modernos representantes de uma filosofia metodológica. Tal diferença não está em Kant renunciar a dar uma resposta à questão da validade metodologicamente relevante²⁷⁸. Esta diferença consiste em que Kant almeja fundamentar a questão da validade tomando outro caminho, qual seja: através da dedução transcendental das condições de possibilidade do conhecimento²⁷⁹. Neste contexto, Apel afirma que “se os modernos representantes de uma filosofia *metodológica* reportam-se a Kant (...), eles podem recorrer à pergunta sobre as condições de validade, tomando-a como legitimação de si mesmo em face a Gadamer”²⁸⁰.

E por quê? Justamente porque a hermenêutica transcendental deixa tudo como está. É nesta perspectiva que Apel vai criticar severamente a hermenêutica de Gadamer: Apel entende que a pergunta pelas condições de possibilidade é um momento fundamental,

²⁷⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 41.

²⁷⁷ Ibid., p. 42.

²⁷⁸ Cf. Idem.

²⁷⁹ Cf. Idem.

²⁸⁰ Idem.

Com relação a estes modernos Apel cita: a escola de Popper, a escola de Erlangen e H. Dingler.

entretanto, isso não quer dizer que seja o único, ou seja, a pergunta pelas condições de possibilidade deve, vinculada às condições de validade, formar um conjunto indispensável à filosofia transcendental, pois, do contrário, reduzindo-se unicamente à pergunta pelas condições de possibilidade, perde-se a dimensão crítica, por conseguinte, perde-se, também, a possibilidade de distinguir o verdadeiro do falso, o válido do inválido²⁸¹. Para Apel, e eis a razão de sua crítica a Gadamer, neste a filosofia transcendental tem um déficit, pois não consegue ligar as duas questões, quais sejam, possibilidade e validade, pois apesar de Gadamer falar de compreensão adequada, interpretação correta, validade de opiniões, a tematização deste entendimento não é articulada de forma plausível²⁸².

Entretanto, para Apel, isto não significa um demérito à reviravolta hermenêutica fenomenológica frente aos preconceitos normativo-metodológicos, preconceitos estes presentes, por exemplo, no cientificismo. A descoberta reflexiva das condições de possibilidade do conhecimento é para Apel algo de relevância incontestável. A sua questão fundamental, neste contexto, é que:

Uma “hermenêutica transcendental” (...) pode, sim, com a ajuda do “círculo hermenêutico”, tornar claro o modo pelo qual seja possível tanto manter quanto corrigir uma pré-intelecção normativa relevante por meio da Elucidação de fenômenos normativamente relevantes – como, por exemplo, o do “Compreender” em todos os âmbitos científicos e pré-científicos²⁸³.

Nesta segunda tese, o entendimento de Apel é que, no que diz respeito aos conceitos fundamentais da filosofia de Heidegger, Gadamer, de maneira histórica, referiu-se a eles de forma inequívoca, quais sejam: compreender, verdade e abertura do ser-aí²⁸⁴. O que é o compreender? A partir de Heidegger, Gadamer entende que o compreender é um modo de ser do sujeito enquanto ser-aí, diferentemente do entendimento que pensa a compreensão como um modo de agir do sujeito. Para Apel, este juízo central na filosofia de Heidegger é igual a pré-estrutura do Compreender²⁸⁵.

Conforme Apel, essa ideia, essencialmente heideggeriana²⁸⁶, expressa nos termos: o “‘perfeito apriorístico’ do ‘ser-que-se-antecipa já de antemão’ próprio do ser-aí como ser-no-

²⁸¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 32.

²⁸² Cf. Idem.

²⁸³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 44.

²⁸⁴ Cf. Idem.

²⁸⁵ Cf. Idem.

Para Apel, esta ideia heideggeriana que pensa o compreender não como modo de comportar-se subjetivo, mas como modo de ser do ser-aí se opõe, infalivelmente, ao processo de atrofia do conhecimento de origem kantiana.

²⁸⁶ Cf. Idem.

mundo”²⁸⁷, é propulsora de um novo paradigma de reflexão transcendental, no sentido de que a constituição transcendental, agora, não é mais explicada como uma questão de realização subjetiva de uma “consciência pura”²⁸⁸. Neste horizonte, E. Stein esclarece qual a intenção fundamental de Heidegger, expressa em *Ser e tempo*:

O que Heidegger pretende aí é mostrar que o método fenomenológico com que trabalha tem profundo parentesco com o método transcendental, mas que, no entanto, há uma diferença entre método fenomenológico e método transcendental, no sentido de que há uma intenção explícita, em todo Ser e Tempo, de fazer com que todos os enunciados emanados através do método fenomenológico não sejam enunciados simplesmente referidos à subjetividade, mas sejam enunciados referidos a uma espécie de substituto da subjetividade que Heidegger denomina o Dasein, com a sua condição de ser no mundo²⁸⁹.

O que significa dizer que, com Heidegger, não se exclui por completo a reflexão transcendental. Elimina-se sim, ou, substitui-se a forma de explicitação do problema da “constituição” transcendental como em Husserl, cujo citado problema era concernente às conquistas subjetivas de uma consciência pura²⁹⁰. Para Apel, do ponto de vista da fenomenologia transcendental, quando se pensa a partir dos parâmetros propostos por Husserl, isto é, entendendo a constituição como ato subjetivo, incorre-se num erro, uma vez que as coisas do mundo estão constituídas desde sempre para o sujeito que apenas responde a este mundo que já está aí, portanto, ao invés de conquistas subjetivas, fala-se, agora, de aclaração do aí sempre presente²⁹¹. Portanto, para Apel, estamos frente a um fato irrefutável, ou seja, a situação do ser-que-se-antecipa às coisas que já sempre estão aí em que se inscrevem os fatores semitranscendentais da “pré-estrutura” do compreender, exemplo disto é o a priori linguístico, diz Apel²⁹². Contudo, para Apel, há que se fazer um questionamento impreterível à filosofia hermenêutica: o já sempre, pressuposto nas condições de possibilidade do compreender, não exige uma justificação como condição de validade do compreender?²⁹³ Para Apel, a questão do sentido não pode se desvincular da questão da justificação, pois uma não exige a outra e nem se confundem, o que exige que ambas as questões sejam articuladas em

Apel esclarece que, por razões que nada têm a ver com filosofia, existe uma tendência, atualmente, a calar Heidegger, referindo-se, unicamente, à fenomenologia do “mundo vital” de Husserl. Ora, escreve Apel, ao se fazer isto nada mais se está fazendo do que pensar a “análise do ser-aí” conforme a perspectiva heideggeriana.

²⁸⁷ Ibid., p. 45.

²⁸⁸ Cf. Idem.

²⁸⁹ STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit*.

Petrópolis: Vozes, 1993, p. 167.

²⁹⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 45.

²⁹¹ Cf. Idem.

²⁹² Cf. Idem.

²⁹³ Cf. Ibid., p. 46.

seu contexto próprio. É neste âmbito que está uma grande lacuna da filosofia hermenêutica, porém, neste sentido, também está a contribuição apeliiana para preenchê-la²⁹⁴.

Na última tese, Apel reconhece a extraordinária contribuição de Heidegger para o problema hermenêutico da constituição do sentido. Entretanto, apesar desta original e valiosa colaboração, falhou no que diz respeito ao problema da verdade, o que significa pois que a questão da validação, conseqüentemente, fica à margem. O que leva Apel a concluir que, por isso, à filosofia se impõe um movimento de regresso, mais uma vez, a Kant. Porém, tal retorno deve ser feito com Kant para além de Kant; com Heidegger e Gadamer para além de Heidegger e Gadamer. Nas palavras de Apel, significa fazer uma transformação da filosofia transcendental que, para além de Kant, contemple, também, a ampliação transcendental-hermenêutica de horizontes de Heidegger e Gadamer²⁹⁵.

Ao ver de Apel, em *Ser e tempo*, Heidegger permanece ligado à filosofia transcendental da subjetividade, kantianamente falando. Vê-se isto, por exemplo, quando Heidegger usa a expressão “ser-que-se-antecipa”. Desta ligação advém a possibilidade dele agregar o “caráter projetivo” do Compreender com a “espontaneidade” da “imaginação transcendental” kantiana. Tal caráter, Heidegger entende como constitutivo do

Ser-no-mundo no tocante à abertura do seu pre, enquanto pre de um poder-ser. (...). O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença instalaria o seu ser. Ao contrário, como pre-sença, ela já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta²⁹⁶.

Contudo, segundo Apel, não obstante “manter-se” ligado à perspectiva filosófica transcendental no sentido kantiano e ter conciliado o citado “caráter projetivo” do “Compreender” com a imaginação kantiana, Heidegger não faz nenhuma relação entre a sua magna descoberta a “pré-estrutura” do Compreender e uma subjetividade pré-consciente²⁹⁷.

Apel entende que, do “estar-aberto do ser-aí”, Heidegger inferiu uma “virada” ao pensamento de Kant, intitulada de virada transcendental-filosófica de sentido. Em que consiste tal virada? Inicia-se da análise ainda semitranscendental filosófica do ser-aí e segue rumo a um pensamento decorrente de sua pertença à história do ser e que não tenha nenhuma ligação normativo-metodológica²⁹⁸. Uma questão fundamental é que, associada a esta virada,

²⁹⁴ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. Op. cit. p. 87.

²⁹⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 41.

²⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 11ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 2001.

²⁹⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 47.

²⁹⁸ Cf. Idem.

Heidegger desenvolveu a problemática do sentido inclusa, já, na “pré-estrutura do Compreender”, esquivando-se ao trabalho de desenvolver, também, a problemática da validade do sentido. Esquivando-se por entender que esta última é assunto pertencente ao foro de uma filosofia transcendental subjetiva e que tal filosofia se vincula àquela que deve ser esquecida, ou seja, à metafísica²⁹⁹.

Ao ver de Apel, é unilateral e, por isso mesmo, grave o fato de uma filosofia pretender deduzir sua legitimação “do acontecer do destino do ser que acontece”³⁰⁰. Entretanto, o fato de acentuar a ocorrência do sentido do ser é algo que não deve ser negado ou depreciado em seu mérito. O que pode acontecer, pelo contrário, é duvidarmos, plausivelmente, da necessidade de separar as seguintes problemáticas: constituição de sentido do Compreender, enquanto momento em que a verdade se dá, e a da validação do sentido³⁰¹. Neste contexto, portanto, conforme Apel, Heidegger comete um equívoco no que diz respeito à sua magna descoberta que afirma a precedência da abertura de sentido, ou descerramento de sentido, em relação à conformidade dos enunciados, segundo o entendimento da hermenêutica do ser aí. A questão fundamental é que, conforme Heidegger, abertura de sentido e verdade se confundem, ou seja, verdade é igual à desocultação³⁰². Para Apel, quando Heidegger pensa assim, ele não se apercebe que entre desocultação e verdade declarativa há uma diferença importantíssima: a abertura de sentido é possibilitadora da verdade declarativa em sentido limitado, ou melhor, em determinadas circunstâncias, todavia, diferencia-se da verdade mesma visto que somente ela encontra seu fundamento no “ser-em-si do ente demonstrado e expresso”³⁰³. O que significa afirmar que a constituição de sentido e a verdade são realidades que se diferenciam, ou seja, apesar de apontar para a verdade, a constituição do sentido não consiste na verdade mesma³⁰⁴. Por fim, Apel esclarece que Heidegger não percebeu que no caso dos enunciados, e somente neste caso, há uma diferença entre o eu, sujeito, e a coisa, objeto, e que, conseqüentemente, por meio desta diferença “se podem tomar as coisas como base para a refutação ou justificação de nossas asserções”³⁰⁵.

A conclusão a que Apel chega, após esta exposição, caso queira perseguir o objetivo de transformar a filosofia transcendental kantiana, como passo imprescindível na busca da articulação de uma fundamentação última e que, conseqüentemente, dê-lhe as bases sólidas

²⁹⁹ Cf. Idem.

³⁰⁰ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 35.

³⁰¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 48.

³⁰² Cf. Ibid., p. 49.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. Op. cit. p. 88-89.

³⁰⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 49.

para a estruturação de um princípio moral com condições de fundamentar uma ética solidária e de alcance universal, não será em Heidegger, definitivamente, que ele encontrará a ponte mediadora para obter sucesso em sua empreitada, pois Heidegger, ao fazer a separação entre o problema da constituição de sentido do compreender e o da validade de sentido, deixa ameaçada a pretensão de virada do pensamento kantiano e de uma nova filosofia. Assim, afirma Apel: “não se pode considerar que a filosofia transcendental no sentido de Kant deva seja ultrapassada por uma filosofia da sina do ser [Seinsgeschicks], mas sim que ela deva ser ampliada ou aprofundada no sentido de uma ‘hermenêutica transcendental’”³⁰⁶.

Ainda sobre a crítica de Apel à filosofia hermenêutica, no contexto da transformação da filosofia transcendental, ele toma a pergunta “*como é possível compreender?*” e a tem como a questão fundamental da hermenêutica transcendental. Entretanto, assevera que esta pergunta deve anexar a si uma outra, qual seja, quais as condições de possibilidade do Compreender? Para Gadamer, quanto a esta última pergunta a resposta está na fusão de horizontes ou mediação do presente com o passado. Apel, por sua vez, entende que tal fusão é insuficiente. Faz-se necessário que exista um critério que estabeleça a diferença entre a compreensão adequada da inadequada³⁰⁷.

Para Gadamer, “compreender não é compreender melhor, nem de saber mais, no sentido objetivo, em virtude de conceitos mais claros, (...). Bastaria dizer que, quando se logra compreender, compreende-se de modo diferente”³⁰⁸. Conforme Apel, a imprescindibilidade do citado critério funcionaria como um princípio normativo, cuja função seria estabelecer a diferença entre o compreender melhor e o compreender, apenas, diferente. Ademais, caso a hermenêutica queira se configurar como relevante do ponto de vista metodológico, torna-se indispensável cumprir a exigência deste critério, sem que se pergunte pelos limites do compreender, isto é, sejam eles estreitos ou amplos. Se tal critério não for estabelecido, relevantemente, o discernimento transcendental hermenêutico em nada se diferenciaria de uma “Elucidação” empírico-analítica³⁰⁹.

Apel apresenta, ainda, neste contexto, as dificuldades inerentes à posição de Gadamer e parte da afirmação de que já na exposição do sentido da pergunta acerca das condições de possibilidade do compreender é possível perceber tais dificuldades e que a tomar como referência *Verdade e Método* não se encontra uma resposta plausível para esta problemática. Conforme Apel, para as respostas que Gadamer apresenta à questão da compreensão

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ Cf. Ibid., p. 52.

³⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Op. cit., p. 444.

³⁰⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 51-52.

adequada, central em sua reflexão, existem as seguintes alternativas: ou elas são irrelevantes normativo-metodologicamente; ou Gadamer, em suas apreciações, constata que o que acontece ali sempre que se compreende se trata, implicitamente, dos pressupostos da compreensão adequada³¹⁰. Caso a primeira alternativa se confirme, ou melhor, constate-se a sua irrelevância do ponto de vista metodológico-normativo, confirmar-se-á, também, que a reflexão sobre a ocorrência do ser ou ocorrência da verdade, configura-se como uma falácia naturalista, conseqüentemente, neste caso, inexistiria resposta a qualquer pergunta transcendental³¹¹; no tocante à segunda alternativa, as respostas de Gadamer, ao compreender adequado, estariam incompletas.

O que Apel argumenta é que Gadamer, num primeiro momento, parece indicar que à hermenêutica subjaz um conceito metodologicamente relevante de progresso, haja vista que, com este conceito, ele segue na contramão de quem afirma, apenas, a idêntica reprodução de experiências, como por exemplo, na concepção de Dilthey e Schleiermacher. Entretanto, num segundo momento, o que vai acontecer, não obstante a apontar para o citado conceito metodologicamente relevante de progresso, é que Gadamer acaba reduzindo a automediação progressiva da compreensão ao reduzir o princípio compreender melhor um autor do que este a si mesmo à pressuposição de que a compreensão se dá, apenas e sempre, de modo diferenciado³¹² e com isto deixa de lado a questão normativa, isto é, a problemática da justificação.

Qual a pretensão de Gadamer ao afirmar que não se compreende um autor melhor do que ele compreende a si mesmo, mas que apenas se compreende de forma diferente? Neste *Canon* está sua posição que se contrapõe ao ponto de vista do “saber absoluto” que, dentre outras coisas, afirma que a história é finita e que, por conseguinte, existe um progresso e as interpretações recentes gozam de uma superioridade frente às anteriores, ou seja, as últimas gerações entendem as anteriores em um grau mais elevado do que estas entendem a si mesmas³¹³. Para Gadamer, o intérprete, pelo fato de pertencer a uma história e estar inexoravelmente ligado a ela, sua interpretação não pode prescindir deste contexto situacional, enquanto marca indelével do seu ser-aí. Partindo do pressuposto de que o ser humano é finito, Gadamer, segundo Apel, tem razão em afirmar a impossibilidade de um entendimento em definitivo e, conseqüentemente, asseverar que tal entendimento se dá, unicamente, de forma diferenciada. Contudo, para Apel, numa “hermenêutica filosófica” este entendimento é

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 54.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 53-54.

³¹² Cf. *Ibid.*, p. 54-55.

³¹³ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Factibilidade*. Op. cit., p. 61.

insuficiente, pois isto implicaria na perda da problemática normativo-transcendental de Kant³¹⁴. Caso queiramos levantar a pretensão de, com sentido, afirmar que compreendemos, tal pretensão só pode ser levada a cabo, única e exclusivamente, quando se compreende melhor³¹⁵.

Gadamer, para levar à frente seu ponto de vista que, ao mesmo tempo, desmobiliza o hegeliano do “saber absoluto”, chega, conforme Apel, apenas a uma meia verdade, tendo em vista que, para Gadamer, a verdade está com o interpretando, pressuposição esta que é inerente à hermenêutica. A questão está em que deste entendimento ele induz a inferioridade daquele que compreende. Ora, desta maneira, “começa-se então, mais uma vez, a validar as características *normativas* de uma hermenêutica (...) anterior ao Iluminismo europeu”³¹⁶.

Ao ver de Apel, caso a hermenêutica queira manter, de um ponto de vista crítico, a herança da ilustração, é-lhe imposto um desafio, ou seja, a um só tempo manter a superioridade virtual do interpretando sem que para isto o direito do intérprete seja ferido em sua possibilidade de posicionar-se, criticamente, no ato de compreender. Nestes termos, o desafio da hermenêutica é conseguir fazer com que a autopenetração reflexiva do espírito, uma exigência hegeliana fundamental, possa ser mantida, concomitantemente, com a autoridade do interpretando e, por conseguinte, fazer emergir a primazia daquele que interpreta³¹⁷. Para Apel, ao intérprete deve ser garantida a possibilidade de julgar criticamente e, anexada a esta possibilidade, ser-lhe creditado o direito à verdade em seus proferimentos no que concerne à compreensão. Assim, se este não for o caso, significa que o intérprete em nada avançou, ou seja, permanece no âmbito de uma fé dogmática e não chegou, sequer, a posicionar-se à luz de uma hermenêutica filosófica³¹⁸.

Conforme Apel, o supracitado desafio conciliador entre a superioridade do interpretando e o direito do intérprete de julgar criticamente pode soar como uma contradição, visto que entre o racionalismo crítico e a hermenêutica (devido sua origem teológica, burguesa, humanista e romântica, conseqüentemente, dogmática e conservadora em seus pressupostos de fundamentação e, assim sendo, alheia à reflexão crítica)³¹⁹ deixa transparecer que se trata de posturas cuja conciliação ressoa como impossível³²⁰. Entretanto, esta aparente contradição não consiste num fato insuperável, porém, desde que, para isto, a hermenêutica

³¹⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 54.

³¹⁵ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 41.

³¹⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 55.

³¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 56.

³¹⁸ Cf. *Idem.*

³¹⁹ Cf. *Idem.*

³²⁰ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Factibilidade*. Op. cit., p. 62.

seja encarada como um princípio normativo do progresso do conhecer. Apel entende que uma hermenêutica, deste modo, é uma exigência fundamental da noção transcendental filosófica do compreender, o que significa afirmar, ao mesmo tempo, que quando se responde quais as condições de possibilidade do compreender, tal hermenêutica está aí subjacente³²¹.

Duas questões que não se excluem: a primeira é a perspectiva alemã do compreender, como autopravalecimento do espírito e autoconhecimento por meio do outro; e a segunda é o dar-se conta da historicidade do intérprete em sua finitude. Para Apel, estas questões não se eliminam no sentido de que não se tem, necessariamente, de excluir a primeira para assegurar a segunda. Conforme Apel, contudo, o que deve acontecer é a inserção do princípio regulativo kantiano na citada perspectiva alemã do compreender³²². Neste contexto, percebe-se que, realmente, Apel não abre mão de resguardar, em sua hermenêutica, o questionamento acerca das condições de possibilidade e validade do conhecimento, o que significa, ao mesmo tempo, dar-se conta dos critérios que validam e fundam o conhecimento, na esteira de Kant enquanto reflexão transcendental sobre a validade³²³.

Ao ver de Apel, a fórmula *entender um autor melhor do que compreende a si mesmo* é viável e, concomitantemente, inevitável, como também pode ser interpretado como princípio normativo relevante³²⁴. Entretanto, subjaz no interpretando, sempre, o que se perscrutar, visto que, tomando como referência a citada fórmula, não se pode afirmar que tenhamos esgotado o que no autor há para se compreender. Todavia, esta afirmação não nos impossibilita de, por exemplo, ao nos determos em Homero e Platão, sejamos capazes de entendê-lo melhor do que eles mesmos a si³²⁵, justamente porque temos a possibilidade de alargá-los historicamente, dentro de uma visão mais global. Enfim, “o *pressuposto da superioridade do autor* continua existindo enquanto tivermos à nossa frente a *tarefa de compreender*”³²⁶, mas, ainda, segundo Apel, continuará sempre existindo a tarefa que incube ao intérprete: entender o interpretando mais do que ele a si mesmo.

Frente ao entendimento de Gadamer da distância temporal, distância esta que impossibilita, entre intérprete e interpretando, uma identidade que, ao intérprete, dê condições de compreender o interpretando, adequadamente, melhor do que este a si mesmo, Apel sugere

³²¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 57.

³²² Cf. Ibid., p. 58.

³²³ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 43.

³²⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*: Op. cit., p. 58.

³²⁵ Cf. Ibid., p. 59.

³²⁶ Ibid., P. 58.

uma dialética entre *identidade e alteridade*, no sentido de que tal dialética seja capaz de, a um só tempo, compor a síntese do compreender³²⁷, pois para Apel:

Sem a mediação efetuada por meio do que há de idêntico no pensamento não se pode conceber o estabelecimento de ponte alguma capaz de suplantar a distância espaço-temporal entre seres humanos, no sentido do acordo mútuo; e a própria mediação linguística só pode ser concebida no pensamento como instrumento de identificação³²⁸.

A hermenêutica filosófica, enquanto compreende, deve estar para além do postulado que afirma ser necessário compreender apenas de modo diferente. É possível compreender e, não obstante a diversidade, fazer isto de modo adequado, desde que seja feita em prol de um compreender melhor, haja vista que somente nestes termos, do compreender melhor, encontra-se segurança na compreensão³²⁹. A filosofia hermenêutica, conforme requer Apel, tem que se alicerçar nos seguintes pressupostos: ser crítica, perguntar-se pelas condições de possibilidade e validade do conhecimento e ser guiada por um princípio regulativo³³⁰.

Por fim, Apel reconhece a contribuição de Heidegger e Gadamer tendo em vista que, para a questão do sentido, eles deram valiosa contribuição. Entretanto, é do entendimento de Apel que uma filosofia transcendental não pode eximir algo que lhe é tão caro, isto é, discorrer acerca das condições de possibilidade e validade do conhecimento, enquanto busca pelo fundamento do conhecer, kantianamente falando. Em Gadamer, por exemplo, a questão da validade da compreensão e da verdade são problemáticas que não receberam o devido tratamento³³¹. Por isso, Apel, na busca por um princípio moral fundamental não pode encerrar seu trabalho aí, justamente aí, onde a questão da validade e da verdade não encontra resposta satisfatória.

3.3 A transformação semiótica de Kant por Peirce: da insuficiência sintático-semântica da moderna lógica da ciência à crítica ao cientificismo peirciano

Apel, objetivando articular seu princípio moral fundamental, compreende que, nesta tentativa, algo se faz indispensável: a superação do solipsismo metódico, presente na filosofia

³²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 60.

³²⁸ *Idem.*

³²⁹ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. Op. cit. p. 94-95.

³³⁰ Cf. *Idem.*

³³¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 32.

moral deontológica anterior à epistemologia semiótica³³². Neste contexto, inclui-se a filosofia de Kant. A pretensão de Apel é arquitetar uma filosofia capaz de fundamentar um princípio universal e, para tanto, tomará o caminho de transformação da filosofia transcendental kantiana. Assim sendo, Ch. S. Peirce se tornará, nos alicerces da filosofia apeliana, indispensável, pois, a transformação semiótica da lógica transcendental kantiana, realizada por Peirce, será de um magno significado no sentido de que viabilizará a superação do solipsismo metódico, grande obstáculo na empreitada de Apel rumo à fundamentação de uma ética racional. A nossa exposição se limitará à *Transformação da Filosofia*, não obstante haver, da parte de Apel, uma produção mais abrangente acerca de Peirce.

3.3.1 A moderna lógica da ciência e a base sintático-semântica

Conforme Apel, o objetivo da filosofia de Kant consiste na validação objetiva do conhecimento da ciência. Para tanto, ele procede desta forma: ao invés de partir da psicologia empirista do conhecimento, à época comum entre, por exemplo, Locke e Hume, toma um caminho diferente no sentido de que substitui a citada psicologia por uma lógica transcendental cognitiva, ou seja, seu método investigativo encontra um ponto supremo na unidade transcendental da apercepção³³³.

No que diz respeito à lógica da ciência moderna, Apel afirma que, ao se fazer uma comparação entre a teoria da ciência kantiana, ou seja, tomando sua filosofia teórica como tal, com a atual lógica da ciência, percebe-se que há uma diferença fundamental: em Kant, trata-se de uma análise da consciência; na lógica da ciência, trata-se de uma análise da linguagem³³⁴. Outra diferença que se constata, ao se continuar nesta comparação, segundo a percepção de Apel, diz respeito à exclusão da consciência enquanto sujeito do conhecimento por parte da lógica da ciência, ao contrário do que acontece no pensamento kantiano³³⁵.

Em que sentido acontece essa supressão da problemática da consciência enquanto sujeito do conhecimento? Podemos responder com Apel que, ao invés dos requisitos da lógica transcendental kantiana, fala-se, agora, como substrato das regras a priori, da sintaxe e semântica lógica das linguagens científicas. O que significa afirmar que tais linguagens, como os *semantical frameworks de Carnap*, passam a decidir acerca das descrições e elucidações

³³² Cf. CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Fortaleza: EDUECE, 2011, p. 89.

³³³ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 179.

³³⁴ Cf. Idem.

³³⁵ Cf. Ibid., p. 179-180.

das coisas, conforme haja uma conexão legal³³⁶. O que acontece é que a questão de Kant, ou seja, quais as condições de possibilidade do conhecimento científico e de sua validade objetiva, problemática que, neste, remete para uma consciência em geral, na moderna lógica da ciência, linguisticamente articulada, tal problemática é solúvel por intermédio da “‘justificação’ lógico-sintática e lógico-semântica de proposições (hipóteses) ou teorias científicas, ou seja, pelo asseguramento de sua consistência lógica e de sua verificabilidade empírica (ou, para ser mais cauteloso: de sua confirmabilidade empírica)”³³⁷.

Segundo Apel, tendo em vista que a lógica linguístico-científica substitui o sujeito transcendental, anteriormente tido como condição de possibilidade e validade da ciência, conclui-se que, realmente, tal sujeito passa a ser não somente prescindível como também é suprimido, no sentido de que a lógica da linguagem e a comprovação empírica fazem as vezes da experiência transcendental kantiana³³⁸.

Entretanto, é do entendimento de Apel que a tentativa de substituir o sujeito transcendental, nos parâmetros kantianos, pela sintaxe e semântica lógica não logrou êxito no que diz respeito a assegurar a validade intersubjetiva do conhecimento empírico. Em outras palavras, segundo Apel, o empirismo lógico fracassou quando trocou a lógica transcendental pela lógica da linguagem científica, pois a sintaxe e a semântica de uma linguagem factual não conseguem garantir seja a consistência lógica seja a testabilidade intersubjetiva e empírica da ciência³³⁹.

E por que fracassou a tentativa de substituição da função do sujeito transcendental pela lógica da linguagem científica?

Primeiramente, no que diz respeito à questão da verificação, pois nesta se exige que linguagem científica reconstruída e que fatos estejam ligados. Neste contexto, constatou-se que há aí uma impossibilidade, tendo em vista que, tomando como referência os parâmetros analíticos linguísticos da moderna teoria da ciência as teorias da ciência não são testadas em um confronto com os fatos nus e crus, mas, unicamente, com as sentenças de base. Para tanto, conforme Apel, faz-se necessário, para que tais teorias sejam realmente válidas, que os cientistas, enquanto sujeitos da ciência, que nunca podem ser reduzidos a objetos de interpretação empírica, entrem num acordo mútuo³⁴⁰.

³³⁶ Cf. Ibid., p. 180.

³³⁷ Idem.

³³⁸ Cf. Idem.

³³⁹ Cf. Ibid., P. 181-182.

³⁴⁰ Cf. Ibid., p. 182.

A segunda razão do insucesso da supracitada substituição é perceptível quando se vê que a intenção do Wittgenstein da primeira fase não logrou êxito, ou seja, a investida de fazer com que “a linguagem formalizada da ciência faça uso da forma lógica e que resulta na impossibilidade de uma reflexão sobre si mesma”³⁴¹. Para Apel, o que deve acontecer é que tal forma lógica, como um *semantical framework*, deve ser usada e empregada pelos cientistas que em uma metalinguagem a interpretam de maneira pragmática³⁴².

A consequência a que Apel chega a partir das respostas, acima expostas, ao porquê do fracasso do empirismo lógico na postulada substituição é que: 1) a consistência lógica e a testabilidade empírica da ciência, caso se queira assegurá-las, tal garantia não pode ser confirmada tomando como referência a sintaxe e a semântica linguístico causal; 2) como também, a condição de possibilidade e validade dos enunciados científicos, na lógica da ciência, é a introdução da dimensão pragmática da interpretação dos signos que as pessoas fazem, sob o título de convenções práticas³⁴³. Ora, a partir destas consequências, fica evidente a centralidade que tem a dimensão pragmática da interpretação dos signos.

Neste contexto, conforme Apel, a introdução da dimensão sîgnica pragmática feita por Ch. Morris tem um grande significado, pois, contrariamente ao empirismo lógico que entende tal dimensão como um tema da psicologia empírica, Apel vê a dimensão pragmática da interpretação dos signos como sendo condição de possibilidade e validade do conhecimento científico, no sentido de que tal dimensão é comparável ao ponto supremo da lógica de Kantiana, ou seja, à síntese transcendental da apercepção³⁴⁴. Neste contexto, conforme Apel, provavelmente, surja a seguinte contestação: quanto à interpretação dos enunciados da ciência, feita pelos especialistas, é impossível exigir uma unidade transcendental da interpretação do mundo, conseqüentemente, ao invés disto, um convencionalismo crítico seria a opção mais viável. A esta objeção dos representantes da filosofia analítica moderna, Apel responderia que:

‘(...) um convencionalismo crítico’, ao contrário de um convencionalismo *dogmático* (metafísico), não pode ter o sentido de pretender *reduzir* a cognição a uma *mera* convenção; ele pode ter o sentido, sim, de diferenciar entre si as convenções dos especialistas (conquistadas aqui e agora por meio de uma prevenção *falibilista*) e o

³⁴¹ CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Op. cit. p. 92.

³⁴² Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 182.

³⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 181-182.

³⁴⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 183.

consenso pura e simplesmente intersubjetivo sobre a validação de proposições científicas, almejado desde sempre³⁴⁵.

Desse modo, caso seja adequadamente compreendido, o convencionalismo crítico não tem que, necessariamente, negar a unidade transcendental da interpretação de mundo ou esta negar aquele, muito pelo contrário, o que acontece é que ela o pressupõe.

A tese de Apel, neste contexto, é que “o falibilismo é sempre meliorismo”³⁴⁶. Ora, isto implica afirmar que o entendimento de Popper, em momento algum significa a inutilidade dos esforços cognitivos humanos, muito pelo contrário, aí está contido, conforme Apel, um pressuposto metodológico que afirma a possibilidade de que todas as teorias científicas sejam corrigíveis e factualmente alcançáveis, como também, nesta pressuposição, subjaz um princípio regulativo da pesquisa: a interpretação de mundo unificada, enquanto postulação quase kantiana³⁴⁷.

Após expor a situação da moderna lógica analítica da ciência, Apel conclui que tal lógica, através da pragmática dos signos e da intersubjetividade da interpretação do mundo, remete à perspectiva kantiana, ou seja, à sua filosofia transcendental. Por conseguinte, faz-se necessário um retorno a Kant no sentido que se renove a sua pergunta fundamental: quais as condições de possibilidade e validade do conhecimento científico. Porém, esta pergunta se faz, agora, nestes termos: quais as condições de possibilidade de um acordo mútuo intersubjetivo quanto ao sentido e à verdade de proposições ou sistemas proposicionais. Assim, esta questão significa realmente um retorno à questão de Kant e não simplesmente um retorno histórico ao autor da *Crítica da razão pura*, mas, conforme as palavras de Apel, significa sim uma transformação linguístico-analítica ou semiótica da filosofia transcendental³⁴⁸. Em síntese, esta renovação pode ser expressa assim: transforma-se a crítica kantiana do conhecimento, enquanto análise da consciência, em crítica dos signos. E o ponto supremo, agora, após esta conversão da filosofia transcendental, não é mais, como em Kant, a unidade objetiva de representações em uma consciência em geral intersubjetivamente presumível, passa a ser a *unidade do acordo mútuo* em um consenso intersubjetivo, atingível via interpretação sígnica³⁴⁹.

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Idem.

³⁴⁷ Cf. Idem.

³⁴⁸ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 186.

³⁴⁹ Cf. Idem.

3.3.2 A transformação semiótica de Kant por Peirce

Para Apel, a transformação da filosofia kantiana pelo viés hermenêutico, conforme o delineamento feito anteriormente, é uma investida que encontra em Ch. S. Peirce, o Kant da filosofia americana, um meticuloso desenvolvimento. Foi Ch. Morris quem introduziu a semiótica tridimensional na lógica da ciência moderna, entretanto, quem a inaugurou, como fundamento triádico de uma lógica da pesquisa científica, foi Ch. S. Peirce, constituindo-se como reconstrução crítica da *Crítica da razão pura*³⁵⁰.

Há em Peirce, segundo a visão de Apel, duas questões fundamentais. Por um lado, são notórias em Peirce as principais características da moderna lógica linguístico-analítica da ciência: a diferenciação do problema da validade respectivamente da justificação na pergunta pelos critérios de sentido e na pergunta pelos critérios de confirmação das sentenças científicas como também a substituição da *crítica à metafísica* como *crítica cognitiva* pela crítica à metafísica enquanto *crítica de sentido*; por outro lado, não obstante esta imersão nas características da lógica da ciência analítica ele se opõe a esta mesma lógica ao mostrar que o esclarecimento das condições de possibilidade e validade do conhecimento científico vai além da formalização sintática de teorias e da análise semântica da relação bivalente entre teorias e fatos; por conseguinte, faz-se imprescindível para este esclarecimento pensar uma dimensão pragmática trivalente da interpretação dos signos que, em última instância, assemelha-se à unidade transcendental da consciência kantiana³⁵¹.

Neste contexto, Apel afirma que Peirce transformou a filosofia kantiana através da base trivalente de uma lógica científica semiótica. Esta transformação teria ocorrido muito antes que a sintaxe e a semântica, enquanto base bivalente peculiar à lógica da ciência moderna, fossem comprovadas como insuficientes para garantir a consistência lógica e a comprovação empírica da ciência. Apel insiste, ainda, na necessidade de deixar evidente que a perspectiva peirciana consiste numa transformação semiótica da lógica transcendental e não de uma interpretação histórico-filológica de Kant³⁵².

Jürgen von Kempster, a quem Apel atribui o mérito de ter sido o primeiro a, seriamente, analisar a estreita relação entre Peirce e Kant, análise feita no livro *Ch. S. Peirce e o pragmatismo*, atentou para o fato de que Peirce teria encontrado, na categoria da

³⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 187.

³⁵¹ Cf. *Idem.*

³⁵² Cf. *Ibid.*, p. 187-189.

terceiridade, enquanto representação de algo mediado por signos, o substituto do ponto supremo de uma dedução transcendental³⁵³.

Para Apel, é verdade que Peirce recusa o transcendentalismo, porém isto não significa dizer que esta renúncia é a mesma coisa que rejeitar a concepção de um ponto supremo da dedução transcendental. O que Peirce recusa é o tipo de procedimento de Kant que é, no seu entendimento, psicologista e circular. Tal ponto, e a busca por ele, é perceptível quando ele trata da “unity of consistency”, ou seja:

A expressão “*unity of consistency*”, que Peirce utiliza em sua crítica de Kant, aponta de fato para a direção em que ele mesmo procura o “ponto mais alto” de sua “dedução transcendental”: trata-se para ele não da unidade objetiva de “representações” e de uma *ego-consciência*, mas sim da consistência semântica de uma “representação” intersubjetivamente válida dos objetos por meio de signos, que segundo Peirce só se decide na *interpretação* dos signos³⁵⁴.

Na expressão unidade da consistência, almejada por Peirce, está mais um substituto da perspectiva transcendental kantiana, no sentido de que em Kant, o ponto mais alto consistia na unidade da consciência, em Peirce, tal ponto é a citada unidade semiótica da consistência³⁵⁵. E com isto ele alcança o ápice da transformação da lógica transcendental de Kant, ou seja, na concepção da *ultimate opinion da indefinite Community of investigators*. E aqui, nesta unidade postulada, o sujeito-semitranscendental é a ilimitada *comunidade de experimentação* que é, *concomitantemente*, uma *comunidade interpretativa* ilimitada³⁵⁶. Conforme Apel, nesta concepção “convergem o postulado semiótico de uma *unidade* supra-individual *da interpretação*, de um lado, e o postulado próprio à lógica da pesquisa de um *asseguramento experimental da experiência “in the long run”*, de outro”³⁵⁷.

O entendimento de Apel é que, partindo do pressuposto da “ultimate opinion da indefinite Community of investigators”, Peirce não efetivou nenhuma dedução transcendental de princípios da ciência, conforme os parâmetros kantianos. O que acontece em Peirce é que ele, ao invés dos princípios da experiência de Kant, postula os princípios regulativos. E, nesta transposição, “necessidade e universalidade das proposições científicas sejam deslocadas para a meta do processo de investigação”³⁵⁸. Para Apel, à Peirce está posta a possibilidade de esquivar-se do ceticismo humesiano, pois as proposições científicas são demonstráveis em sua

³⁵³ Cf. Ibid., p. 189-191.

³⁵⁴ Ibid., p. 192.

³⁵⁵ Cf. Ibid., p. 193.

³⁵⁶ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 51.

³⁵⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 197.

³⁵⁸ CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Op. cit. p. 97.

universalidade e necessidade, porém, diferentemente de Kant, o qual exigia que tal demonstração acontecesse imediatamente, em Peirce, tal exigência faz parte de um processo investigativo e, por isso, são corrigíveis uma vez que subordinadas ao caráter falibilista³⁵⁹.

Neste contexto há uma estreita semelhança entre Peirce e Karl Popper. Entretanto, esta similitude, obviamente, tem suas diferenças. A semelhança consiste em que o princípio do falibilismo, em ambos, é compreendido como uma teoria evolutiva do saber. Isto significa que o saber, em longo prazo, tende a melhorar. Em outros termos, o conhecimento científico é uma busca da verdade e desta nos avizinhamos, lenta e infinitamente³⁶⁰, contudo, deve-se evidenciar que esta afirmação não significa, nem mesmo, resquício de ceticismo³⁶¹. Ademais, análogo à Popper, para Peirce, é possível que se refute uma hipótese a partir de um único experimento, não obstante sua magna importância³⁶²; a diferença está em que Peirce não nega a validade das hipóteses, muito pelo contrário, ele a pressupõe, como também pressupõe uma teoria normativa e um consenso³⁶³. Para Apel, e isto lhe será determinante em sua teoria pragmático-transcendental da verdade, Peirce, simultaneamente, fundamenta o princípio do falibilismo da ciência empírica e uma teoria da verdade como consenso³⁶⁴.

Ao ver de Apel, a crítica de Peirce contra o conceito kantiano das coisas em si incognoscíveis, inclui-se entre a mais forte já apresentada contra Kant, desde Jacobi. Neste sentido, a transformação operada por Peirce da distinção kantiana é, conforme Apel, ainda mais expressiva, ou seja, Peirce não faz a distinção entre objeto cognoscível e incognoscível, como em Kant. Sua distinção consiste em diferenciar reais cognoscíveis *in the long run* e o circunstancial e factualmente conhecido, sob a reserva falibilista³⁶⁵. Neste sentido, conforme Apel, Peirce pode “(...) manter para si a principal conquista de Kant, a fundação transcendental da objetividade possível da *science* em geral, e não obstante postular a possibilidade de uma correção empírica de todas as proposições, como hipóteses (...)”³⁶⁶. Assim, tomando como referência a citada distinção kantiana, tem-se o pressuposto fundamental em que Peirce efetiva a transformação da filosofia de Kant.

Conforme Apel, a definitiva transformação da filosofia de Kant, operada por Peirce, dá-se quando este recusa a distinção feita por aquele entre teoria e prática. Para Peirce,

³⁵⁹Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 198.

³⁶⁰ Cf. CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Op. cit. p. 97.

³⁶¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 340.

³⁶² Cf. *Ibid.*, p. 340-341.

³⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 341.

³⁶⁴ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 340.

³⁶⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 199-200.

³⁶⁶ *Idem.*

princípios regulativos e postulados morais não são questões postas uma ao lado da outra separadamente. Ele as vê como questões que, desde sempre, estão coadunadas e, portanto, esta transformação semiótica da lógica transcendental desemboca na compreensão de que o ilimitado processo do conhecer, enquanto processo que acontece socialmente, cujo resultado é incerto, é, simultaneamente, objeto da lógica e da ética³⁶⁷.

Assim, com o postulado do “socialismo lógico”³⁶⁸, chega-se ao ápice da transformação da lógica transcendental de Kant, realizada por Peirce, que, em síntese, pode ser assim expresso: quem levantar a pretensão de se comportar logicamente deve renunciar às motivações individuais em nome da comunidade ilimitada de comunicação, tendo em vista que a verdade das coisas só é atingível nela³⁶⁹. Isto para Apel tem um significado fundamental, pois seu grande adversário ou empecilho no processo de articulação do princípio moral e, por conseguinte, de uma ética conforme as exigências impostas hoje, ou seja, o solipsismo metódico, encontra em Peirce uma superação³⁷⁰, pois quando este assevera que ao indivíduo é impossibilitado o uso de uma comunidade para a efetivação de suas convicções particulares, em detrimento a um compromisso social, moral e coletivo na comunidade de investigação em busca da verdade consensual³⁷¹, enquanto garantia da objetividade do conhecimento, com esta compreensão ele rompe, definitivamente, com o solipsismo metódico. Ora, nesta perspectiva, supera-se, também, o irracionalismo ético, uma vez que à lógica da investigação recai a imposição de assumir uma atitude moral e que a razão teórica não pode prescindir da razão prática na busca pela efetivação dos seus objetivos³⁷².

Portanto, é neste contexto que emerge a relevante contribuição peirciana na demonstração do princípio moral fundamental na filosofia de Apel, pois o caminho que leva a tal demonstração é construído a partir da absorção do socialismo lógico, porém superando-o no sentido de que a comunidade de investigação precisa ser estendida à humanidade como um todo. Em síntese, esse caminho pressupõe uma inter-relação entre Kant e Peirce, em vista da

³⁶⁷ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 52.

³⁶⁸ Há neste postulado um conjunto de atitudes, quais sejam: *auto-renúncia*, *reconhecimento*, *compromisso* e *esperança*. *Renunciar* aos interesses particulares; *imersão* na consciência de que todos os outros participantes da mesma comunidade real de investigação são interlocutores cujos direitos são iguais e por isso mesmo devem ser *reconhecidos*; por fim, a busca da verdade é um *compromisso* inalienável em que um consenso definitivo é uma *esperança* constante. Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. Op. cit. p. 101.

³⁶⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 201.

³⁷⁰ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. Op. cit. p. 101.

³⁷¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 52.

³⁷² Cf. CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Op. cit. p. 105.

articulação da ética do discurso e exige um caminhar com Peirce para além de Kant e com Kant para além de Peirce³⁷³.

3.3.3 A comunidade de experimentação e interpretação (real, mas ilimitada) como sujeito transcendental da função sígnica e da ciência

Qual o significado da comunidade de experimentação e interpretação (real, mas ilimitada) como sujeito transcendental da função sígnica e da ciência? Elucidar esta questão é o que se objetiva neste item. Nesta perspectiva, conforme Apel, à Peirce é atribuída a descoberta da dimensão pragmática da função sígnica, como também o entendimento de que o conhecimento se dá através da mediação sígnica³⁷⁴. Segundo Apel, ao discernir que o conhecimento, enquanto mediado por signo, acontece numa relação trivalente e não como acontece nas observações do mundo factual de forma bivalente, Peirce chega ao ápice de sua descoberta pragmática. Assim, para ele, o essencial do conhecimento está na categoria da terceiridade em que a interpretação de algo como algo deve estar mediada por signos e não na segundidade que se dá numa relação fática de um objeto intramundano frente a outro. Entretanto, isto não quer dizer que, neste processo do conhecimento, possa faltar um dos elementos da relação triádica, muito pelo contrário. Nesta relação, todos os elementos são essenciais: signo ou Representamen, objeto e interpretante³⁷⁵.

Por conseguinte, tendo em vista esta concepção do conhecimento (relação trivalente), decorrente da transformação semiótica de Kant por Peirce, advêm algumas consequências para os fundamentos da filosofia e, por sua vez, determinantes para a demonstração do princípio moral fundamental, logo, da ética apeliana. E nestas três consequências, manifesta-se o postulado da comunidade de experimentação e interpretação (real, mas ilimitada) enquanto sujeito transcendental da função sígnica e da ciência³⁷⁶.

*1. Não há nenhuma cognição de algo como algo sem uma mediatização sígnica real com base em veículos sígnicos materiais*³⁷⁷.

Nesta primeira consequência, na qual se manifesta a transformação semiótica do conhecimento em sentido estrito, estão presentes os símbolos³⁷⁸, os índices e ícones e estes

³⁷³ Cf. CENCI, Angelo Vitório. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, p. 53.

³⁷⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 213.

³⁷⁵ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 53.

³⁷⁶ Cf. Idem.

³⁷⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p.215.

dois últimos asseguram a referência situacional do discurso, como também sua estrutura e expressão. Ademais, a integração da natureza e da técnica à função sígnica da linguagem e, com isso, o acesso à cognição é uma garantia do ícone e índice. Em síntese, a linguagem convencional dos símbolos e os objetos identificáveis mantêm uma profunda ligação³⁷⁹;

2. *Não há qualquer função de representação do signo para a consciência sem um mundo real, que em princípio precisa ser pensada como representável em aspectos, isto é, cognoscível em aspectos*³⁸⁰.

Conforme Apel, nesta posição peculiar a um realismo crítico de sentido, efetiva-se a segunda consequência, ou seja, a transformação semiótica do conhecimento. Para Peirce, existe um real cognoscível, caso contrário conceitos como erro, ilusão, aparência, mera convicção e outros seriam desprovidos de sentido. Neste contexto, seu entendimento é que “não podemos negar a existência do elo entre representação sígnica, para uma consciência com o mundo real e nem tampouco negar a cognoscibilidade deste último, no sentido do idealismo gnosiológico ou da hipótese kantiana da coisa em si”³⁸¹. Tal coisa em si, para Peirce, é uma hipótese absurda: Como pode ser incognoscível o que há de ser cognoscível? Kant, ao distinguir real cognoscível, enquanto fenômeno, e a coisa em si incognoscível que é somente pensável, desconsidera a amplidão do conhecimento semioticamente entendido, pois este possui uma amplidão tanto quanto a elaboração de hipóteses sensatas com anseio de verdade³⁸². Para Peirce, a distinção que pode ser feita, e levantar a pretensão de ser sensata, é a que se estabelece entre o já conhecido faticamente, sob a reserva falibilista, e o cognoscível ao longo do tempo.

3. *Não há nenhuma representação de algo como algo por meio de um signo sem que haja interpretação por um intérprete real*³⁸³.

Segundo Apel, é no contexto desta terceira consequência, na transformação semiótica da crítica de sentido do real, que Peirce responde à sua questão acerca do sujeito da ciência e deixa perceptível até que ponto a filosofia transcendental foi complementada pelo

³⁷⁸ Para Apel, O símbolo “tem a principal função da síntese como ‘representação’ em conceitos de algo como algo”; O índice “deve estar em todo predicado de um juízo experiencial, a fim de que se integre à síntese da representação o teor imagético de uma qualidade universal”; O ícone “deve estar implícito em todo predicado de um juízo experiencial, a fim de que se integre à síntese da representação o teor imagético de uma qualidade universal”. Ibid., p. 194-195.

³⁷⁹ Cf. Ibid., p. 215.

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Op. cit. p. 99.

³⁸² Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 215-216.

³⁸³ Cf. Ibid., p. 215.

pragmatismo semiótico. Neste contexto de redimensionamento da perspectiva transcendental pela transformação semiótica do conhecimento, a consciência pura é substituída por um sujeito real que utiliza os signos, ou seja, a consciência do objeto cede lugar à opinião formulável enquanto interpretação dos signos, e esta tem como exigência fundamental a transcendência de toda subjetividade finita por intermédio do processo do conhecimento enquanto processo de interpretação³⁸⁴.

Por conseguinte, a leitura de Apel sobre Peirce é que, para este, o real é incognoscível, caso seja referido a uma consciência finita. Nesta perspectiva, faz-se necessário compreender que a cognoscibilidade do mundo real, expressa na segunda consequência, só faz sentido se o intérprete real, mencionado na terceira consequência, não for tomado como um sujeito real³⁸⁵. Portanto, a transcendência do sujeito, enquanto finito, é uma necessidade imperiosa, “pois o conhecimento enquanto mediação súnica exige uma interpretação que não articula seu sentido súnico a partir de um sujeito isolado e sim a partir de uma comunidade de interpretação; além do mais, esta interpretação é ilimitada e tem como consequência que não podemos conhecer o real definitivamente”³⁸⁶. Assim, emerge o postulado de uma comunidade de investigadores sem limites definidos e nesta comunidade se encontra a resposta à pergunta peirciana acerca do sujeito do conhecimento, semioticamente entendido³⁸⁷.

Para Apel, Peirce não acredita mais que a objetividade e necessidade do conhecimento possam ser deduzidas transcendentalmente, conforme o processo kantiano. No procedimento peirciano não há um recurso à função fática, que se pode descrever empiricamente, do conhecimento na comunidade fática, mas à convergência, normativamente postulável, dos processos de dedução e interpretação na comunidade ilimitada. Este consenso, criticamente postulável, é quem garante a objetividade do conhecimento e que entra no lugar da consciência enquanto tal de Kant. Tal consenso tem a função de um princípio regulativo (em que nada de empírico lhe atinge) realizável enquanto ideal comunitário na e através da comunidade real³⁸⁸. Conforme Apel, enquanto perdurar a incerteza da realização factual deste objetivo último, o princípio do “socialismo lógico”, tal como princípio ético de engajamento e esperança, deve ocupar o lugar desta incerteza. Assim, conforme Apel, o que há em Peirce é uma substituição da síntese transcendental da apercepção pelo postulado de uma convicção última em que os cientistas concordariam e o conhecimento é um processo real e histórico de

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 216-217.

³⁸⁵ Cf. CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Op. cit., p. 100.

³⁸⁶ COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op. cit., p. 55.

³⁸⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 217.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 218.

interpretação, cujo sujeito é uma comunidade real³⁸⁹. Para Apel, é justamente aqui, onde, pela primeira vez, a problemática concernente à razão teórica e prática se encontra mediatizada em Peirce e, nestes termos, é impossível que se duvide do seu teor filosófico transcendental e normativo³⁹⁰.

Com a fundação do *pragmatismo*, essa perspectiva, segundo Apel, parece modificar-se. Tal alteração acontece, para Apel, principalmente quando da divulgação de dois artigos: *The Fixation of Belief* (A Fixação da Dúvida) e *How to Make Our Ideas Clear* (Como Tornar Nossas Ideias Claras) de 1877/78. A partir deste contexto, o conhecimento mediado pela interpretação e mediação sgnica foi substituído pelo comportamento das coisas. Assim, o consenso de verdade, atingível na comunidade dos cientistas, cede lugar à “fixação de uma convicção” e esta é ratificada via estabelecimento de um hábito comportamental encontrado na experiência prática³⁹¹. Nos dois textos de Peirce, acima referenciados, esta sua posição se confirma quando ele assim se expressa: “o sentimento de acreditar é mais ou menos uma indicação certa de se haver estabelecido em nossa natureza algum hábito que determinará nossas ações”³⁹². Além desta compreensão, exposta em *The Fixation of Belief*, em *How to Make Our Ideas Clear* este entendimento é corroborado nos seguintes termos: “a essência da crença é a criação de um hábito; e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem”³⁹³. Por fim, para Peirce, a realidade em sua concretude, é plausível de crença, desde que, e isto é imprescindível para ele, a investigação seja suficientemente prolongada³⁹⁴.

Neste novo contexto, descortinado a partir da compreensão advinda com a divulgação das citadas obras, em que Peirce desenvolve um pragmatismo embasado na compreensão de autocontrole dos hábitos, Apel afirma que, não obstante a este entendimento peirciano, é inegável que a linguagem é competente para ler o significado dos símbolos à luz do comportamento dos intérpretes numa comunidade de comunicação. Porém, algumas pressuposições são necessárias uma vez que a interpretação ocorrida na comunidade interpretativa não pode ser fundamentada em descrições embasadas em observações³⁹⁵.

³⁸⁹ Cf. Idem.

³⁹⁰ Cf. Ibid., p. 218-219.

³⁹¹ Cf. Ibid., p. 219.

³⁹² PEIRCE, Charles Sanders. Ilustrações da lógica da ciência. Trad. Renato Rodrigues kinouchi. Aparecida: Ideias e letras, 2008, p. 43. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/313489454/Pierce-CharlesSanders-A-fixacao-da-crenca-pdf>.

³⁹³ PEIRCE, Charles Sanders. Como Tornar Nossas Ideias Claras. Trad. António Fidalgo. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/peirce_como_tornar_as_nossas_ideias_claras.pdf. P. 09.

³⁹⁴ Cf. PEIRCE, Charles Sanders. Ilustrações da lógica da ciência. Op. cit., p. 85.

³⁹⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 219-220.

Quais são essas pressuposições, segundo Apel?

(...) se pressupõe que a própria pessoa está em condições de entender a regra do uso da linguagem e testar essa intelecção por meio da comunicação com os falantes competentes. (...) não se pode assegurar que a regra atribuída de fora aos dados da observação a fim de “elucidá-los” linguisticamente, nesse caso, seja a mesma pela qual *se orientam* os objetos comunicantes, (...) ³⁹⁶.

O uso da linguagem pode estar baseado em mal-entendidos os quais cabe eliminar ³⁹⁷. Ora, justamente por isso, é impossível aclarar o sentido simplesmente através da consideração do uso fático da linguagem. Assim sendo, para Apel, o aclaramento de sentido como propõe Peirce na sua lógica da pesquisa “não diz respeito à constatação linguística do uso da linguagem, mas justamente ao aclaramento normativo do sentido de símbolos em uma situação de entendimento mútuo” ³⁹⁸. De maneira que no pragmatismo semiótico peirciano, segundo Apel,

Não se trata da redução do sentido a fatos objetivos das ciências sociais, mas sim de *regras metafísicas do acordo mútuo quanto ao sentido, com vista a experiências experimentais possíveis*. Não se substitui aqui intelecção de sentido por observação de dados experimentais, mas trata-se de referenciá-la, no experimento *intelectual*, à experiência experimental possível ³⁹⁹.

Para Apel, o pragmatismo semiótico de Peirce mostra que ele se adapta à lógica normativa da mediação de teoria e práxis, cujo objetivo filosófico transcendental é o consenso dentro de uma comunidade ilimitada dos cientistas ⁴⁰⁰; o sujeito do conhecimento, nesse processo, não se reduz a um objeto empírico das ciências sociais; não é uma consciência pura a exemplo de Kant ou Husserl ⁴⁰¹; o sujeito do conhecimento consiste em uma *comunidade real de comunicação e interpretação*, cujo telos, nela pressuposto, é uma comunidade ideal e ilimitada ⁴⁰². Ora, essa comunidade, para Apel, não se compara a um objeto da experiência, entretanto ela é *experienciável* no sentido de ser o espaço em que emerge o acordo *mútuo* intersubjetivo e, por isso mesmo, condição de possibilidade e validade de conceitos inerentes à observação submetidos ao processo de descrição e esclarecimento ⁴⁰³.

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ Cf. Ibid., p. 221.

³⁹⁸ Ibid., p. 220-221.

³⁹⁹ Ibid., P. 222.

⁴⁰⁰ Cf. Ibid., p. 225.

⁴⁰¹ Cf. Idem.

⁴⁰² Cf. Idem.

⁴⁰³ Cf. Idem.

Em síntese, a postura de Peirce, a partir do entendimento e exposição apeliana é marcada por uma atitude de conservação e superação. Conserva aquilo que, em Kant, é primordial, isto é, o fundamento transcendental da objetividade científica enquanto for possível. Entretanto, não obstante a isto, há em Peirce uma superação que consiste na compreensão de que as proposições da ciência, enquanto hipotéticas, são corrigíveis empiricamente o que ele faz à luz da sua transformação pragmática⁴⁰⁴. Ademais, ao invés da distinção kantiana entre razão teórica e razão prática, postula um consenso, substituto da consciência geral kantiana, na comunidade ideal ilimitada via comunidade real e tal consenso supera a citada distinção. Neste contexto, Apel se mantém seguidor do legado de Peirce na demonstração do seu princípio moral fundamental, porém, ao constatar as limitações concernentes ao pensar peirceano, critica-o e postula uma superação que lhe possibilite articular os pressupostos fundamentais de sua ética do discurso. É sobre esta crítica que discorreremos agora.

3.3.4 A crítica apeliana ao cientificismo de Peirce

A convicção apeliana é de que uma teoria pré-semiótica do conhecimento reflete sobre a problemática da cognição, unicamente, a partir da relação sujeito-objeto. De maneira que ao pensar assim, solipsisticamente, não se adverte que, mesmo nesta citada relação (sujeito-objeto) o signo é a ponte mediadora do conhecimento aperceptivo e, conseqüentemente, a dimensão da intersubjetividade sujeito-sujeito, desde o início, está presente nesse processo cognitivo⁴⁰⁵ e nisto está a grande virada teórica, ou seja, trata-se aqui de considerar a linguagem como instância mediatizadora da cognição de algo como.

A visão de Julio de Zan vai de encontro à perspectiva das filosofias pré-semióticas, pois enquanto, por exemplo, o *nominalismo desconsidera a linguagem enquanto mediatização intersubjetiva que está vinculada a toda aplicação interpretativa da linguagem por ocasião de cognições perceptivas-aperceptivas*⁴⁰⁶, para Zan, a linguagem é um medium da validade intersubjetiva de sentido, juntamente com a intersubjetividade comunicativa. Neste contexto da linguagem como médium dos signos, comparada com a consciência transcendental, ela expressa “o a priori da corporalidade intersubjetiva (...) do conhecimento ligado aos signos, e do próprio pensamento que desde seu ponto de partida depende dos

⁴⁰⁴ Cf. CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Op. cit., p. 103-106

⁴⁰⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*. Op. cit. p. 226.

⁴⁰⁶ Cf. Idem.

signos”⁴⁰⁷. Logo, faz-se imprescindível ver que a linguagem intersubjetiva exerce uma função primordial no que diz respeito ao acordo mútuo, em outras palavras, para Apel, tal linguagem é a condição de possibilidade e de validade transcendental-hermenêutica de todo conhecimento⁴⁰⁸.

Conforme Apel, a referida teoria pré-semiótica conduz, necessariamente, a uma visão instrumentalista da linguagem que, por conseguinte, na compreensão de algo como algo implica um momento convencional acrescido de dois outros, quais sejam, o sensorial e o racional⁴⁰⁹. No convencional, o consenso intersubjetivo, pressuposto fundamental e necessário sempre presente em toda execução interpretativa da linguagem, fica subjugado à decisão por parte de um sujeito isolado, pois tal convenção nada mais representa do que este solipsismo.

A conclusão a que se chega, a partir dessa compreensão, é que, segundo Apel, a epistemologia pré-semiótica, vista a partir deste viés metodológico em que a relação sujeito-objeto é determinante, é detentora de um limite: é-lhe própria, unicamente, uma explicação científica dos dados da observação⁴¹⁰.

Ao ver de Apel, apenas uma filosofia transcendental *semiologicamente* transformada garante o acordo mútuo, justamente por considerar a comunidade de comunicação como sujeito da cognição, por isso mesmo esta filosofia supera o solipsismo metódico inerente a toda tradição pré-semiótica⁴¹¹.

É incontestável a meritória contribuição da semiótica peirciana em sua vertente pragmática. Entretanto, ao ver de Apel, o seu cientificismo objetivo, ao qual estava preso, o impossibilitou de efetivar uma transformação mais profunda e abrangente⁴¹². Essa visão apeliiana se torna mais clara quando ele assevera que entre *o processo da pesquisa experimental em ciências naturais e o processo de acordo mútuo na comunidade interpretativa dos seres humanos*, parece não haver qualquer diferença no pensamento de Peirce. Dito de outra forma, essa impressão consiste em: “na mesma medida em que a comunidade dos pesquisadores alcança um saber normativo objetivo e testado experimentalmente [...] consuma-se também, segundo me parece, o esclarecimento interpretativo do sentido de todos os símbolos sensatos em geral”⁴¹³. Ora, isso significa, realmente, que o processo de investigação das ciências naturais e processo de acordo mútuo na comunidade

⁴⁰⁷ Zan, J. Filosofia y programática Del linguagem. In: APEL, Karl Otto, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Editorial Almagestro, 1994, p. 42. Apud COSTA, Reginaldo da, op. Cit., p. 56.

⁴⁰⁸ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 227.

⁴⁰⁹ Cf. Idem.

⁴¹⁰ Cf. Idem.

⁴¹¹ Cf. Ibid., p. 229-230.

⁴¹² Cf. Ibid., p. 230.

⁴¹³ Ibid., 231.

interpretativa representam a mesma coisa. Acordo mútuo, aqui, significa consenso diante das questões esclarecidas a longo prazo, isto é, após o processo de experimentação na comunidade dos investigadores.

Apel apresenta a perspectiva de Royce e Gadamer frente à compreensão cientificista de Peirce.

Royce, segundo Apel, abandona a compreensão cientificista do acordo mútuo, pois para ele: “não lhe diz mais respeito em primeiro lugar o conhecimento de estados de coisas experimentalmente testáveis, mas sim, em primeira linha, a auto-cognição do ser humano”⁴¹⁴. Para Royce, a comunidade de comunicação é condição de possibilidade para a efetivação do acordo, pois é nela que este acontece mediado pelo discurso linguístico em vista da interpretação e compreensão, diferentemente da postura de Peirce que “pretendia integrar o próprio ser humano enquanto signo ao processo conclusivo supra-individual da interpretação de signos”⁴¹⁵, ou seja, o acordo diz respeito a estados de coisas em que a mediação experimental é condição necessária.

Em Royce há uma inversão: não é o próprio ser humano que é integrado enquanto signo. Integra-se o ser humano em lugar do signo. O ser humano passa a integrar o processo interpretativo que acontece via análise semiótica e, neste processo, ele é o sujeito de intenções e sentido.

Por fim, percebe-se que ao fazer uma análise comparativa entre Royce e Peirce, constata-se um alargamento de horizontes: Peirce descobre a interpretação como paradigma da terceiridade; Royce aplica esta descoberta ao processo da história do espírito e vê na estrutura lógica da interpretação a estrutura ontológica da história e, justamente por isso, ele extrapola a criação peirciana dando a ela uma perspectiva mais abrangente⁴¹⁶.

Gadamer, por sua vez, segue na mesma trilha dos que se opõem ao cientificismo peirciano. Este entendimento de Apel se mostra quando ele escreve: “segundo Gadamer, não é sensato mensurar a ‘verdade’ possível da interpretação própria às ciências humanas a partir dos parâmetros da ‘objetividade’ científica – a ser concretizada em uma aproximação progressiva”⁴¹⁷. Neste sentido, a resposta à pergunta pela verdade, para Apel, em Gadamer, pode ser entendida como um desvelamento de sentido que resulta numa fusão de horizontes na situação histórica. Atinar para a verdade nesta perspectiva gadameriana é entender que, aqui, o sujeito do Compreender hermenêutico não tem seu paradigma na consciência

⁴¹⁴ Idem.

⁴¹⁵ Idem.

⁴¹⁶ Cf. Ibid., p. 232.

⁴¹⁷ Ibid., p. 233.

solipsista, mas no “ser-aí” histórico, diferentemente do sujeito da descrição ou elucidação científica, próprio ao pensar de Peirce⁴¹⁸.

A postura de Gadamer consiste em uma hermenêutica existencial que comparada com a teoria da interpretação do pragmatismo de Peirce, “confirma-se novamente o cientificismo metacientífico da teoria da interpretação peirciana”⁴¹⁹. Ora, esta confirmação a que Apel chega o conduz à convicção de que a semiótica transcendental de Peirce necessita de uma transformação cujo objetivo deve consistir na superação das suas restrições científicas⁴²⁰. Tal transformação aponta para uma *semiótica pragmática expandida*, em que o consenso acerca do sentido esteja para além do conhecimento de estados de coisa, o que equivale a dizer que a referência à práxis deve ter como prioridade o conhecimento humano como um todo e não apenas ao conhecimento comprovável experimentalmente⁴²¹.

Neste horizonte em que critica o cientificismo de Peirce, Apel almeja articular uma filosofia transcendental-linguístico-pragmática⁴²². É convicção deste que “a linguagem em seu todo é, desde o princípio, a ‘instituição das instituições’ para uma comunidade de comunicação”⁴²³. As considerações acerca da linguagem não param aí. Dito de forma mais abrangente, ela é, enquanto *instrumento auto-reflexivo do acordo mútuo ilimitado*, a meta-instituição, pois é pressuposta em todos os acordos, isto é, não só nos dogmáticos, mas de todos os possíveis acordos que possam emergir nos diversos contextos e entre os diversos parceiros dialogantes⁴²⁴.

Conforme Apel, partindo do pressuposto da linguagem enquanto meta-instituição, deve-se evidenciar que ela é *instância da crítica das normas sociais irrefletidas*, como também se configura como *instância normativa obrigatória* que não larga os indivíduos à mercê de suas próprias elucubrações⁴²⁵.

Apel entende que uma hermenêutica orientada pelas ciências humanas não pode vincular-se à máxima pragmática do esclarecimento de sentido porque:

Na perspectiva da hermenêutica, esse método do esclarecimento de sentido surge como o caso-limite meta-científico da compreensão de sentido; surge como a tentativa de referir todo sentido a operações e a experiências coordenadas, que podem a qualquer

⁴¹⁸ Cf. Ibid., p. 233-234.

⁴¹⁹ Ibid., p. 234.

⁴²⁰ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op., cit. p. 62.

⁴²¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 236.

⁴²² Cf. SILVA, Antonio Wardison C. Op. cit., p. 111.

⁴²³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 238.

⁴²⁴ Cf. Idem.

⁴²⁵ Cf. Ibid., p. 238-239.

momento tomar o sujeito isolado e torná-lo independente de sua interação histórica com os outros, e que são, além disso, intersubjetivas a priori, ou seja, objetivas⁴²⁶.

Ora, a questão fundamental nesta concepção, segundo a hermenêutica, é que tal método pragmático de esclarecimento de sentido, nos termos expostos na citação acima, incorre em uma restrição solipsista⁴²⁷, pois não leva em consideração a pré-compreensão intersubjetiva que é pressuposta em todo esclarecimento de sentido.

Para Apel este pré-entendimento é uma lei determinante que em momento algum pode ser excluída, pois é condição de possibilidade da própria “condução do já mencionado ‘círculo’ do esclarecimento de sentido pragmático-operacionalista [...] e como pressuposto da linguagem corrente histórica”⁴²⁸. Ademais, Apel afirma: seja qual for a aclaração pragmatista ou operacionalista do sentido, caso seja ela exitosa, configurar-se-á numa passagem histórica que mediada pela história da tradição, levando em consideração a ação mútua na imprescindível comunidade interpretativa, desembocará na clareza dos conceitos concernentes à experiência experimental⁴²⁹.

Na compreensão de Apel, Heidegger e Gadamer têm razão ao considerarem que o sujeito da interpretação sîgnica é realmente histórico. A comprovação desta consideração é perceptível quando se analisa conceitos como “liberdade”, “justiça”, “felicidade”, “dignidade humana” e outros, ou seja, ao se fazer tal análise, constata-se que estes conceitos são sensatos, somente, se referidos à prática⁴³⁰. Para Apel, este sujeito da interpretação, em Peirce, isto é, na linha da sua semiótica, corresponde à *comunidade interpretativa de uma comunidade interativa ilimitada*⁴³¹. Entretanto, esta comunidade exige uma abrangência maior, ou seja,

Não devemos reduzir esta comunidade, como em Peirce, à comunidade dos cientistas experimentadores, a não ser que não pretendamos levar adiante o mundo como histórico mediante uma práxis comprometida e nos limitemos a transformar o saber nomológico acerca do mundo em poder técnico mediante comprovação experimental⁴³².

Segundo Apel, esta redução consiste no limite formal da proposta de Peirce⁴³³. Ora, por isso mesmo a demonstração de um princípio moral fundamental, que consiga êxito

⁴²⁶ Ibid., p. 239.

⁴²⁷ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op., cit. p. 63.

⁴²⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 240.

⁴²⁹ Cf. Idem.

⁴³⁰ Cf. Ibid., p. 241.

⁴³¹ Cf. Ibid., p. 241-242.

⁴³² COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel* Op., cit. p. 64.

⁴³³ CENCI, Angelo Vitorio. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit., p. 54.

na fundamentação de uma ética de caráter universal, fica comprometida, caso se tome como referencia a ética da ciência na estrutura apresentada por Peirce.

O *selfsurrender*⁴³⁴ equivale, em Peirce, a uma espécie de paradigma da atitude moral universal⁴³⁵. Apel julga que a partir do momento em que Peirce identifica esta atitude de auto-rendição como distintivo peculiar à comunidade científica ele o fez acertadamente. Entretanto, a perspectiva peirciana da comunidade dos investigadores é limitada, pois abrange apenas um grupo de sujeitos que submetem suas intenções subjetivas ante a vontade dos demais parceiros em prol da verdade que pode se efetivar *in the long run* na comunidade ilimitada. Por isso mesmo, a intenção de Apel consiste em substituir a comunidade dos investigadores pela comunidade ideal de comunicação.

Neste horizonte, o propósito de Apel consiste em: “a partir da hermenêutica inspirada na análise existencial, fazer frente à redução cientificista da mediação histórica da tradição distinguindo entre a práxis e a experiência científico-técnica e a práxis e a experiência da interação”⁴³⁶. Em outros termos, sua proposta significa estabelecer uma relação de complementaridade, como ele mesmo deixa claro ao expor seu juízo acerca da articulação de uma alternativa que faça frente ao pensar semiótico nos parâmetros peircianos, ou seja, pensar uma interconexão entre a hermenêutica de Gadamer e a semiótica de Peirce⁴³⁷.

Apel reconhece a imprescindível contribuição da hermenêutica alemã enquanto pressuposto fundamental para a interpretação humana como um todo. Todavia, faz-se preciso questioná-la criticamente e fazer isso à luz da semiótica peirciana já ampliada para além do reducionismo cientificista de Peirce, dito de outra forma, segundo os parâmetros de uma *comunidade interativa histórica*⁴³⁸.

É bem verdade que tal hermenêutica aclara o sentido da experiência. Porém, Apel pergunta se isso é o suficiente⁴³⁹. Como também interroga sobre algo que lhe falta, ou seja, *um princípio regulativo metodologicamente relevante*. Tendo em vista que para Apel, uma hermenêutica filosófica, relevante metodologicamente, não pode e nem deve se contentar

⁴³⁴ “A auto-rendição [Selfsurrender] [...] consiste justamente em que cada cientista, por meio de exercícios sistemáticos, tenham se apropriado da capacidade de se abstrair de necessidades e interesses individuais e pessoais e em que ele se coloque, como sujeito substituível de experimentos repetíveis e de operações conceituais lógico-matemáticas, à disposição do progresso institucionalizado rumo à verdade, no âmbito de uma ‘comunidade de pesquisadores’”. Cf. Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, hermenêutica*. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 20.

⁴³⁵ CENCI, Angelo Vitorio. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit., p. 54.

⁴³⁶ COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op., cit. p. 64.

⁴³⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit. p. 242.

⁴³⁸ Cf. Idem.

⁴³⁹ Cf. Ibid., p. 243.

apenas com o compreender diferente, mas, sobretudo com o compreender melhor e como se chega a este patamar superior, faz-se indispensável este princípio regulativo, pois do contrário não se faz progresso nenhum.

Deste modo, perguntamo-nos: em que consiste este princípio regulador? Ao ver de Apel, “o princípio regulador que se procura está [...] na *ideia da realização de uma comunidade interpretativa ilimitada, que, de maneira implícita, pressupõe todo argumentante (ou seja, todo aquele que pensa!) como instância ideal de controle*”⁴⁴⁰. Apel argumenta que a condição de possibilidade para encontrar este citado princípio é não tomar como sujeito da interpretação sîgnica a comunidade de interpretação dos investigadores, comunidade esta limitada em seu cientificismo, mas a comunidade histórica de interação.

Entre a comunidade ideal e a real há um abismo profundo, ou seja, não existe, segundo Apel, correspondência entre a comunidade ideal de comunicação e interpretação ilimitada e a comunidade real de comunicação. Esta última, tendo em vista a imersão dos sujeitos argumentantes nos respectivos contextos finitos e, por isso mesmo, limitados, está vulnerável às ações dos indivíduos a partir das motivações que suas consciências lhes impõem, dito de outra forma, emerge nestas situações reais os interesses do seres humanos subdivididos em seus agrupamentos: nações, classes, jogos de linguagem e formas de vida. É entendimento de Apel que o princípio regulativo do progresso prático funciona como o mediador entre essas duas comunidades e, conseqüentemente, possibilita o progresso da interpretação em sua plena efetivação⁴⁴¹.

Dessa convicção apeliana se compreende que a comunidade de comunicação assume uma grandeza transcendental, visto que não se restringindo ao grupo dos cientistas investigadores, mas é ampliada para a humanidade como um todo. Assim sendo, os problemas práticos em geral podem, no a priori apeliano da argumentação, ser contemplados. Enfim, se esta mesma comunidade ideal de comunicação, ilimitada, na proporção que se configura como pressuposto de sentido e não pode ser eliminada, pois condição de possibilidade para todo e qualquer discurso em que os argumentantes se envolvem, logo a comunidade dos argumentantes é possibilitadora, também, incontestavelmente, da filosofia, das ciências da natureza e do espírito⁴⁴².

⁴⁴⁰ Ibid., p. 244.

⁴⁴¹ Idem.

⁴⁴² Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Op., cit. p. 64.

3.3.5 O conceito transcendental-hermenêutico de linguagem e a transformação da filosofia transcendental clássica

Na visão de Apel, a transformação da filosofia transcendental clássica, atualmente, encontra no postulado do jogo de linguagem transcendental de Wittgenstein um pressuposto básico para a efetivação de tal transformação, como também, na citada postulação, constata-se a concepção fundamental da filosofia analítico-linguística e da crítica à metafísica.

Tornou-se comum o uso de termos: Wittgenstein jovem e tardio, primeiro e segundo Wittgenstein, primeira e segunda fase. Seja qual for a classificação que se use a intenção é diferenciar dois momentos fundamentais existentes em seu pensamento filosófico. O primeiro, concernente ao *Tractatus Lógico-filosófico* e o segundo, das *Investigações Filosóficas*. Entretanto, apesar de se falar em momentos diferentes a temática não muda. Assim sendo, há algo que os perpassa mantendo a questão de fundo, isto é, a relação entre linguagem e pensamento⁴⁴³. Uma das rupturas entre o jovem e o tardio Wittgenstein consiste na concepção de linguagem. A primeira fase, segundo Apel, em sintonia com a tradição, a postura do autor do *Tractatus Lógico-filosófico*, é marcada por uma concepção instrumentalista da linguagem, pois esta é reduzida à sua função designativa⁴⁴⁴.

Na segunda fase, ele vai empreender uma crítica a este paradigma hegemônico na linguagem tradicional, e apontar o equívoco que esta cometeu ao reduzir a linguagem humana apenas à sua dimensão designativa, erro que ele mesmo cometeu na sua fase inicial. Ainda sobre compreensão tradicional da linguagem, é entendimento de Wittgenstein, que, além de reducionista, tal compreensão é subjetivista, pois não leva em consideração duas funções fundamentais da linguagem, quais sejam, comunicação e interação; além disso, à tradição não seria errado dizer que tem, também, para Wittgenstein, um caráter individualista, no sentido de que ela desconhece o contexto social, cultural e histórico como imprescindíveis ao processo de estabelecimento das regras e convenções linguísticas, ou seja, para a tradição estas advêm de um indivíduo que as intui⁴⁴⁵.

À linguagem cabe muito mais do que designar o mundo ou objetos, tais como: janela, lápis, cadeira, mesa, borracha etc. Ora, isto demonstra que para o Wittgenstein da fase tardia a linguagem é uma atividade humana, como qualquer outra exercida pelo ser humano e,

⁴⁴³ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 4ª. ed., 2015, p. 95.

⁴⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 119-120.

⁴⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 125.

portanto, fica configurada sua visão pragmática da linguagem. Em síntese, o significado linguístico tem a ver com seu uso. Neste contexto, Wittgenstein abandona o atomismo lógico do primeiro; recusa os critérios da metafísica enquanto condições objetivas de possibilidades objetivas; procura distanciar-se do solipsismo da filosofia tradicional ao romper com uma linguagem privada (“a circunstância de que ‘um único indivíduo’ não possa seguir uma regra ‘uma única vez’, e de que, muito mais que isso, as ações, interpretações de mundo e uso da linguagem tenham que estar ‘entretecidos como partes elementares de uma forma social de vida’⁴⁴⁶); por fim, funda os jogos de linguagem.

A partir dessa segunda fase filosófica wittgensteiniana, fala-se de formas de vida, jogos de linguagem e não de nova teoria, o que significa uma postura contrária à primeira fase. Agora, o entendimento de Wittgenstein é que teorias filosóficas expressam o desconhecimento do funcionamento da linguagem humana. Caso se queira fugir do essencialismo, peculiar à tradição, deve-se tomar uma atitude de observação do funcionamento da linguagem, no que diz respeito ao emprego das palavras⁴⁴⁷.

Neste contexto, para Apel, a concepção do segundo Wittgenstein, marcada pelo normativo jogo de linguagem, obtém êxito se comparada à concepção platônica da unidade ideal dos significados das palavras. Wittgenstein, a partir da descrição do uso da linguagem, efetiva uma verdadeira transformação na concepção hipostásica platônica do reino supraceleste das formas essenciais. Entretanto, ao ver de Apel, partindo do pressuposto do uso da palavra em sua descrição fática, é-lhe insatisfatória a compreensão de termos tais como justiça e verdade, não obstante a substituição da citada concepção ontológico-platônica configurar-se como algo justo.

Podemos fazer com Apel o seguinte questionamento: como resolver este problema? O entendimento apeliano é que se responde a esta questão à luz da postulação de um consenso intersubjetivo que leve em consideração os participantes, inclusive os virtuais, de um jogo linguístico acerca das regras ideais do emprego das palavras e este deve ser encarado como um postulado normativo; ao mesmo tempo em que se resolve um problema presente na filosofia desde a antiguidade, ou seja, o uso dos seguintes termos: essência, definição, ideia, conceitos, significado; ou melhor, afirma Apel:

Se é preciso que uma definição filosoficamente relevante (isto é, não arbitrária) possa ser vinculada de forma inteligível ao uso da palavra subsistente (na linguagem corrente ou na linguagem culta filosófica), então ela também é exortada a incluir o

⁴⁴⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit., p. 279.

⁴⁴⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 137-138.

novo estado da experiência e da discussão especializadas, e a antecipar, no âmbito de um determinada jogo de linguagem, a estrutura do jogo de linguagem ideal que todos os seres racionais pudessem e devessem jogar⁴⁴⁸.

Neste contexto em que a essencialidade das coisas cede lugar ao pluralismo dos jogos de linguagem, Apel levanta os seguintes questionamentos: qual a possibilidade para que tais pluralismos atinjam um consenso referido ao jogo de linguagem transcendental? Tendo em vista que o pluralismo não se estrutura em pressupostos a priori, ele somente atinge consensos particulares ou caminhos diversos para a obtenção de consensos, impossibilitados de universalidade? Conforme Apel, além da tendência relativista dessas questões, a reconstrução sintático-semântica, empreendida pelo viés cientificista, que admite uma pluralidade de estruturas semânticas, apenas vem enfatizar o citado relativismo em detrimento a uma linguagem universal⁴⁴⁹.

Segundo Apel, frente a estas questões, advindas da transformação da filosofia transcendental a partir da filosofia da linguagem, é seu propósito tomar como ponto de partida a seguinte observação histórico-antropológica: ele observa que, independentemente das formas de vida diferenciadas e estruturadas sintático-semanticamente, as sociedades modernas não conservaram o caráter quase monádico dos jogos arcaicos de linguagem. Se bem que a diferença existente entre os jogos de linguagem, de algum modo, foi superada pelos jogos linguísticos da ciência e que, não obstante toda sua complexidade, cria entre estes diversos jogos como forma de vida, uma unidade comunicacional. Porém, segundo Apel, deve-se evidenciar que as formas de vida são diversas, ou seja, há uma pluralidade de jogos linguísticos e que estes são diferentes em seus horizontes linguísticos, entretanto, com a relativa unificação dos jogos de linguagem os componentes semânticos não ficaram incólumes, muito pelo contrário, tais componentes puderam ser interpretáveis e compreensíveis reciprocamente:

As línguas orientais e as línguas europeias, segundo parece, apesar de enormes diferenças em seus sistemas, são capazes hoje de expressar as ideias essenciais da civilização tecnicocientífica em composições linguísticas de significado praticamente equivalente. Além disso, em razão do saber mais aprofundado acerca das diversas estruturas, pode-se considerar até mesmo provável que mesmo os campos reservados, quase intraduzíveis, das diferentes culturas e formas de vida

⁴⁴⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit., p. 396-397.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 397-398.

sejam reciprocamente interpretáveis, ao menos no sentido de um acordo mútuo prático (ético-político, por exemplo)⁴⁵⁰.

Conforme Apel, a consequência que se pode inferir destas considerações é que entre os sistemas sintático-semânticos da linguagem e os jogos semânticos há uma diferença e uma relação dialética. Para ele, no âmbito da *competência comunicativa*, e somente nela, faz sentido esperar um acordo mútuo, mediado via linguagem, pelos participantes das mais diversas comunidades linguísticas. Entretanto, no que diz respeito à *competência linguística*, conforme a denominação atribuída por Chomsky, não se pode esperar o mesmo resultado, ou seja, uma síntese das diferentes maneiras de compreender linguisticamente⁴⁵¹.

Deve-se deixar claro que, segundo Apel, com isto, não se objetiva questionar a relevância dos diferentes sistemas linguísticos. Isto seria desconsiderar que eles foram fundamentais enquanto mediação indispensável na criação de um mundo de acordo com o “espírito” de determinada comunidade. A possibilidade que se levanta é a de uma reestruturação do componente semântico da linguagem, de uma linguagem viva por meio do acordo acerca do sentido, no nível do uso da linguagem⁴⁵².

O entendimento de Apel, neste contexto, é que ao ser humano é conferida a possibilidade de tematizar, reflexivamente, as diferenças existentes nas demais línguas a partir da sua própria, como também superá-las pragmaticamente, porém isto é viável mediante e graças a sua competência comunicativa, rumo à universalidade, uma vez que, segundo ele, é inerente às condições empíricas da competência comunicativa, “certos universais inatos da ‘capacidade linguística’ que representam o ‘instituto’ linguístico”⁴⁵³.

Neste contexto, Apel ajuíza que os filósofos gregos, com o “pensamento conceitual”, representaram uma evolução na capacidade humana, no que diz respeito à citada competência comunicativa, de realização linguística de combinação de símbolos semânticos. Tais combinações não se limitam, unicamente, à língua dos citados filósofos ou de outra qualquer. É-lhes concedida validade para além das suas línguas particulares, no sentido de que, com o pensar conceitual, levantou-se a pretensão de um pensamento válido universalmente⁴⁵⁴. Ao ver de Apel, a linguagem conceitual significa o cumprimento de uma expectativa: a exigência de definições essenciais, válidas intersubjetivamente⁴⁵⁵. Entretanto, esta esperança faz sentido

⁴⁵⁰ Ibid., p. 398-399.

⁴⁵¹ Cf. Ibid., p. 399.

⁴⁵² Cf. Ibid., p. 400.

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Cf. Ibid., p. 400-401.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 401.

desde que, a longo prazo, ela seja articulada por intermédio do acordo linguístico-conceitual dentro de uma comunidade ilimitada de comunicação e isto sugere que está fora de cogitação a possibilidade do uso da intuição essencial sem o pressuposto ineliminável da linguagem. Ora, isto significa, também, que tal acordo, linguístico-conceitual na comunidade ilimitada de comunicação, funciona como “princípio regulativo” e que a única possibilidade de sentido da comunicação linguístico-conceitual se encontra na postulação do citado princípio regulativo nos parâmetros kantianos⁴⁵⁶.

A partir da exposição feita, Apel crê ter exposto os principais pressupostos de um conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, restando-lhe, agora, em vista da transformação da filosofia transcendental clássica, expor a função do conceito de linguagem para a obtenção da citada transformação. Transformação esta que, ao ver de Apel, não pode limitar-se a tomar a linguagem como instrumento mediador na relação sujeito-objeto da teoria do conhecimento. Ora, se este for o caso, nada mais se faz do que admitir que a consciência em geral kantiana aja como sujeito transcendental do conhecimento e, assim, identifica-se o sujeito transcendental, com a linguagem, enquanto limite do mundo, segundo a postulação do Wittgenstein do *Tractatus*, ou, como em Carnap, fazer tal sujeito desaparecer em prol de uma variedade de *semantical framework* quase ontológicos⁴⁵⁷.

Segundo Apel, é fundamental, no contexto de uma transformação da *prima philosophia*, a partir da filosofia da linguagem, tomar como consequência o seguinte fato: o pensamento, enquanto *argumentação* internalizada, e a validação racional do conhecimento, juntamente com ele, em hipótese alguma, podem ser pensadas como atribuição de uma consciência solipsista⁴⁵⁸. Para ele, tudo indica que as tentativas empreendidas no sentido de efetivar a citada transformação linguístico-filosófica, não se aperceberam da necessidade de tirar as consequências deste supracitado fato⁴⁵⁹. Em síntese, uma superação da *prima philosophia*, que seja consequente, deve articular-se enquanto uma filosofia intersubjetiva, intermediada pela linguagem e esta precisa estar para além do solipsismo de Kant ou Descartes e da insuficiência da base bivalente sintático-semântica de Wittgenstein e Carnap, entretanto, não pode perder a perspectiva transcendental.

Como poderá acontecer a superação da filosofia transcendental clássica à luz do conceito transcendental-hermenêutico da linguagem? O elemento fundamental e resposta a

⁴⁵⁶ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Op. cit., p. 277.

⁴⁵⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit., p. 401.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 401-402.

⁴⁵⁹ Cf. *Idem.*

esta questão, como também a síntese do seu pensamento apeliano, poderá ser dada nestes termos: a “*síntese transcendental da apercepção*”, enquanto unidade da consciência do objeto, ápice da epistemologia de Kant, deverá ser substituída pela *síntese transcendental da interpretação*, via linguagem, enquanto unidade do acordo acerca de algo numa comunidade de comunicação. E a resposta à pergunta pela validação do conhecimento se encontra nesta síntese da interpretação. Segundo Apel, isto significa que a postulação metafísica kantiana da consciência em geral, como garantia do conhecimento válido intersubjetivamente, cede lugar ao *princípio regulador* da formação crítico-consensual dentro de uma comunidade de comunicação ilimitada, pressuposta, aqui, está a comunidade ideal na real⁴⁶⁰.

Para Apel, em Peirce, encontram-se duas implicações fundamentais da transformação da filosofia transcendental clássica:

1) Partindo do pressuposto de que o conhecimento é hipotético e linguisticamente mediado, caem por terra tanto o conhecimento da “coisa-em-si”, de Kant, como também a “consciência isolada” de Descartes. Apel argumenta que a ideia da coisa-em-si, em si mesma, já é uma hipótese linguisticamente mediada e este entendimento já pressupõe um conhecimento⁴⁶¹. Ademais, supera-se, por intermédio de uma crítica de sentido, via linguagem, a diferença entre imanência e transcendência na consciência, representada na expressão “só na consciência”, pois “esta afirmação também é uma hipótese mediada linguisticamente, logo, depende de um acordo interpessoal”⁴⁶². O entendimento de Apel, neste contexto, é que a diferença entre a ontologia clássica e a filosofia da consciência é superável à luz da efetiva transformação transcendental-hermenêutica da “*prima philosophia*”. Entretanto, ele assevera que tal superação não acontece eliminando a crítica do conhecimento postulada pela filosofia moderna da consciência, muito pelo contrário, ela se dá, concomitantemente, com a garantia da citada crítica⁴⁶³. Além do mais, afirma Apel, este anseio *cognitivo-crítico*, efetiva-se sem que a dimensão semântico-pragmática do jogo linguístico seja posta em xeque, haja vista que “a transformação linguístico-filosófica da filosofia transcendental (...), não precisa desistir sob hipótese alguma do anseio reflexivo da filosofia moderna da consciência, em favor de uma análise de estruturas isentas de reflexão”⁴⁶⁴. Não somente isso, a mediação linguística é um pressuposto ineliminável a uma autoconsciência que se põe a argumentar e levanta a pretensão de ser filosoficamente

⁴⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 402.

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 402-403.

⁴⁶² COSTA, Reginaldo da. Op., cit. p. 90.

⁴⁶³ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: Op. cit., p. 403.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 404.

relevante, desse modo a transformação da filosofia transcendental deve, dentre outras coisas, coadunar a perspectiva reflexiva da filosofia moderna da consciência e fazer, ao mesmo tempo, uso da mediação linguística, de forma autocrítica, numa comunidade ideal de comunicação⁴⁶⁵;

2) A superação da diferença entre filosofia *teórica e prática* é, conforme Apel, a segunda implicação da transformação linguístico-filosófica da filosofia transcendental. E esta pode ser entendida no sentido da substituição que ocorre entre o pressuposto que assegurava a objetividade intersubjetiva do conhecimento, ou seja, a consciência geral kantiana, pelas ações consensuais estabelecidas na comunidade de comunicação. A esta transformação nos alicerces epistemológicos e filosóficos científicos advém uma implicação prática: a pressuposição de uma “ética mínima” no processo do conhecimento mediado pela comunidade linguística. Ao ver de Apel, esta exigência tem uma implicação fundamental quanto ao fundamento das ações humanas: “a tomada reflexiva de consciência quanto à norma moral básica, pressuposta na comunidade dos argumentantes, oferece afinal a única possibilidade de uma fundamentação racional última da ética”⁴⁶⁶. Dessa compreensão se infere, segundo Apel, que a distinção entre filosofia teórica e prática fica superada, uma vez que é isto o que se pode concluir quando se parte do pressuposto apresentado pela filosofia analítica ao afirmar que a filosofia da ação está impelida a tratar a problemática da justificação através do discurso teórico e valorativamente neutro dentro de uma comunidade de comunicação⁴⁶⁷. Ora, a reflexão acerca das condições de possibilidade éticas do discurso teórico de tal comunidade implica no retorno a uma ética normativa, livre de qualquer intervenção de uma decisão discricionária⁴⁶⁸. Portanto, a pergunta acerca das condições de possibilidade do acordo mútuo linguístico em uma comunidade de comunicação, questionamento este elaborado à luz da reflexão pragmático-transcendental, torna viável tanto a fundamentação da dimensão reflexiva da linguagem, enquanto instância normativa da razão teórica e prática, como também a legitimação da unidade entre teoria do conhecimento e teoria da ação.

Neste segundo capítulo, discorreu-se sobre a rearticulação da filosofia transcendental a partir de reviravolta linguística e, com isto, articularam-se as bases teóricas que vão permitir a fundamentação do princípio de moralidade. Assim, partiu-se de Kant até Peirce por compreender que tal fundamentação é arquitetada tendo como referência uma sequência que

⁴⁶⁵ Idem.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 405.

⁴⁶⁷ Cf. Idem.

⁴⁶⁸ Cf. Idem.

vai da ética da ciência peirciana até a ética do discurso, como entendida por Apel, porém com Kant para além de Peirce e com este para além daquele. Este trajeto é feito com as interconexões de Heidegger e Gadamer, sem esquecer a contribuição do segundo Wittgenstein no contexto exposto a partir do conceito transcendental-hermenêutico de linguagem. Assim, chegou-se ao ponto em que, para a pragmática transcendental, a argumentação linguística e a comunidade de comunicação são dois a priori os quais não se pode mais prescindir. E é sobre este segundo a priori que passaremos a dissertar no contexto da fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral apeliano.

4 A PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL: O A PRIORI DA COMUNIDADE DE COMUNICAÇÃO E OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA

Apresentou-se, no primeiro capítulo, a situação da humanidade e, por conseguinte, as exigências éticas dela advindas. Viu-se que a fundamentação da ética no contexto da filosofia contemporânea é caracterizada por uma aporia: necessita-se, urgentemente, de uma ética válida de forma universal, posto que o entrelaçamento da técnica moderna, da crise ecológica e da globalização, com suas consequências, envolve todas as nações. Entretanto, a fundamentação de uma ética que corresponda à atual exigência parece ser uma impossibilidade. No segundo capítulo foi exposta a articulação das bases teóricas que vão permitir a fundamentação do princípio de moralidade. E neste terceiro, será apresentada a alternativa apeliana da fundamentação de tal princípio, momento em que se tratará do estatuto filosófico da pragmática transcendental, seu modelo de fundamentação última e a demonstração do princípio moral fundamental a partir do *a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, finalizando com a exposição das partes A e B da ética do discurso.

4.1 O estatuto filosófico da pragmática transcendental

Ao discorrer sobre a pragmática transcendental e a determinação da especificidade da fundamentação filosófica, Manfredo Oliveira afirma que o encontro entre a tradição analítica e a transcendental é de fundamental importância tanto para o processo de autocompreensão da filosofia e de seu papel específico na vida humana quanto para o repensamento da problemática da fundamentação⁴⁶⁹.

E neste horizonte, a pragmática transcendental explicitou o caráter propriamente filosófico da reviravolta linguístico-pragmática, tendo em vista que ela, de forma clara, fez a distinção entre a tarefa da linguística e das demais ciências da linguagem, como também, a estrutura da reflexão filosófica, a partir da reviravolta linguística, foi por ela reformulada⁴⁷⁰. E nisto consiste, conforme Oliveira, o primeiro aspecto daquilo que especifica a pragmática transcendental.

⁴⁶⁹ Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 57-58.

⁴⁷⁰ Cf. Idem.

O segundo aspecto, diz respeito à radicalização do nível de reflexão filosófico transcendental atingido com a pragmática transcendental, em outras palavras:

Ela não só pretende conservar, mas radicalizar o nível de reflexão atingido na filosofia transcendental precisamente na medida em que supera a reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência na direção de uma reflexão estrita sobre as condições de possibilidade e validade da argumentação com sentido e, assim, pondo-se no campo aberto pela reviravolta linguístico-pragmática se faz capaz de explicitar o modo específico de fundamentação da filosofia em sua contraposição seja à lógica formal, às ciências empíricas e à própria metafísica tradicional⁴⁷¹.

É com relação a esta radicalização que Xavier Herrero vai afirmar que o desenvolvimento da pragmática transcendental se tornaria impossível sem o intermédio do projeto kantiano⁴⁷². E no que diz respeito ao caminho aberto pela reviravolta linguístico-pragmática, o entendimento de Karl Otto Apel é que existem duas opções para a filosofia atual, caso ela queira encarar, seriamente, tal reviravolta. Com relação à primeira opção, ele afirma que tal filosofia parece ter como alternativa abandonar o princípio da filosofia transcendental universalista e isto porque todo pensar depende dos contingentes jogos linguísticos e vivências sociais e culturais, como também “acrescentar as condições de conhecimento subjetivo-intersubjetivo e de argumentação em sua totalidade aos objetos contingentes intramundanos da ciência, respectivamente do conhecimento cotidiano”⁴⁷³. Enfim, trata-se de aceitar a “historificação total do pensar”⁴⁷⁴.

Conforme Apel, contrariamente a sua visão, a maior parte dos pensadores contemporâneos, dentre os quais ele cita, de forma particular, os neopragmatistas americanos, enxergam na supracitada “destranscendentalização” um meio para superar a metafísica definitivamente. Apel ajuíza que, pensar assim, ou seja, ignorar as pressuposições transcendentais e não contingenciais do discurso válido do contingente é recair na ingenuidade metafísica anterior a Kant. Em síntese, ao ver de Apel, a destranscendentalização do pensar conduz, unicamente, “ao abandono da filosofia discursiva e de sua pretensão de verdade como tal”⁴⁷⁵.

No que diz respeito à segunda opção, e é esta a alternativa abraçada por Apel:

⁴⁷¹ Ibid., p. 58.

⁴⁷² Cf. HERRERO, Xavier. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. In: Síntese Nova Fase, V. XVIII. nº 52 (1991) p. 40.

⁴⁷³ Cf. APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima, Petrópolis/Porto Alegre, 1993, p. 322.

⁴⁷⁴ Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 58.

⁴⁷⁵ Cf. APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 322.

Mesmo reconhecendo inteiramente a dependência de nosso pensar e conhecer das pressuposições de ‘fundo’ contingentes do mundo da vida, seus jogos de linguagem e formas de vida temos que reconhecer na reflexão às pretensões universais de validade que fazem parte do argumentar e ao mesmo tempo são condições ‘irretrocedíveis’ e nesta medida não contingentes do conhecimento válido do contingente⁴⁷⁶.

Diferentemente da primeira opção que, em última instância, elimina a pergunta propriamente filosófica, nesta segunda, tal pergunta é intensificada, pois o entendimento é que ao se levar a sério a historificação do pensar, como é o caso nesta segunda alternativa, não necessariamente se tem que eliminar tal pergunta⁴⁷⁷.

Perguntamo-nos, agora: qual a pretensão da pragmática transcendental? Segundo Herrero, a pragmática transcendental surge com a pretensão de satisfazer a todas as exigências que a tradição atribui à Razão, exigências estas resumidas nas seguintes perguntas: quais as condições de sentido das afirmações filosóficas e quais as condições de validade reivindicadas por elas, tanto no âmbito da teoria quanto da prática⁴⁷⁸. Em outras palavras, frente ao contexto atual de ceticismo e relativismo, a filosofia pragmática transcendental emerge como aquela postura que repõe “o princípio da filosofia transcendental de tematizar as condições de possibilidade da constituição de sentido e da pretensão a sua validade”⁴⁷⁹.

Porém, esta reposição não significa uma simples repetição do procedimento kantiano, haja vista que a filosofia transcendental que se configurou após a emergência da reviravolta pragmática do pensar passou, como vai afirmar W. Kuhlmann⁴⁸⁰, por uma transformação radical em relação à reflexão transcendental que antecedeu a reviravolta linguístico-pragmática, configurando-se como resposta às contestações proferidas ao procedimento transcendental de pensar, como também, no que diz respeito à problemática da fundamentação e sua reformulação, tal transformação da reflexão transcendental se tornou decisiva⁴⁸¹.

Em que consiste a transformação supracitada e como ela é possível? Tal transformação implica em expor uma “demonstração não condicional” e por este motivo não mais

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 59.

⁴⁷⁸ Cf. HERRERO, Xavier. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. Op.cit., p. 39.

⁴⁷⁹ OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 63-64.

⁴⁸⁰ Cf. W. Kuhlmann, Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendente Deduktion und reflexive Letzbegründung, in: Kants transzendente deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Frankfurt am Main, 1988, p. 207, apud OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 64.

⁴⁸¹ OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 64.

relativizável. O que significa um procedimento contrário ao de Kant no sentido de que o seu argumento consiste num silogismo no *modus ponens*, ou seja, quando não x, então não o importante y. Ora, faz-se, agora, de um simples y importante um y que não se pode eliminar. Passa-se de um juízo condicional ou hipotético e, por conseguinte, relativizável para um juízo categórico. E, nas palavras de Oliveira, a possibilidade desta mudança na reflexão transcendental se dá “porque x não é mais condição necessária para a experiência, à qual o cético pode sempre renunciar, mas é justificado como condição necessária da constituição da validade da argumentação com sentido”⁴⁸². Em síntese, o que está em jogo aqui é uma forma de fundamentação, cuja dúvida é uma impossibilidade, pois, do contrário, ou seja, caso haja insistência na dúvida, incorre-se numa inconsistência pragmática, numa autocontradição, enfim, estamos diante de uma fundamentação discursivo-reflexiva de evidências⁴⁸³.

Nesse horizonte de entendimento, a) Aceita-se, como específico da reflexão filosófica, a questão da validade⁴⁸⁴; Superam-se as lacunas deixadas na demonstração kantiana, lacunas estas que possibilitavam ao cético seus questionamentos⁴⁸⁵; Supera-se, também, a diferença estrutural entre a instância criticante e a criticada, diferença essa existente no pensar de Kant. O que significa dizer que “tanto o crítico do conhecimento como o cético não são dependentes da experiência, da intuição etc.”⁴⁸⁶; Efetiva-se a radicalização da ideia kantiana, pois a única situação em relação à qual é impossível relativizar a validade das respostas é a argumentação⁴⁸⁷.

Conforme Oliveira, a compreensão de D. Böhler, articulador da versão mais desenvolvida da pragmática transcendental⁴⁸⁸, é que a fundamentação centrada no ato performativo de um argumento é essencial e indispensável a tal ponto que é, concomitantemente, condição de possibilidade da autoconsciência do sujeito pensante e da validade do pensado, enquanto conteúdo de sentido capaz de ser reconhecido de forma intersubjetiva⁴⁸⁹. O que significa afirmar que a filosofia pragmático-transcendental tem como pretensão mostrar o específico da razão humana, ou seja, a questão da validade e o faz com a argumentação⁴⁹⁰.

⁴⁸² Idem.

⁴⁸³ Cf. Idem.

⁴⁸⁴ Cf. Ibid., p. 66.

⁴⁸⁵ Cf. Idem.

⁴⁸⁶ Idem.

⁴⁸⁷ Cf. Idem.

⁴⁸⁸ Cf. HERRERO, Xavier. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. Op.cit., p. 39.

⁴⁸⁹ Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 66.

⁴⁹⁰ Cf. Idem.

Neste sentido, Herrero afirma que “a pragmática transcendental realiza um discurso reflexivo sobre o jogo linguístico específico da Razão que é a *práxis* da argumentação, que se mostra como um fato último intransponível”⁴⁹¹. E assim, tendo em vista que toda a reflexão parte dessa *práxis* linguístico-comunicativa do argumentar, ela é intitulada de pragmática; e é transcendental posto que as condições de possibilidade de tal *práxis* última, cujo descobrimento se dá por uma reflexão estrita, são intranscendíveis, o que significa afirmar, conforme Herrero, que tais condições de possibilidade estão presentes, necessariamente, em todas as formas de fundamentação e, neste sentido, o élenchos socrático se faz presente, haja vista que tais condições de possibilidade são impossíveis de ser refutadas sem que tal tentativa incorra numa contradição, como também a investida de sua dedução desemboca numa *petitio principii*⁴⁹².

Assim, ao se comparar com o modelo kantiano de pensar, percebe-se uma verdadeira transformação. A questão da validade, enquanto especificidade da reflexão filosofia, na pragmática transcendental é compreendida à luz de “uma teoria da comunicação intersubjetiva simbolicamente mediada”⁴⁹³, o que significa uma mudança em relação ao pensar kantiano, cuja problemática da validade era trabalhada no horizonte da filosofia da consciência. Vale salientar que este passo dado pela pragmática transcendental foi possível por ela ter abraçado a reviravolta linguístico-pragmática do pensar⁴⁹⁴.

O entendimento Apeliano é que para uma filosofia que faça jus a este nome a postura reflexiva é paradigmática, postura esta que procura as condições de possibilidade do conhecimento válido. Assim, a pragmática transcendental consiste numa postura que retoma o princípio da transcendentalidade do pensar. Entretanto, a perspectiva kantiana é inaceitável no contexto atual, por diversas razões, sem uma reformulação radical na problemática da fundamentação⁴⁹⁵.

4.2 O modelo de fundamentação da filosofia

⁴⁹¹ HERRERO, Xavier. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. Op.cit., p. 40.

⁴⁹² Cf. Idem.

⁴⁹³ OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 66.

⁴⁹⁴ Cf. Idem.

⁴⁹⁵ Cf. Ibid., p. 64-67.

A Fundamentação de uma ética no contexto da filosofia contemporânea, conforme Apel, parece ser impossível⁴⁹⁶. Neste contexto, o racionalismo crítico, por exemplo, defende a tese segundo a qual uma fundamentação última da filosofia consiste numa impossibilidade. Segundo Hans Albert, qualquer tentativa de tal fundamentação, no sentido de um princípio de razão suficiente, desemboca no trilema de Münchhausen, o que significa dizer que esta tentativa leva, necessariamente: a um regresso ao infinito, ou seja, “na necessidade de sempre, e cada vez mais voltar atrás na busca de fundamentos, mas que na prática não é possível de realização e não proporciona nenhuma base segura”⁴⁹⁷; a segunda alternativa leva ao círculo lógico, pois “na dedução que resulta da retomada, no processo de fundamentação de enunciados que já surgiram anteriormente como carentes de fundamentação, e o qual, por ser logicamente falho, conduz do mesmo modo a nenhuma base segura”⁴⁹⁸; por fim, leva à interrupção dogmática, ou seja, “uma interrupção do procedimento em um determinado ponto, o qual, ainda que pareça realizável em princípio, nos envolveria numa suspensão arbitrária do princípio da fundamentação suficiente”⁴⁹⁹.

Do mesmo modo que Popper e, particularmente, Hans Albert, a opinião de Apel, também, é que a ideia de fundamentação última associada à metafísica racionalista é presa fácil do supracitado trilema da fundamentação última. Contudo, diferentemente dos popperianos, a sua conclusão não aponta para um abandono da ideia da fundamentação última, muito pelo contrário. Sua conclusão diz respeito à necessidade de uma filosofia pós-metafísica da fundamentação última, ou seja, de uma filosofia em que esteja pressuposta outra ideia de fundamentação, diferentemente da ideia presente na ciência empírica e na metafísica ontológica tradicional. Assim, portanto, é possível, à luz desta outra ideia de fundamentação, assumir a tarefa de uma fundamentação filosófica última específica⁵⁰⁰.

Conforme Ângelo Vitório Cenci, a questão da fundamentação na filosofia racionalista moderna “está associada ao fato de que a busca do conhecimento requer a pretensão de se formarem convicções verdadeiras sobre determinados campos da realidade ou partes da realidade. Nesse caso, seria natural aspirar-se à certeza de que o resultado da busca do

⁴⁹⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O A priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 407.

⁴⁹⁷ ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1976, P. 26.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.26- 27.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰⁰ Cf. APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 306-307.

conhecimento é também verdadeiro”⁵⁰¹. No momento em que este saber é possível de ser fundamentado inquestionavelmente é que esta certeza é atingida. Ademais, afirma Cenci, neste contexto de fundamentação, no que diz respeito ao anseio pelo conhecer, emergem como interconectados, de forma bastante estreita, certeza e verdade e esta última, ou seja, sua busca está vinculada, diretamente, à busca de fundamentos sólidos⁵⁰². Ora, uma questão fundamental surge aqui: onde seria encontrada a certeza necessária para a defesa de uma fundamentação suficiente? Unicamente recorrendo a um ponto arquimédico do conhecimento.

Entretanto, na fundamentação clássica, tal ponto corresponde ao lugar em que acontece, costumeiramente, a terceira alternativa do supracitado trilema de Münchhausen. Assim sendo, “os enunciados onde acontece tal interrupção são considerados autoevidentes, autofundamentados ou fundados no conhecimento imediato”⁵⁰³. Segundo Albert, se este for o caso, ou melhor, se a tentativa de fundamentação estiver alicerçada no princípio de evidência, impreterivelmente, tem-se um dogma, pois se trata “de uma afirmação cuja verdade é certa e não carece de fundamentação”⁵⁰⁴.

Tendo em vista que qualquer tentativa de fundamentação última, para o racionalismo crítico, desemboca, necessariamente, numa interrupção arbitrária da fundamentação, em um dogma, qual a alternativa deste racionalismo para escapar de tal problema? Enfim, como evitar o dogmatismo? O único meio seria partir do pressuposto de que não se deve tomar o conhecimento como certo, porém como algo em que a crítica deve ser constante⁵⁰⁵; em outras palavras, seria substituir a postulação de uma fundamentação última pelo princípio da discussão crítica⁵⁰⁶.

Em síntese, a proposta consiste em admitir uma postura falibilista, segundo a qual todos os enunciados são tidos como hipóteses falíveis. Desta maneira, no contexto do princípio do falibilismo, o resultado político e moral é inevitável, ou seja, nos termos falibilistas não há espaço para a fundamentação da ética. O criticismo entende que do mesmo modo que nas teorias científicas há o reexame infundável, também as alternativas morais

⁵⁰¹ CENCI, Angelo Vitorio. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, p. 36.

⁵⁰² Cf. Idem.

⁵⁰³ Idem.

⁵⁰⁴ ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Op. cit., p. 27.

⁵⁰⁵ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Faticidade*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 134.

⁵⁰⁶ CENCI, Angelo Vitorio. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit., p. 36.

devem se submeter a este mesmo modelo⁵⁰⁷. Portanto, neste contexto, uma fundamentação racional seja filosofia, seja da ética consiste numa impossibilidade, por conseguinte, deve-se abandonar toda tentativa de fundamentá-las⁵⁰⁸.

Para Apel, a citada substituição, enquanto alternativa do racionalismo crítico para evitar os problemas resultantes da postulação de uma fundamentação última, não resolve a questão da fundamentação, pois seu entendimento é que tal racionalismo é incapaz de explicar ou conservar o sentido de sua própria posição teórica sem que com isso seja eliminada, em definitivo, algumas pressuposições inerentes aos procedimentos de falseamento e crítica, tais como os pressupostos pragmáticos transcendentais do próprio jogo de linguagem utilizado na crítica⁵⁰⁹. A razão de ser disto é porque o falibilismo tem uma forma dedutiva de ser e somente através de uma fundamentação não dedutiva é possível conseguir a fundamentação de um princípio filosófico, e que ao mesmo tempo escape das garras do trilema de Münchhausen, coisa que Albert não conseguiu⁵¹⁰.

Conforme Apel, a concepção de fundamentação pressuposta na metafísica tradicional ontológica, na moderna ciência da lógica e no trilema de Münchhausen,

Pode ser definida de modo geral como dedução de um algo de outro algo. No estrito sentido da prova apodítica esta definição se refere à dedução lógica e matemática, e em sentido amplo, porém, também ao exame empírico de hipótese pela indução e ao método descoberto por Peirce e caracterizado, enquanto método inovador de explicitação, como forma conclusiva de abdução. Segundo Peirce estes três métodos de fundamentação formam, em sua interdependência, junto com a constantemente presente interpretação de signos, o pressuposto normativo da ciência, inclusive da metafísica especulativa hipotética⁵¹¹.

Para Apel, quando se identifica fundamentação com relação dedutiva entre proposições, naturalmente, desemboca-se no trilema de H. Albert, entretanto, tentar substituir a impossibilidade da fundamentação última lógico-formal por uma decisão última, um ato de fé, conforme faz o racionalismo crítico, tem-se como consequência a impossibilidade da fundamentação filosófica da ética. Ademais, seu entendimento é que estas opiniões demonstram a falta de entendimento de que há uma diferença entre a racionalidade lógico-formal e a racionalidade filosófica reflexivo-transcendental⁵¹².

⁵⁰⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudios éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: Ediciones Coyocán, S. A., 2004, p. 130-131.

⁵⁰⁸ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Faticidade*. Op. cit., p. 134.

⁵⁰⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudios éticos*. Op. cit., p. 133.

⁵¹⁰ Cf. SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Faticidade*. Op. cit., p. 138.

⁵¹¹ APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 316.

⁵¹² Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudios éticos*. Op. cit., p. 23-24.

O confronto entre a pragmática transcendental e o falibilismo contemporâneo, segundo Manfredo Oliveira, foi de fundamental importância para a questão da fundamentação, como também para a determinação da especificidade da atividade filosófica. Deste confronto, resultou, segundo ele, a distinção entre dois modelos de fundamentação, quais sejam: a tradicional, do conhecimento por derivação, e a fundamentação reflexiva, sendo que a alternativa apresentada pela pragmática transcendental consiste em substituir a derivação pela reflexão, ou seja:

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 alcançado pela dúvida sensata e pela argumentação crítica, porque é sua condição necessária, que, portanto, não pode ser negado sem que a própria dúvida se destrua a si mesma. Trata-se, assim, de explicitar os próprios pressupostos da argumentação, suas regras, que alguém, que argumenta, já sempre reconheceu para poder argumentar⁵¹³.

Neste horizonte, conforme Oliveira, a pragmática transcendental, em seu núcleo duro, faz da reflexão transcendental uma reflexa sobre as condições de possibilidade e validade da argumentação sensata⁵¹⁴. E neste sentido, descortina-se, aquilo que é específico da racionalidade filosófica, ou seja, a reflexão enquanto “retorno reflexivo às condições de validade da argumentação”⁵¹⁵. Para Apel o que acontece nesse contexto da fundamentação especificamente filosófica faz com que tal fundamentação não incorra na mesma situação da derivação de algo nem do regresso ao infinito, pois “ela se certifica apenas de pressuposições que ela não pode contestar, sob pena de autocontradição performativa. Ela não fornece, portanto, nenhuma explicação ontológico-cosmológica do mundo, mas apenas uma autocertificação da razão argumentativa”⁵¹⁶. Em síntese, trata-se de apresentar a ineliminabilidade da argumentação sensata em sua natureza absoluta, o que tem por consequência a transformação do argumento transcendental em argumento estritamente reflexivo de fundamentação última⁵¹⁷.

Em que consiste tal modelo de fundamentação? A pragmática transcendental, no que diz respeito ao seu modo próprio de fundamentação, diferencia-se do modelo de fundamentação baseado na prova direta, modelo este que é articulado à luz de conclusões alicerçadas em premissas aceitas como válidas⁵¹⁸. Na pragmática transcendental, ao contrário,

⁵¹³ OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 71.

⁵¹⁴ Cf. Ibid., p. 68-69.

⁵¹⁵ Ibid., p. 69.

⁵¹⁶ APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 317.

⁵¹⁷ Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 69.

⁵¹⁸ Cf. HERRERO, Xavier. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. Op.cit., p. 38.

não se trata de uma prova direta, *apodeixis*, mas indireta, *élenchos*. Esta é feita por “refutação de uma afirmação apresentada, que conduz à admissão de um suposto impossível que contradiz a afirmação primeira”⁵¹⁹. Na prova direta, conforme acontece na metafísica tradicional, a fundamentação se dá através da derivação de algo a partir de algo; a prova indireta, por sua vez, dá-se por meio da autocontradição performativa que acontece no instante em que, segundo Apel, se levanta a pretensão de argumentar que a argumentação é impossível. Ora, ao fazer isso nada mais se faz do que provar o que se tentou rejeitar. Nas palavras apelianas, é como se quisesse afirmar: “eu contesto com argumentos que eu esteja argumentando e que assim deva reconhecer como incontestáveis as pressuposições de existência e de regras do argumentar válido”⁵²⁰.

O argumento elêntico mostra que a situação de argumentação é inevitável. Este tipo de argumento ou prova, segundo Herrero, tem sua forma clássica em Aristóteles, isto é, quando lhe foi cobrada uma prova dedutiva para o princípio de não-contradição ele ofereceu o *élenchos* que é, na verdade, uma prova indireta⁵²¹. Ao cético, para ser coerente, cabe o silêncio, ou seja, calar-se e tornar-se, como afirma Aristóteles na *Metafísica*, planta, digo melhor, nada dizer⁵²².

Assim sendo, quem concorda em argumentar racionalmente, é-lhe imposta a aceitação da validade do discurso, pois do contrário, ou seja, caso este questione tal validade, consequentemente entra em contradição performativa ou em *petitio principii*, que “ocorre quando se recorre a validade do que se pretende fundamentar na própria demonstração para fundamentar sua validade. As premissas das quais recorre a prova da validade dependem das próprias da conclusão”⁵²³. Este não é o caso da demonstração apelianana, pois nela não se trata de uma dedução. Trata-se, sim, de uma demonstração indireta em que a pressuposição não precisa ser tomada como premissa; enfim, trata-se de “uma demonstração enquanto explicitação dos pressupostos irrecusáveis de toda argumentação, inclusive aquela em que se articula o trilema de Münchhausen e, consequentemente, o princípio do falibilismo, pois o estabelecimento do princípio falibilista é impensável sem estes pressupostos”⁵²⁴.

Neste contexto é fundamental a contribuição de Kuhlmann no sentido de que ao distinguir a postura teórica e a postura exclusivamente reflexiva ele radicaliza e explicita a

⁵¹⁹ Idem.

⁵²⁰ APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 316.

⁵²¹ Cf. HERRERO, F. Xavier. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*.

Op. cit., p. 38.

⁵²² Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*: volume II; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; trad. Marcelo Perine, 4ª Ed. São Paulo: Loyola, 2004. P. 147.

⁵²³ SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a Faticidade*. Op. cit., p. 139.

⁵²⁴ OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 75.

estrutura própria do argumento pragmático transcendental⁵²⁵. A situação de argumentação, para a pragmática transcendental, é tematizada numa postura reflexiva, ou seja, “em seu papel transcendental de meta-ação ou meta-práxis enquanto ação comunicativa, condição irrecusável de validade da ação linguística”⁵²⁶, pois é do seu entendimento que no âmbito da postura teórica é impossível uma fundamentação por definição, posto que, nesta postura, a aplicação do trilema de Münchhausen é completamente aplicável, uma vez que, neste caso, trata-se sempre de uma demonstração por derivação⁵²⁷.

Em síntese, o modelo de fundamentação filosófica, em sua especificidade, é ser, obrigatoriamente, reflexão crítica sobre as condições de validade da argumentação⁵²⁸. Perguntamo-nos, com X. Herrero, “que condições deve preencher uma argumentação para que possa ter em geral sentido e ser válida como ação argumentativa”⁵²⁹? Tal condição consiste é que ela siga as regras intersubjetivas do uso linguístico, mediador dos significados, duma comunidade linguística determinada, isto quanto ao sentido⁵³⁰.

No que diz respeito às condições para a validade de uma argumentação, faz-se imprescindível o cumprimento das seguintes regras, conforme a articulação de Böhler e apresentadas por Herrero nestes termos: 1) *Consistência pragmática*, que significa “a coerência da pretensão à validade levantada pelo ato performativo com o conteúdo proposicional afirmado”⁵³¹. Em uma argumentação em que tal consistência não se faz presente, desemboca-se numa contradição pragmática com ela mesma e, por conseguinte, o que se pretendia fica sem validade⁵³²; 2) A segunda regra, ou melhor, condição, é a *autonomia* do jogo linguístico da argumentação. “Quem, em geral, argumenta, já reconheceu, pelo fato mesmo de argumentar, as regras deste jogo, cuja norma suprema: ‘tu deves, se argumentas, fazer exclusivamente argumentos e nenhuma outra instância alheia à argumentação’.

⁵²⁵ Cf. Ibid., p. 76.

“A *postura teórica* é aquela em que o saber está concentrado no objeto. Neste caso, o sujeito cognoscente se comporta como um observador frente a algo que está diante dele. A característica fundamental desta postura é que ela é, estritamente falando, um saber objetual, em que o sujeito de tal maneira está perdido no objeto, que ele trabalha a partir de hipóteses e se esquece de si mesmo, de sua própria práxis enquanto cognoscente dos objetos. Na *reflexão estrita*, ao contrário, o saber é sempre duplo: é saber de um tema qualquer e saber também do sujeito que sabe este tema, ou, como diz Kuhlmann, saber do tematizado e do tematizante ao mesmo tempo”.

⁵²⁶ Ibid., p. 77.

⁵²⁷ Cf. Ibid., p. 77.

⁵²⁸ Cf. APEL, Karl-Otto, *Fundamentação última não-metafísica?*, in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 317.

⁵²⁹ HERRERO, Xavier. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. Op.cit., p. 54.

⁵³⁰ Cf. Idem.

⁵³¹ Idem.

⁵³² Cf. Ibid., p. 54-55.

Unicamente a autoridade do argumento é racional”⁵³³. Enfim, “a estrutura dialógica da argumentação contém, pelo fato de levantar uma pretensão à validade, a referência a uma *comunidade ideal de argumentação*”⁵³⁴.

Portanto, ao descortinar as condições transcendentais de possibilidade da argumentação sensata, a pragmática transcendental reclama o estatuto de fundamentação última⁵³⁵ e neste sentido, o novo em relação à filosofia transcendental kantiana é que a instância fundante deixa de ser o sujeito solipsista, o Eu, uma vez que a pragmática transcendental compreende razão não subjetivamente, mas intersubjetivamente, por conseguinte a instância de fundamentação passa a ser a comunidade infinita de comunicação⁵³⁶.

4.3 O princípio moral fundamental

Em Apel, a busca por um princípio moral fundamental, discussão exposta no texto *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*⁵³⁷, parte de uma análise do contexto societário. A sociedade tecnificada, globalizada e ecologicamente moribunda é o chão existencial a partir de onde, não obstante a aparente impossibilidade de fundamentação, o filósofo profissional é desafiado a articular a fundamentação de uma ética capaz de responder às complexidades que lhes são inerentes no ambiente hodierno marcado pela relação entre ética e ciência. Para Apel, esta relação é paradoxal, pois a possibilidade de demonstração de uma ética intersubjetivamente válida jamais pareceu tão distante⁵³⁸.

Por que, segundo Apel, parece ser tão difícil a fundamentação de uma ética solidária e racional? Para ele, esta mesma ciência que gestou, por causa das *sequelas das intervenções tecnológicas*, o atual contexto social e histórico marcado por desafios ao ser humano que deve lutar para sobreviver e não deixar sua espécie extinguir-se da face da terra, ela também fez emergir um conceito de racionalidade que afirma a impossibilidade de fundamentação de uma ética solidária, racional e subjetivamente válida⁵³⁹. Tal conceito de racionalidade é expresso nestes termos: “a possibilidade de validação intersubjetiva de

⁵³³ Ibid., p. 55.

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Cf. Ibid., p. 40.

⁵³⁶ Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 84-85.

⁵³⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 407-491.

⁵³⁸ Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 164-165.

⁵³⁹ Cf. Idem. P. 173-174.

argumentos tem um alcance exatamente tão extenso quanto a possibilidade de objetividade científica no campo das ciências formais lógico-matemáticas e no campo das ciências reais empírico-analíticas”⁵⁴⁰. Ora, neste ambiente cientificista a ética é reduzida a questões pessoais, individuais, emocionais, enfim ao jugo arbitrário de cada um⁵⁴¹. Portanto, se este é o conceito de racionalidade vigente, e nestes termos as normas éticas não se enquadram, logo, a ética não poderia ser racionalmente fundamentada.

Será se, além desta concepção, só restaria o caminho da irracionalidade, visto que, em se tratando de fundamentação última das ações humanas, poder-se-ia contar, apenas, com a vontade subjetiva e as decisões arbitrárias impostas por esta mesma vontade individual?

Segundo Apel, apresentam-se suscetíveis de fundamentação racional, conforme a citada compreensão de racionalidade, unicamente “as descrições isentas de valor das normas morais factualmente seguidas ou ainda as elucidações causais e estatísticas da instituição de normas morais ou de sistemas valorativos pelas assim chamadas ciências sociais empíricas”⁵⁴². Para Apel, a antropologia cultural, a história, a psicologia e a sociologia, enfim, as ciências sociais empíricas, enfatizam o argumento da subjetividade e irracionalidade das normas e valores morais. Isto acontece justamente quando afirmam que as normas são eminentemente relativas a uma cultura e época determinadas, ou seja, são subjetivas⁵⁴³.

A conclusão apeliana, diante desta situação, é que: parece que a filosofia profissional desistiu da sua missão de articular a fundamentação de um princípio último para normas éticas. Apel entende que, neste contexto, a “metaética” analítica ocupou o lugar da filosofia prática ou ética tradicional.

Como se compreende a citada metaética? “Como descrição tecnocientífica e isenta de valores do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado ‘discurso moral’”⁵⁴⁴. Conseqüentemente, a fundamentação de normas éticas, pressuposta por qualquer filosofia que intenta sobrepujar a “tese da neutralidade” requerida pela metaética analítica, extrai normas de fatos. Assim sendo, vai de encontro a Hume, isto é, choca-se com seu princípio que afirma existir uma diferença entre o que *é* e o que *dever ser*⁵⁴⁵. Portanto, a conclusão a que se chega, segundo Apel, tendo como referência este citado entendimento, é que a ética parece ser coisa ultrapassada. E, por isso mesmo, entende-se em que sentido ele afirma ser uma situação paradoxal a relação entre ética e ciência hoje, ou seja, diante da necessidade de uma

⁵⁴⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 410.

⁵⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 410.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 411.

⁵⁴³ Cf. *Idem.*

⁵⁴⁴ *Idem.*

⁵⁴⁵ Cf. *Idem.*

macroética, universal, racional, válida intersubjetivamente, tal ética parece ser impossível, se o pressuposto for única e exclusivamente esta concepção de racionalidade.

Ao refletir sobre a possibilidade de dissolver esta paradoxalidade, Apel inicia apresentando os pressupostos centrais da filosofia analítica moderna. E, para ele, a partir de tais pressupostos parece ser impossível fundamentar a ética normativa. Quais sejam: não se pode deduzir normas de fatos; fundamentar, cientificamente, uma ética normativa consiste numa impossibilidade, pois ao prover conhecimentos conteudistas a ciência lida com fatos, portanto um campo que não diz respeito ao universo das normas de ação; a única condição de possibilidade do conhecimento objetivo se encontra na ciência, visto que validação intersubjetiva e objetividade são equivalentes, logo, partindo deste pressuposto é inútil tentar fundamentar a ética intersubjetivamente com pretensão de validade⁵⁴⁶.

4.3.1 Duas estratégias argumentativas a favor da fundamentação da ética

Apel entende que, com base nestas considerações, se elas tivessem corretas, seria realmente impossível fundamentar, racionalmente, a ética. Entretanto, ele afirma que, para se mostrar o contrário daquilo a que este raciocínio conduz, faz-se preciso desbancar estas premissas, mostrar sua insustentabilidade e apresentar a possibilidade de fundamentação de uma ética racional capaz de fazer jus à situação do tempo presente marcado pela ciência⁵⁴⁷. E, para tanto, propõe duas estratégias argumentativas com perspectivas possibilitadoras de sucesso nesta empreitada.

4.3.1.1 Primeira estratégia

No que diz respeito à *primeira estratégia*, Apel parte do seguinte pressuposto: a relevância da distinção de Hume (“*não se pode derivar normas de fatos – ou: de proposições descritivas não se podem deduzir proposições prescritivas, e, portanto quaisquer ‘juízos de valor’*”⁵⁴⁸) é possível ser questionada neste contexto da problemática ora tratada. Neste sentido ele assevera que: “se não é possível, tampouco do ponto de vista lógico, derivar normas de fatos, ao menos é muito questionável que todas as ciências dotadas de um teor

⁵⁴⁶ Cf. Ibid., p. 427-428.

⁵⁴⁷ Cf. Ibid., p. 428.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 427.

empírico sejam, por isso, ciências factuais puras, ou, em nosso contexto: moralmente isentas de valoração”⁵⁴⁹.

A partir desta compreensão ele ajuíza que nas ciências naturais e somente nelas, quiçá, seja possível a constituição de seu objeto fenomênico sem certa valoração moral o que significa afirmar que na metaética filosófica e nas ciências humanas empíricas esta isenção valorativa não é possível⁵⁵⁰.

Neste horizonte de reflexão, fica entendido que, para Apel, a constituição do objeto das ciências humanas não é possível sem determinada valoração moral. As ciências modernas da natureza, por sua vez, “só constituem seu objeto sob o pressuposto da renúncia precípua a uma compreensão comunicativa e à respectiva valoração no sentido de um comportamento que segue ou que rompe a norma, enquanto ‘ser-aí das coisas, à medida que dão forma a um contexto legítimo’ (Kant)”⁵⁵¹.

Entretanto, Apel compreende que tal renúncia (compreensão comunicativa e valoração) é similar ao “interesse cognitivo precedente pela disponibilização possível de processos causais e adequados à lei, como meios a serviço da demarcação humana de propósitos”⁵⁵². A consequência lógica deste raciocínio é que aqui também não se pode falar de isenção de valor, pois quando está em jogo uma manipulação dos processos para dispô-los a serviço dos fins humanos, incorre-se em uma atitude valorativa⁵⁵³.

Apel, neste contexto da isenção de valor como marca da ciência moderna da natureza, cita Francis Bacon quando afirma que:

Só a própria renúncia à valoração teleológica dos processos naturais possibilita uma ciência cujos resultados são experimentalmente testáveis e também, em tal medida, tecnicamente valoráveis, em princípio com isso, chega-se aqui à relação epistemológica entre sujeito e objeto para a qual o mundo já está dado como quintessência de fatos isentos de valores, ou seja, para a qual o conceito de valor – por oposição à ontologia teleológica de Aristóteles – não implica mais o conceito do bem ou do que se deve fazer⁵⁵⁴.

Para a ciência moderna o mundo já está dado em valores e o conceito de ser não implica o conceito de bem.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 428.

⁵⁵⁰ Cf. Idem.

⁵⁵¹ Ibid., p. 429.

⁵⁵² Idem.

⁵⁵³ Cf. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 178-179.

⁵⁵⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 429.

Conforme Apel, a constituição de objetos não valorativos, constituição peculiar às ciências naturais, só foi possível às ciências ditas sociais “empírico-analíticas” a partir de uma abstração da relação comunicacional intersubjetiva e uma manipulação experimental e tecnológica dos “objetos” humanos⁵⁵⁵. Ademais, afirma Apel, o que se propôs fazer com as ciências sociais, e com isto ele não corrobora, foi confirmar a pressuposição recíproca, inerente às ciências naturais, “de um conceito de experiência e de uma virtual utilização tecnológica da experiência”⁵⁵⁶.

Apel entende que esta compreensão das ciências sociais, isto é, atribuir a ela a mesma constituição das ciências da natureza, marcadamente não valorativa, não se sustenta. Ele afirma isto, ou seja, sua insustentabilidade, baseado no argumento de que: a tentativa de simplificar científico-tecnologicamente as ciências humanas para manipular os motivos da conduta e tratá-los como quase causas, exige uma investida *heurística* do compreender valorativo do procedimento que se faz consoante ou não com as normas⁵⁵⁷.

A não valoração é uma abstração metódica que, em última instância, não se justifica. Tal abstração se tornou uma necessidade por conta da atividade científica e seus interesses cognitivos não neutros⁵⁵⁸. Ora, esta compreensão vigente na epistemologia contemporânea, fez com que, inclusive nas ciências sociais, o pressuposto de cientificidade fosse norteado, ou pelo menos pretendesse ser, a partir do viés não valorativo. Entretanto, tendo como referência o entendimento apeliiano, as ciências sociais não se enquadram neste campo de demarcação, ou seja, sua cientificidade não segue as mesmas pegadas das ciências naturais modernas.

De maneira que, neste sentido, Apel escreve:

Quando [...] não se trata nas ciências humanas de uma disponibilização (passível de avaliação) dos fatos de um comportamento semi-legítimo, mas sim da reconstrução compreensiva das ações, obras e instituições humanas, ou seja, da autocompreensão da práxis vital humana a partir de sua história, então não se pode eliminar por muito tempo, e de forma sensata, a caracterização valorativa da constituição primária dos objetos⁵⁵⁹.

Mais contundente ainda, no que diz respeito ao pressuposto valorativo, é a compreensão apeliiana acerca do *historicismo positivista*, ou seja, Apel cita duas ações fundamentais da posição historicista que, no contexto desta discussão, são determinantes para

⁵⁵⁵ Cf. Idem.

⁵⁵⁶ Idem.

⁵⁵⁷ Cf. Ibid., p. 430.

⁵⁵⁸ Cf. COSTA, Reginaldo da. Op. cit., p. 179-180.

⁵⁵⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 430.

entender sua visão sobre a perspectiva valorativa e, conseqüentemente, o teor de sua compreensão para a articulação desta primeira estratégia argumentativa em favor da fundamentação da ética.

Apel assevera que tal historicismo “tentou tornar metodologicamente obrigatória uma objetividade isenta de valores; tentou reduzir a seleção dos temas da história [...] a meras precondições heurísticas de operações de constatação factual verdadeiramente científicas”⁵⁶⁰. Neste sentido, ele admite, primeiramente, a possibilidade de interpretar a tradição a partir de um ponto de vista hermenêutico-empírico-histórico, interpretação esta cujo objetivo seja reconstruir os fatos em sua plenitude; segundo, é possível conferir, aos fatos históricos, significados objetivos e neutros do ponto de vista da valoração⁵⁶¹.

Porém, e nisto consiste o ponto determinante de sua compreensão, a supracitada neutralidade metódica, segundo Apel, jamais pode excluir, por completo, a dimensão valorativa pré-científica⁵⁶². Apel entende que, enquanto seres históricos e linguísticos, ao constituir o objeto, é impossível prescindir da perspectiva valorativa⁵⁶³.

No que diz respeito a essa discussão acerca da valoração, Apel aponta dois exemplos: a escola de Popper e a metaética analítico-linguística.

Sobre os popperianos, ele afirma que esta escola representa uma confirmação dessa valoração das ciências humanas reconstrutivas, como também sustenta que este grupo:

De início se fixou no monismo metódico e, portanto, na concepção das ciências sociais empírico-analíticas: à medida que ela transita mais e mais da lógica científica normativa em direção a uma reconstrução intelectual da “história interna da ciência” [...] ela mesma estabeleceu o paradigma de uma *ciência humana* que não é nem elucidativa com base em leis, nem tampouco isenta de valores, mas sim “normativo-hermenêutica”⁵⁶⁴.

Neste contexto, Apel adiciona uma nota⁵⁶⁵ em que lamenta a incapacidade desta escola em perceber que neste paradigma de uma ciência normativo-hermenêutica, configurava-se um horizonte novo no que diz respeito ao *conceito epistemológico das ciências humanas históricas*. Ele entende que este horizonte traria um diferencial de grandeza maior em relação ao até então requerido pelas ciências sociais empíricas, modelo este em que a neutralidade metódica é incapaz de se desprender da dimensão valorativa do objeto.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 430-431.

⁵⁶¹ Cf. Ibid., p. 431

⁵⁶² Cf. Idem.

⁵⁶³ Cf. Idem.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 432. (Grifo do autor).

⁵⁶⁵ Cf. Idem.

A metaética analítico-linguística, por sua vez, constitui o segundo exemplo, citado por Apel, de posturas comprometidas com a ideia da neutralidade e, neste sentido, à semelhança do que acontece nas ciências naturais, restringem o comportamento humano a fatos observáveis, descritíveis e não valorativos⁵⁶⁶.

Hans Lenk, foi quem, segundo Apel, sagazmente, demonstrou em suas investigações, que:

“‘Todos dos três fins’ da metaética linguístico-analítica – quais sejam: conservação da neutralidade da metaética, aplicação consequente da análise descritiva da linguagem corrente e caracterização metaética unívoca do que é especificamente moral - são todos eles ‘dois a dois, e mesmo todos em conjunto, inconciliáveis’”⁵⁶⁷.

Para Apel, neste contexto, interessa a consequente e seguinte reflexão: a metaética analítica levanta a pretensão de ser neutra (não normativa), pois ela considera tal neutralidade condição de possibilidade de sua validade. Entretanto, Apel entende que “a mera ‘descrição’ do que é linguístico (das proposições) não pode levar a uma caracterização unívoca do que seja normativo”⁵⁶⁸, pois, aqui, segundo ele, como pressuposto indispensável, faz-se necessário recorrer ao contexto pragmático para se obter uma interpretação. Assim sendo, distancia-se da pretendida neutralidade.

Como Apel considera as metaéticas analítico-linguísticas e qual a dificuldade metodológica que elas enfrentam ao lidar com a perseguida neutralidade?

Ele as concebe como normativas, mas em um grau mais alto, pois, mesmo que “não prescrevam quaisquer ações, elas prescrevem o que deve valer como ações ‘morais’ ou ‘moralmente boas’”⁵⁶⁹.

Por fim, a conclusão apeliana, acerca da dificuldade metodológica que a citada metaética encara, tudo indica que tenha a ver com a seguinte questão: nas ciências da natureza, por exemplo, tem-se uma teoria na qual o objeto é composto como fenômeno, cuja relação valorativamente neutra entre objeto e sujeito, é uma possibilidade viável por conta da própria estrutura fenomênica. Neste contexto da metaética está em jogo algo diferente, aqui, faz-se presente:

“Uma *metateoria* inserida na atitude de uma *reconstrução hermenêutica*, atitude mediatizada pela reflexão; a ‘constituição primária do objeto’ dessa metateoria, a propósito, precisa estar co-determinada por um engajamento resgatável por via

⁵⁶⁶ Cf. Ibid., p. 432-433.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 433.

⁵⁶⁸ Idem.

⁵⁶⁹ Idem.

comunicativa, que seja normativo não apenas em relação ao método, mas também em relação à moral”⁵⁷⁰.

Sobre Wittgenstein, neste contexto que agora se reflete, Apel compreende que as dificuldades da metaética analítico-linguística, sobretudo as dificuldades de cunho metodológico, encontram-se presentes, já, na sua segunda fase. Isso acontece porque, conforme Apel, Wittgenstein não se ocupou em refletir “sobre a relação comunicativa e reflexiva com os ‘jogos de linguagem’ e ‘formas de vida’ que ele descreve”⁵⁷¹.

Estes jogos eram tidos, segundo escreve Apel, como fatos crus encontráveis no mundo e, concomitantemente, como horizontes quase transcendentais inerentes ao ato sensato de fala e ação. É entendimento de Apel que, nesta segunda fase wittgensteiniana, faz-se presente uma contradição entre uma análise quase behaviorista e uma quase transcendental. Para Apel, indo além da Ordinary Language Philosophy, Peter Winch foi quem refletiu satisfatoriamente sobre a citada contradição, entretanto este não foi capaz de perceber que a “sua interpretação transcendental-hermenêutica de Wittgenstein”⁵⁷² exige uma fundamentação que se baseia em pressupostos de um “jogo de linguagem transcendental” ideal-normativo. Assim sendo, Apel conclui que se deve tomar esse caminho ou caso não se tome o caminho da fundamentação citada e exigida se recairá em um semi-empirismo-behaviorista e, por conseguinte, num relativismo ético.

Sobre a hermenêutica, escreve Apel:

Caso se quisesse orientar o conceito de ‘hermenêutica’ segundo essa versão linguístico-analítica, poderia mesmo ocorrer que houvesse a tendência de se entender o topos da ‘imperscrutabilidade da linguagem corrente’ como recusa da tentativa de *reconstrução normativa* da práxis humana⁵⁷³.

Apel não comunga com esta concepção de hermenêutica acima exposta. O porquê de sua discordância consiste em que ele pensa uma hermenêutica que seja *não-neutra* normativamente. E tal hermenêutica, conforme o entendimento apeliiano, parte do pressuposto de que o engajamento comunicativo é condição precípua para aquele que se propõe compreender as ações humanas e, segundo ele, inclusive os “atos de fala” em vista de uma atitude corresponsável no tocante as intenções do agir. Isto não significa dizer que, posteriormente, não se faça uma ressalva metodológica que envolva estranhamento e neutralidade⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰ Ibid., p. 434.

⁵⁷¹ Ibid., p. 434.

⁵⁷² Ibid., p. 435-436.

⁵⁷³ Ibid., p. 435.

⁵⁷⁴ Cf. Idem.

Conforme Apel, desta forma, no tocante às ciências humanas interpretativas, incluindo aí a filosofia, não basta, como é o caso de Popper, contrapor-se à filosofia analítica e mostrar que os dados relevantes só podem ser constituídos como dados à luz de teorias não neutras normativa ou metodologicamente. Apel ajuíza que é preciso ressaltar que, no que diz respeito às ciências humanas,

Os assim chamados ‘dados’ têm, *eles mesmos*, a qualidade do cumprimento subjetivo de normas; mas isso significa que eles *primeiramente* precisam ser constituídos (...) a partir de uma atitude que seja ao mesmo tempo comunicativa e auto-reflexiva, ou seja: a partir de uma atitude hermenêutica⁵⁷⁵.

Apel afirma que ao tentar extrair as devidas consequências das supracitadas considerações para a questão de uma fundamentação da ética é possível, inicialmente, considerar que a distinção humesiana entre fatos puros e normas, com a constituição fenomenológica de objetos nas ciências humanas normativo-hermenêuticas, de fato está correta, porém, comprova-se sua irrelevância epistemológica e, assim, encontrou-se a via que conduz da metaética valorativamente neutra à ética⁵⁷⁶. Ademais, afirma Apel, tendo em vista os pressupostos já traçados não se chega ao ponto de contrariar o veredicto de Hume e com isso levantar a pretensão de derivar normas a partir de juízos de realidade puros, entretanto, o que acontece é que “se corrige e se enriquece o já subsistente engajamento normativo na comunicação compreensiva que se mantém com ações, obras e estilos de vida moralmente sugestivos de outros seres humanos, em culturas estranhas”⁵⁷⁷. Conforme Apel, realmente, o humanismo esteve convencido de que o compreender de todo o humano possibilita um processo normativo de educação moralmente relevante, no sentido do círculo hermenêutico⁵⁷⁸.

Apel é categórico em afirmar que não é pretensão sua, neste contexto, subestimar ou jamais negar essa concepção das ciências humanas que, conforme ele, ainda não são moralmente neutras, concepção esta revalidada, ultimamente, por H. –G. Gadamer, no que se refere a autoridade compromissiva da tradição clássica. Entretanto, frente ao esforço de uma fundamentação racional da ética na era da ciência, ou seja, da busca pela fundamentação de um princípio moral fundamental que corresponda, eficazmente, aos desafios concernentes de fundamentar, pós-metafisicamente, as ações humanas, ele não pode conferir a tal concepção

⁵⁷⁵ Idem.

⁵⁷⁶ Cf. Ibid., p. 435-436.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 436.

⁵⁷⁸ Cf. Idem.

qualquer função decisiva⁵⁷⁹ e eis as razões pelas quais, à hermenêutica, não se pode conferir nenhuma função decisiva no que diz respeito à fundamentação da citada ética:

Primeiro, ele afirma que “‘o círculo hermenêutico’ que se estabelece entre ‘Compreender’ e ‘Valorar’ [...] não pode assumir, ele mesmo, a função de ‘fundamentar’ a ética”⁵⁸⁰. Neste sentido, uma vez que lhe é impossível a tarefa de fundamentar o agir moral, ou seja, a ética, o que pode fazer este círculo hermenêutico, segundo Apel? Resta-lhe, apenas, a possibilidade de *garantir uma formação moral em termos de sensibilização moral*⁵⁸¹ e, neste sentido, para Apel, ele torna-se imprescindível enquanto veículo no processo de combate à “*cegueira valorativa*”⁵⁸². Todavia, afirma-se, que insuficiente e ambivalente, moralmente, é esta formação moral, visto que não se desprende do relativismo histórico e cultural, conforme Apel⁵⁸³.

Segundo, “mesmo que se pudesse pressupor a fundamentação ético-normativa da hermenêutica, o método hermenêutico, por si só, não seria suficiente para sua aplicação hermenêutica”⁵⁸⁴. A questão é que o compreender, devido a sua metodologia, obriga-se a imergir em contextos históricos específicos, ou seja, coloca-se em situações vitais estranhas ou pertencentes ao passado e a compreensão do agir humano se faz a partir destes universos vivenciados em sua realidade própria. Se bem que, para Apel, o compreender hermenêutico está para esta tarefa, como também deve pelo menos tentar reconstruir os contextos e realidades particulares. Todavia, “tal ‘entender ulterior’ das situações de vida é incapaz de proporcionar sozinho os pressupostos suficientes para a valoração ética de ações e instituições como respostas a determinadas situações”⁵⁸⁵. No compreender humano do mundo e na autocompreensão a transparência não é perfeita. Assim sendo, ou melhor, devido a esta falta de transparência, surge a implicação do postulado metodológico do compreender reflexivo superador e este postulado “impulsiona a própria hermenêutica para além do postulado do

⁵⁷⁹ Cf. Idem.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 436.

Para Apel, “... o humanismo (influyente sobretudo do ponto de vista pedagógico desde a Renascença italiana, passando por Humboldt, e até se chegar a Dilthey) esteve convicto de que o Compreender de tudo que é humano – ou seja, em sentido do círculo hermenêutico: de que a ampliação da *humanitas* pressuposta nesse ‘Compreender’- possibilita um processo de formação normativo e relevante do ponto de vista estético e moral”. Apel não nega ou, sequer, desvaloriza esta concepção das ciências humanas que, segundo ele, “ainda não são moralmente neutras (ou que talvez já tenham deixado de sê-lo) – concepção que revalidada em nossos dias por H-G. Gadamer, no sentido da autoridade compromissiva da tradição clássica. Não obstante, diante da tentativa de uma ‘fundamentação racional da ética na era da ciência’, não posso conferir a essa concepção nenhuma função decisiva”.

⁵⁸¹ Cf. Idem.

⁵⁸² Cf. Idem.

⁵⁸³ Cf. Ibid., p. 436-437.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 437.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 437-438.

Compreender ulterior idêntico no sentido da já conhecida exigência de que se compreendam os seres humanos ‘melhor do que eles mesmos entendem-se a si’⁵⁸⁶, desta forma, caso tal aspiração seja exitosa, deve-se ir além da resignação gadameriana de um compreender apenas de modo diferente⁵⁸⁷. Conforme Apel, portanto, torna-se indispensável uma fundamentação ético-normativa para a hermenêutica, haja vista que seu método é insuficiente para conseguir a validade de sua valoração no instante de sua aplicação hermenêutica não neutra⁵⁸⁸.

Apel entende que, além deste esforço para conseguir uma fundamentação da ética normativa, também é preciso reconstruir as condições vitais⁵⁸⁹ que, conforme já mencionado, deve ir além da perspectiva gadameriana do compreender apenas de modo diferente. Para ele: “apenas uma reconstrução sócio-histórica das condições situacionais que não estejam contidas na consciência subjetiva da situação pode superar, ao longo do tempo, a pretensão moral de ‘tudo compreender’, em favor de uma reconstrução eticamente relevante da história”⁵⁹⁰. Neste contexto, Apel ajuíza que a validação das normas éticas e seus critérios avaliativos não estão presos às situações fáticas inerentes aos contextos históricos. Deste modo, ele toma como exemplo as condições de vida de uma cultura primitiva ártica em que abandonar ou, até mesmo, assassinar os pais quando incapazes de trabalhar seria uma ação compreensível e possível de ser defendida histórico-hermeneuticamente do ponto de vista da razão. Em síntese, sua conclusão é que:

Caso se leve em conta essa dependência que caracteriza a validação das normas morais em relação às condições situacionais, então o relativismo ético, apresenta como resultado das ciências empíricas da cultura, perde notadamente em importância, como empecilho virtual à fundamentação racional de uma ética normativa⁵⁹¹.

A esta altura da exposição, ou seja, quando disserta sobre a hermenêutica e, mais especificamente ainda, acerca da totalização da perspectiva do método hermenêutico⁵⁹², Apel afirma que ao recusar a tentativa de universalização de tal método, não significa preterir a “*reivindicação de universalidade da hermenêutica*” desenvolvida por Heidegger e Gadamer num aspecto *quase-transcendental*⁵⁹³. Este aspecto de quase transcendentalidade, ao ver de Apel, tem um sentido específico, qual seja:

⁵⁸⁶ Ibid., p. 438.

⁵⁸⁷ Cf. Idem.

⁵⁸⁸ Cf. Idem.

⁵⁸⁹ Cf. Idem.

⁵⁹⁰ Idem.

⁵⁹¹ Idem.

⁵⁹² Cf. Ibid., p. 439.

⁵⁹³ Cf. Ibid., p. 439-440.

Tenho em mente aí que a tese de que o mundo vital já se interpreta desde o início através da linguagem, e de que o *a priori* de um acordo mútuo em linguagem corrente, no contexto do mundo vital, já é, ele mesmo, a condição de possibilidade e de validade intersubjetiva de toda formação teórica científica ou filosófica concebível, bem como da ‘reconstrução’ da linguagem; seja tal reconstrução – ‘indireta’, no sentido de Carnap, e ‘direta’, no sentido de Lorenzen⁵⁹⁴.

O entendimento apeliano é que a supracitada tese hermenêutico-transcendental não deve ser compreendida no sentido de que “o primado transcendental da linguagem corrente, ou ainda, do acordo mútuo, não seja reduzido ontologicamente – ou mesmo onto-historicamente – a um ‘acontecimento’, nem tampouco que ele seja reduzido de maneira semi-behaviorista a jogos de linguagem enquanto fatos empíricos”⁵⁹⁵. Conforme Apel, somente assim, tal tese é correta e validamente compreendida. Ademais, afirma ele, a ineliminabilidade do acordo mútuo na linguagem corrente só é atingível na proporção que, unicamente nele, possa-se realizar o ideal normativo do acordo mútuo e que deve ser antecipado, contrafaticamente, sempre. Desta forma, em sua idealidade, o supracitado acordo é inquestionável, apesar de, em vista do ideal do acordo mutuo, ainda a se realizar, tenhamos que colocá-lo virtualmente em questão em cada caso particular⁵⁹⁶.

Segundo Apel, após esta exposição, pode-se afirmar que: “não se pode pensar um progresso normativamente relevante do acordo mútuo no sentido da hermenêutica sem que se pense também um progresso eticamente relevante na conformação social da humanidade enquanto comunidade de interpretação e interação”⁵⁹⁷. Neste sentido, para Apel, a conclusão do raciocínio é óbvia, ou seja: se é verdade que deve haver uma *hermenêutica normativa* e esta consiste em ir além da perspectiva gadameriana, isto é, não só compreender diferente, mas, que este compreender afirme-se como um compreender melhor, conseqüentemente, esta hermenêutica deve pressupor uma ética normativa⁵⁹⁸. Todavia, a fundamentação da ética não é possível à luz de uma fenomenologia hermenêutica, pois

Caso se pudesse pressupor princípios éticos do acordo mútuo interpessoal (em sentido amplo) e, com isso, uma ‘hermenêutica normativa’ própria também à

⁵⁹⁴ Ibid., p. 440. (Grifo do autor).

⁵⁹⁵ Ibid., p. 440-441.

Aqui, Apel adiciona uma nota em que deixa entender, de forma clara, que, neste contexto, ele faz referência às escolas heideggerianas e wittgensteinianas. Conforme ele, entre estas duas escolas há uma vantagem de uma em relação à outra, como também uma afinidade subtendida entre elas: a vantagem da escola hermenêutica de Heidegger, em relação à do Wittgenstein tardio, consiste em que aquela pode apresentar um pensamento histórico frente ao modelo abstrato do pensar. E a afinidade latente de ambas está no fato de nenhuma delas ser capaz de fundamentar um ideal normativo e, assim sendo, muito menos o postulado de um progresso eticamente relevante.

⁵⁹⁶ Cf. Ibid., p. 441.

⁵⁹⁷ Idem.

⁵⁹⁸ Cf. Idem.

mediação da tradição, então a hermenêutica poderia, de qualquer maneira, acolher em si a crítica ideológica engajada, e teria que se tornar um veículo metódico do desenvolvimento conteudístico da ética⁵⁹⁹.

Para Apel, portanto, os argumentos e reflexões expostos ao longo da exposição desta primeira estratégia argumentativa, com possibilidades de fundamentar uma ética racional, ratificam a convicção de que é contestável e, conseqüentemente, por um lado, fica negada a separação feita entre *objetividade científica isenta de valor e a moral particular subjetiva*; por outro, evidencia-se que é preciso chegar a uma fundamentação da ética e esta fundamentação é anterior ao emprego das ciências como instrumento da ética⁶⁰⁰. Isto nos remonta ao que foi exposto no capítulo anterior, precisamente no item em se discorreu sobre as considerações críticas de Apel à hermenêutica como projeto filosófico, ou seja, para ele a filosofia hermenêutica deve se alicerçar nos seguintes pressupostos: ser crítica, perguntar-se pelas condições de possibilidade e validade do conhecimento e ser guiada por um princípio regulativo.

Em síntese, a partir desse entendimento, Apel busca construir uma filosofia em que seja possível pensar o problema hermenêutico da construção do sentido através da reflexão transcendental, interpretada pelo viés linguístico. Nas palavras apelianas, isso fica assim expresso:

Assumida a posição da ‘*reflexão transcendental*’ poderemos dar um passo a mais em nossa argumentação, à medida que nos perguntarmos pelas condições de possibilidade e validade da ciência empírico-analítica isenta de valores, para então levarmos em conta que as ‘ações intelectuais’ pressupostas por Kant no sentido do ‘jogo de linguagem transcendental’ podem e precisam ser concretizadas como ações de acordo mútuo obtido de maneira interpessoal, no âmbito de uma comunidade de comunicação dos cientistas⁶⁰¹.

Nestes termos, está aberto o caminho para a exposição da segunda estratégia argumentativa.

4.3.1.2 Segunda estratégia

A partir daqui, chega-se à **segunda estratégia argumentativa** com perspectivas possibilitadoras de sucesso nesta empreitada de fundamentação de uma ética normativa, ou seja, a tentativa de fundamentar uma ética racional capaz de fazer jus à situação do tempo

⁵⁹⁹ Ibid., p. 441-442.

⁶⁰⁰ Cf. Ibid., p. 442-443.

⁶⁰¹ Ibid., p. 447.

presente marcado por um conceito de ciência que é reducionista. Nesta segunda estratégia, diferentemente da primeira, segundo Apel, o intuito não é discorrer acerca da distinção Humesiana: (“*não se pode derivar normas de fatos – ou: de proposições descritivas não se podem deduzir proposições prescritivas, e, portanto quaisquer ‘juízos de valor’*”⁶⁰²), outro aspecto deixado de lado é o questionamento da “neutralidade valorativa da ciência” e da metaética. O que se pretende, a partir de agora, é contestar “a tese da redutibilidade de toda validação intersubjetiva de argumentos à validação objetiva de enunciados isentos de valores”⁶⁰³.

É justamente neste contexto da segunda estratégia que emerge a articulação do *princípio moral fundamental*. Ele é decorrência do esforço argumentativo empreendido pela pragmática transcendental de encontrar um princípio que possa ser fundamentado de forma última⁶⁰⁴. Ora, no que diz respeito a esta busca, afirma Apel: “uma crítica de sentido transcendental [...] logra demonstrar [...] que o *pressuposto da validação de normas morais em geral é uma condição de possibilidade “paradigmática” do jogo de linguagem concernente à justificação de normas*”⁶⁰⁵. E na sequência desta exposição, Apel faz uma pergunta que, para o objetivo desta dissertação, é central: “*não deveria ser possível deduzir uma “norma moral básica” ou um “princípio da ética” a partir desse pressuposto paradigmático “do discurso teórico” sobre a validação de normas?*”⁶⁰⁶.

Poder-se-ia perguntar, agora: qual o objetivo de Apel ao postular este princípio moral fundamental? A terceira tese da filosofia analítica moderna, segundo Apel, cujo teor tem como consequência a inviabilização da fundamentação da ética normativa, afirma que: “*apenas a ciência proporciona um saber objetivo; a objetividade é idêntica à validação intersubjetiva; portanto, uma fundamentação intersubjetiva válida da ética normativa é simplesmente impossível*”⁶⁰⁷. Para Apel, a supracitada tese comunga de um pré-requisito: a neutralidade normativa das ciências empírico-analíticas. Por isso, é intento apeliiano atacá-la e, por conseguinte, refutá-la através do princípio postulado, pois conforme esta tese, não há a diferença entre o método das ciências (dedutivo) e o método especificamente filosófico transcendental(reflexivo). E neste sentido, o caminho promissor, parece ser mesmo seguir nas trilhas da “*reflexão transcendental*”.

⁶⁰² Ibid., p. 427.

⁶⁰³ Ibid., 443.

⁶⁰⁴ Cf. LUFT, Eduardo. *Fundamentação última é viável?*, in: *Nós e o Absoluto*, Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira, São Paulo: Loyola, 2001, p. 88.

⁶⁰⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 446. (Grifos do autor).

⁶⁰⁶ Idem. (Grifos nossos).

⁶⁰⁷ Ibid., p. 428.

De acordo com este propósito de partir da “*reflexão transcendental*” como mediação necessária na articulação de sua ética normativa, ou seja, na arquitetura de demonstração de um princípio moral fundamental com pretensões de validade última e universal, Apel constrói uma argumentação com Kant para além de Kant, no sentido de que a porta de entrada é a reflexão transcendental como Kant a articulou, mas para além dela é preciso “levamos em conta que as “ações intelectuais” pressupostas por Kant no sentido do ‘jogo de linguagem transcendental’ podem e precisam ser concretizadas como ações de acordo mútuo obtidas de maneira interpessoal, no âmbito de uma comunidade de comunicação [...]”⁶⁰⁸. Quando estão em jogo *as condições de possibilidade e validade da própria ciência empírico analítica não valorativa*, este acordo mútuo deve acontecer na esfera da comunidade de comunicação dos cientistas⁶⁰⁹.

Para Apel, aqui neste contexto de uma recorrência à perspectiva transcendental, enquanto reflexão necessária ao processo de fundamentação filosófica última, importa expor e justificar que não é possível mostrar *as condições de possibilidade e de validade da objetividade* concernentes às ciências não valorativas sem que ao mesmo tempo estes mesmos critérios não sirvam em mesmo grau de intensidade para *a validade intersubjetiva das normas morais*⁶¹⁰. Conforme Apel, caso este entendimento seja confirmado, confirma-se, também, o fim de um juízo, inconsequente, advindo da concepção cientificista, que é reducionista, cuja consequência conduz ao irracionalismo as normas éticas. Por fim, após este processo de justificação, da unidade entre *condições de possibilidade e de validade da objetividade das ciências não valorativas* e a *validade intersubjetiva das normas morais*, ou seja, a tese que legitima a objetividade de uma é a mesma que valida a outra, resta a Apel a demonstração do seu princípio moral fundamental⁶¹¹.

Como Apel pretende fazer esta justificação? Referindo-se ao procedimento utilizado na tentativa de articular a citada justificação, ele afirma que tomará como estratégia argumentativa a seguinte tática: defender-se dos mal-entendidos e objeções que porventura surjam.

E, neste sentido, a primeira objeção diz respeito à seguinte pressuposição:

Em caso de êxito na comprovação de normas éticas como pressuposto da ciência, haveria no máximo a possibilidade de fundamentar ‘imperativos hipotéticos’ em sentido kantiano, como norma moral básica e incondicional, mas não ‘imperativos

⁶⁰⁸ Ibid., p. 447.

⁶⁰⁹ Cf. Idem.

⁶¹⁰ Cf. Idem.

⁶¹¹ Cf. Idem.

categoricos'. Pois nesse caso a pergunta decisiva seria a seguinte: a ciência é algo que *deve ser*? – Um possível argumento para se responder a essa pergunta é o da imprescindibilidade da existência de uma ética que precisa recorrer a decisões subjetivas e irracionais⁶¹².

A partir desta objeção, chega-se a um ponto fundamental na argumentação de Apel, ou seja, a refutação do cientificismo⁶¹³. Na “comprovação de que a *validação intersubjetiva de normas morais é uma condição de possibilidade e validade da ciência*”⁶¹⁴, tem-se como consequência que, aquela ideia, fortemente presente como obstáculo nas tentativas de fundamentar uma ética intersubjetiva, está superada, qual seja, a concepção de que a ética é uma impossibilidade, enquanto não se configurar à objetividade não valorativa. Portanto, ao se refutar o cientificismo, chega-se, conforme Apel, não a um imperativo categórico. Entretanto, algo ficou atestado a partir deste contexto: “a necessidade lógica da validação intersubjetiva de uma ética na *era da ciência*”⁶¹⁵.

Um argumento, neste contexto da exposição Apeliana, cujo objetivo é buscar a articulação de seu princípio moral fundamental, diz respeito à citada pressuposição de *normas éticas básicas* pela ciência: para Apel, tais normas vão além de simples imperativos hipotéticos, ou seja, sua “extensão” tem um alcance de, até mesmo, frente à pergunta se a ciência *deve ser*, encontrar-se nelas uma resposta⁶¹⁶. Radicalizando este argumento, Apel assevera que, *a validação de normas éticas universais* deve ser um pressuposto indispensável nas ciências, como também, nenhuma discussão de problemas pode excluí-la⁶¹⁷. Ora, isto significa, em outros termos, que a validação universal das citadas normas consiste numa condição necessária de toda argumentação que levante a pretensão de ser racional, logo, faz-se indispensável a articulação de um princípio ou norma moral fundamental que seja capaz de uma fundamentação racional e última⁶¹⁸. Neste contexto da exigência de tal princípio, Eduardo Luft vai afirmar que o filósofo pragmático-transcendental empreende todo seu esforço na tentativa de articulá-lo e, sobretudo, fundamentá-lo de forma última. Esta afirmação é consequência da compreensão que o mesmo tem do entendimento de W. Kuhlmann quando expõe que “o primeiro princípio de toda pragmática Transcendental”⁶¹⁹

⁶¹² Idem.

⁶¹³ Cf. Ibid., p. 447-448.

⁶¹⁴ Ibid., p. 448. (Grifos nossos).

⁶¹⁵ Ibid., p. 449.

⁶¹⁶ Cf. Idem.

⁶¹⁷ Cf. Idem.

⁶¹⁸ Cf. PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Op. Cit. p. 102.

⁶¹⁹ LUFT, Eduardo. *Fundamentação última é viável?*, in: Nós e o Absoluto, op. cit., p. 88.

consiste em que “a situação daquele que argumenta com sentido é para nós pura e simplesmente irretrocedível”⁶²⁰.

Neste horizonte, faze-se indispensável entender que o acordo mútuo intersubjetivo e a formação de consensos dentro de uma comunidade de comunicação é, segundo Apel, uma condição necessária à validação lógica dos argumentos, nas palavras de Apel, lê-se: “a validação lógica de argumentos não pode ser testada sem que se pressuponha em princípio uma comunidade de pensadores que estejam capacitados ao acordo mútuo intersubjetivo e à formação de consensos”⁶²¹. Para ele, até mesmo aquele que tenta, solitariamente, desenvolver uma *explicitação e comprovação de seus argumentos*, para fazer deve “internalizar o diálogo de uma comunidade de argumentação potencial no diálogo crítico ‘da alma consigo mesma’ (Platão)”⁶²². De modo que ninguém se exime da citada comunidade comunicativa que é, antes de tudo, ilimitada. É no contexto deste entendimento que a comunidade de comunicação assume uma relevância insuprimível, logo, encarada como o a priori ineliminável sem o qual não é possível nenhuma espécie de fundamentação, pois o discurso é, realmente, uma ponte intranscendível.

Ademais, para Apel, conforme a norma moral fundamental, os que se envolvem num debate, na ilimitada comunidade de comunicação, são possuidores de iguais direitos, de modo que estes direitos não excluem ninguém, mas incluem todos os participantes, desde que sejam possuidores de *comunicação linguística*⁶²³. Este é um princípio determinante, inclusive, a partir dele, segundo Apel, fica justificado o discurso sobre a “ética da lógica”. Nas palavras apelianas, lê-se: “a meu ver, não é o uso logicamente correto do intelecto por parte dos indivíduos, mas sim essa exigência de *reconhecimento recíproco das pessoas como sujeitos da argumentação lógica* o que justifica, já de saída, o discurso acerca de uma “ética da lógica”⁶²⁴. Afirme-se também que a lógica, entendida como ciência normativa, encontra nesta exigência que atribui igualdade de direitos a todos os participantes do discurso, a justificação do seu próprio discurso⁶²⁵.

Apel compreende que a dimensão pragmática é uma condição necessária para o entendimento dos argumentos, uma vez que a lógica se faz no âmbito do diálogo,

⁶²⁰ Idem.

⁶²¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 451.

⁶²² Idem.

Apel interpreta o segundo Wittgenstein, como ele mesmo afirma, a partir do entendimento de que “uma única pessoa não pode seguir uma regra e nem tampouco conferir validação a seu pensamento no âmbito da “coisa particular”; por princípio, o pensamento é algo muito mais concernente à ‘coisa pública’”.

⁶²³ Cf. Ibid., p. 452-453.

⁶²⁴ Ibid., p. 453.

⁶²⁵ Cf. COSTA, Reginaldo da. Op. cit., p. 195.

diferentemente do que acontece no cálculo lógico moderno (sintático-semântico)⁶²⁶. E este entendimento ele o tem a partir da seguinte pressuposição:

Se a pergunta quanto a alguém seguir uma regra em suas operações intelectuais só pode ser feita e respondida de maneira significativa no âmbito de um jogo de linguagem, então, a lógica, que tem por tarefa *justificar* as regras do uso monológico do intelecto, precisa se fazer presente também no plano do diálogo⁶²⁷.

Neste sentido, é no espaço do diálogo intersubjetivo, desenvolvido numa comunidade de comunicação ilimitada, que entendemos os argumentos e todas as pretensões de sentido e validade nele embutidas⁶²⁸.

A esta altura da exposição apeliana em busca da demonstração de um princípio moral fundamental, faz-se necessária uma pergunta esclarecedora: o que possibilita a transição da lógica (normativa) para a ética (normativa)? Referindo-se a esta questão, Apel afirma que o acesso daquela para esta não é porque as normas são pressupostas em todas as ciências. Este fato, por si só, não justifica, por completo, o trânsito que vai da lógica à ética. Mas esta passagem se dá “pelo fato de que o cumprimento *monológico* de normas pressupõe uma explicação *dialógica* do sentido das normas e da checagem da validação das normas”⁶²⁹.

O entendimento apeliano, no que diz respeito à competência lógica e a comunicativa, difere do habermasiano. Segundo Apel, Habermas não compreendeu corretamente a relação entre lógica e ética⁶³⁰. Ele ajuíza que “a competência lógica pressupõe a comunicativa e, com ela, a competência moral como sua condição de possibilidade ‘complementar’”⁶³¹. Habermas, por sua vez, diferentemente, “acredita ser preciso entender sua abordagem (que parte dos ‘universais constitutivos do diálogo’ da ‘situação ideal de fala’) não como complementação e esclarecimento, mas sim como alternativa à estratégia da ‘ética da lógica’, estratégia que é, afinal de contas, ‘monológica’”⁶³². O equívoco de Habermas, para Apel, consiste em que: ele distingue a “*competência lógica*”, enquanto instância pré-linguística de operações, da “*competência comunicativa*”. Ora, ele faz tal distinção e, ao mesmo tempo, credita na comunicativa toda sua esperança. Ao proceder desta forma

⁶²⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 453-454.

⁶²⁷ Ibid., p. 454.

⁶²⁸ Cf. Idem.

⁶²⁹ Idem.

⁶³⁰ Apel atribui esta falta de compreensão inadequada por parte de Habermas a Paul Lorenzen quando em seu texto *Normative logic and Ethics*, objetivando “fundamentar o sentido e validade da lógica dos enunciados no plano do diálogo, e atacar a partir daí, com consequências internas, a transição entre a lógica normativa e a fundamentação da ética”, objetivo que ele pôde fazer, entretanto, deixou certa obscuridade a partir das quais, segundo Apel, parece ser uma das razões que levou a este entendimento equivocado por parte de Habermas. In: Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 454.

⁶³¹ Ibid., p. 454-455.

⁶³² Idem.

Habermas não atenta para a seguinte questão: a “competência lógica” do prosseguimento de regras, não obstante ainda não ser uma “competência comunicativa”, conseqüentemente, também, ainda não uma competência moral, está pressuposta nesta⁶³³. E, neste sentido, ele deixa de perceber algo fundamental: estas duas competências não são realidades que se excluem ou que se deve escolher uma em detrimento da outra. Trata-se, em última instância, segundo Apel, de uma relação complementar, ou seja, a competência lógica pressupõe a comunicativa que pressupõe a moral.

Uma última questão neste argumento apeliano da relação entre lógica e ética:

[...] Deposito minha esperança nessa *pressuposição* da ética pela lógica – não se trata aqui da implicação de uma pela outra -, porque a meu ver não pode ser importante que apenas se *explique* a ética de uma situação ideal de fala e de interação [...], mas também que se demonstre que a “argumentação” - e, com ela, o pensamento “monológico” – não pode ser nem válida nem possível sem o pressuposto da ética dialógica. Disso – e da “ética da lógica”, portanto – depende a possibilidade de uma fundamentação última da ética⁶³⁴.

Chega-se, agora, ao momento em que Apel responde, finalmente, à questão sobre o que possibilita o trânsito da lógica para a ética. E, neste sentido, ele assevera que a citada passagem só é viável a partir da superação do “solipsismo metódico”, como também, é do seu entendimento que os primórdios desta superação se encontram na postura assumida por P. Lorenzen e no segundo Wittgenstein⁶³⁵. Em conformidade com esta compreensão, segundo Apel, Peirce demonstrou que um indivíduo sozinho não chega à verdade, entendendo-a “no sentido do postulado de consenso da lógica da ciência”⁶³⁶. Neste sentido, o ambiente em que acontece a superação das vontades individuais (*self-surrender*) em prol da verdade é a comunidade de comunicação⁶³⁷. Outra objeção no caminho da exposição apeliana, caminho este que ora expomos objetivando a articulação e demonstração de um princípio moral e, conseqüentemente, a fundamentação de uma ética racional, diz respeito à tese à qual Apel chega ao analisar a relação entre ética e lógica:

Toda ‘fundamentação’ [...] já pressupõe a validação da lógica; se a lógica, de sua parte, pressupõe a validação da ética, então não parece ser possível nem a fundamentação da ética, nem tampouco uma fundamentação da lógica, já que toda

⁶³³ Cf. Idem.

⁶³⁴ Ibid., p. 455.

⁶³⁵ Cf. Idem.

⁶³⁶ Ibid., 457.

⁶³⁷ Cf. Idem.

tentativa nesse sentido tem necessariamente que levar a um círculo ou a um regresso ad infinitum⁶³⁸.

Este é o argumento central do racionalismo crítico, segundo o qual é impossível a fundamentação última, justamente porque tal tentativa desembocaria no trilema de Münchhausen. Para Apel, não há dúvida que este raciocínio está correto, caso seja ele entendido nos parâmetros de um sistema lógico axiomático ou hipotético dedutivo. Entretanto, a fundamentação última e conseqüentemente, também, de uma ética racional, não pode tomar esse caminho. Em filosofia, entretanto, a fundamentação última, assevera Apel, deve ser seguida nas trilhas de uma “*reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e validade de toda argumentação*”⁶³⁹.

Para Apel, no contexto de uma discussão filosófica sobre fundamentação, a impossibilidade de fundamentar algo porque este mesmo algo é a condição que possibilita toda fundamentação, não significa dizer que nos deparamos com uma aporia, própria do procedimento dedutivo. Chegou-se, sim, a uma *reflexão transcendental*⁶⁴⁰.

Conforme Apel, a peculiaridade da filosofia é o método com o qual ela trabalha, ou seja, via reflexão transcendental. Entretanto, no contexto atual de fundamentação última, além de se omitir esta especificidade, não se evidenciou, adequadamente, o valor heurístico do citado método reflexivo-transcendental-filosófico.

Por que essa falta de atenção para a relevância da reflexão transcendental no âmbito da discussão sobre fundamentos últimos?

Ao ver de Apel, deve-se a um fato que é característico da filosofia analítica, ou seja, abstrair a dimensão pragmática da argumentação. Neste sentido, segundo Apel, é-se levado a pensar a fundamentação última como um problema unicamente relacionado às questões *oracionais e proposicionais lógicas*, isto é, no campo da sintaxe e semântica⁶⁴¹.

Para ele, partindo deste pressuposto, ou melhor, do entendimento de que a fundamentação última se refere, apenas, à dimensão sintático-semântica, realmente, não se chega a nenhum “último”, pois, ao se abstrair a dimensão pragmática dos signos, como faz a analítica de sua primeira fase, tem-se como conseqüências: 1) a exclusão do sujeito argumentante e, por conseguinte, 2) a reflexão sobre as condições possibilitadoras de toda

⁶³⁸ Ibid., p. 458.

⁶³⁹ Ibid., p. 159.

⁶⁴⁰ Cf. Idem.

⁶⁴¹ Cf. Idem.

argumentação, condições estas pressupostas de antemão e sempre em todo processo argumentativo, fica impossibilitada⁶⁴².

Isto significa dizer, conforme Apel, que quando se faz a supracitada abstração, seu lugar fica ocupado pelas “intermináveis hierarquias das metalinguagens, das metateorias”⁶⁴³. Como também, numa discussão sobre fundamentação última, o sujeito da argumentação, tendo em vista sua competência reflexiva, é um pressuposto ineliminável. Entretanto, ao se abstrair a dimensão pragmática, oculta-se este elemento determinante nas pretensões de validação.

Conforme Popper e Albert, todo aquele que tenta uma fundamentação última desemboca num regresso ao infinito. Nesta perspectiva, para Apel, é por intermédio da *competência reflexiva* que se encontra o caminho viável para se romper com este destino traçado àquele que busca fundamentos últimos. Portanto, Apel diverge da perspectiva que abstrai, metodicamente, a dimensão autorreflexiva da linguagem humana, pois para ele, “o *saber reflexivo* do sujeito transcendental expressa-se justamente na constatação da impossibilidade de objetivação das condições de possibilidade subjetivas da argumentação em um modelo sintático-semântico de argumentos”⁶⁴⁴.

Neste horizonte, a tese de Apel, no que diz respeito à fundamentação última filosófico-transcendental, é que tal fundamentação exige, como condição indispensável, a observação do seguinte aspecto: no conhecimento mediado por signos, como também na argumentação, não se pode, simplesmente, ignorar a dimensão pragmática. Ao agir assim, pressupõe-se que a dimensão sîgnica, inerente a todo conhecimento e argumentação, possui, apenas, as dimensões sintática e semântica, configurando-se numa relação unicamente bivalente. Ora, para Apel, este procedimento abstrativo, que não leva em conta a dimensão pragmática e transcendental, impossibilita a citada fundamentação última, pois ela não pode ser julgada por meio de sistemas proposicionais, cuja representação incorre em procedimentos abstratos.

Assim sendo, como pensa, Apel, a problemática transcendental-filosófica da fundamentação última? A resposta apeliiana a esta questão é que tal problemática somente será tratada satisfatoriamente mediante

Uma “pragmática transcendental da linguagem”, na qual o sujeito da argumentação sempre logra refletir sobre as condições de possibilidade e de validade da

⁶⁴² Cf. Idem.

⁶⁴³ Ibid., p. 459-460.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 461.

argumentação pressupostas desde o início na situação de fala (e na situação do pensar como situação como situação de fala internalizada)⁶⁴⁵.

Nisto consiste a tese de Apel acerca de como enfrentar, eficazmente, a supracitada problemática. Entretanto, esta tese apeliana se defronta com a objeção, própria àqueles que fogem da *autorreferencialidade* indireta da argumentação⁶⁴⁶, cujo teor afirma que a reflexão, inerente a esta tese, incide em contradições. Apel não concorda com este entendimento, pois, para ele, ao contrário, a citada autorreferencialidade, desemboca em autocontradição, unicamente, nas seguintes circunstâncias: “quando ela mesma se priva da verdade, ou não a espera de si mesma – tal como ocorre no ceticismo radical ou no discurso de uma *inconsistência precípua do discurso em linguagem corrente sobre a verdade do discurso*”⁶⁴⁷.

Ainda sobre a autorreferencialidade da linguagem, para Apel, ela é algo ineliminável, ou seja, até mesmo aqueles que ousam esquivar-se dela, acabam por reencontrá-la. Neste contexto, Apel cita a escola de Popper como exemplo paradigmático de quem tenta evitar a autorreferencialidade, pois tal escola, após haver afirmado a impossibilidade da fundamentação filosófica última, substituindo-a pela checagem crítica virtualmente universal, viu-se frente à pergunta pelas condições de possibilidade e de validade desta checagem crítica, dito de outra forma, perguntou-se pela prova da prova da checagem crítica⁶⁴⁸.

Apel argumenta que, neste contexto, Bartley já havia constatado que “a lógica não pode ‘pertencer a esse todo’ que ‘deve ser submetido à checagem’, e isso porque a ‘lógica e o exercício da discussão crítica estão inseparavelmente ligados um ao outro’”⁶⁴⁹. Portanto, a resposta à pergunta sobre as condições de possibilidade e de validade da citada checagem crítica não pode ser dada, satisfatoriamente, a partir da lógica, justamente porque ao se proceder assim, desemboca-se numa circularidade lógica viciosa, uma vez que se pede a prova da prova. Entretanto, Apel compreende que, caso esta citada pergunta seja respondida à luz da *reflexão sobre as condições de possibilidade da checagem crítica*, constatou-se algo de ineliminável⁶⁵⁰, uma vez que este algo é condição de possibilidade e validade de toda argumentação crítica. Pergunta-se agora: Que é este algo? Ele consiste na coadunação de dois a priori, ou seja, o da argumentação e o da comunidade ideal de comunicação⁶⁵¹.

⁶⁴⁵ Ibid., 462-463.

⁶⁴⁶ Cf. Ibid., p. 463.

⁶⁴⁷ Idem. (Grifos do autor).

⁶⁴⁸ Cf. Idem.

⁶⁴⁹ Idem.

⁶⁵⁰ Cf. Idem.

⁶⁵¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. Op. cit., p. 204.

Neste momento, percebe-se que acontece em Apel uma reformulação na problemática da fundamentação⁶⁵², exatamente porque, caso se queira evitar o círculo lógico ou o dogmatismo das premissas, faz-se necessário pensar outra espécie de fundamentação que não siga os mesmos procedimentos das ciências particulares em que a fundamentação é caracterizada pela derivação. Assim sendo, deve-se compreender que filosofia não é “derivação” de algo a partir de outro algo diferente, mas consiste numa “reflexão” sobre as condições de possibilidade e validade da argumentação⁶⁵³.

A tentativa de Apel, neste sentido, consiste numa tarefa de reconstrução, como ele mesmo afirma. E tal reconstrução visa mostrar que a argumentação sensata possui um caráter ineliminável. Neste sentido ele afirma:

Gostaria de tentar reconstruir as condições de possibilidade e de validade da argumentação humanas, e também da lógica, portanto. Essa abordagem diferencia-se da filosofia transcendental clássica de Kant à medida que vislumbra o “ponto mais alto”, com referência ao qual a reflexão transcendental deve ser abordada, não “na unidade da consciência objetiva e da sua autoconsciência” abordada de maneira “metodicamente solipsista”, mas sim na “unidade intersubjetiva da interpretação” como entendimento do sentido e consenso quanto à verdade⁶⁵⁴.

Portanto, a argumentação com sentido e sua conseqüente ineliminabilidade, exige que a unidade da interpretação deva ser alcançada no interior da comunidade ilimitada de comunicação. Em síntese, Apel afirma que seu trabalho consiste numa *transformação senso-crítica da filosofia transcendental*, sendo que, agora, o a priori é o *factum* argumentativo⁶⁵⁵.

A fim de esclarecer sua proposta de trabalho, Apel propõe confrontar a abordagem do racionalismo crítico, conforme articulada por Karl Popper, com a sua, tendo em vista que, segundo ele, há, entre ambas, semelhança, como também uma diferença profunda. No que diz respeito a semelhança: “Popper, no assim chamado ‘*criticist frame*’ de uma discussão racional, erigiu um ideal que guarda grande semelhança com o a priori da comunidade de comunicação [...] e em especial porque contém de forma clara implicações éticas e políticas”⁶⁵⁶; A diferença consiste no fato de que, Popper, ao renunciar a uma fundamentação última, tem como conseqüência que:

Sob o ponto de vista da fundamentação possível da validação não se pode admitir qualquer vantagem para o princípio do *criticist frame* em comparação, por exemplo, ao princípio do “irracionalismo”. Para Popper, em lugar de uma fundamentação

⁶⁵² Cf. OLIVERIA, Manfredo Araújo de. *Sobre a Fundamentação*. Op. cit., p. 68-69.

⁶⁵³ Cf. Idem.

⁶⁵⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 465.

⁶⁵⁵ Cf. Idem.

⁶⁵⁶ Idem.

última, é preciso nesse ponto que um ‘ato de fê’, uma ‘decisão moral e irracional’, venha dar a solução diante desse impasse entre esses dois princípios⁶⁵⁷.

Apel acredita ser preciso concordar com Popper e o ceticismo quanto ao fato de que a decisão voluntária em favor do *criticist frame* ou da fundamentação racional não pode ser “determinada”⁶⁵⁸. Entretanto, isto não significa que tal decisão não possa ser fundamentada racionalmente, a não ser que, por fundamentação filosófica, entenda-se o procedimento dedutivo, peculiar ao método da atividade científica e, deste modo, esqueça-se da reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e validade⁶⁵⁹.

É tese popperiana que: “a decisão pelo ingresso na discussão (racional) – ou seja, a decisão pelo filosofar, poderia representar uma decisão moral e irracional”⁶⁶⁰. Entretanto, é entendimento dele que “os participantes de uma discussão filosófica acerca de fundamentos (...) reconhecem já de saída, e ao menos *implicitamente*, as regras do jogo válidas para o *criticist frame*”⁶⁶¹. Este reconhecimento e decisão voluntária são considerados, segundo os participantes do jogo, “a única decisão possível que se mostra *semântico-pragmaticamente consistente* no sentido do jogo de linguagem”⁶⁶² eleito. Para Apel, portanto, a partir deste entendimento, encontra-se o caminho para refutar a supracitada tese popperiana.

Segundo Apel, quase todos os clássicos da filosofia, desde Descartes ou desde Agostinho, partiram do pressuposto do “solipsismo metódico”, cujo teor afirma ser possível decidir e pensar, sensatamente, anterior ao reconhecimento das regras da argumentação numa comunidade crítica de comunicação, pelo menos de forma implícita⁶⁶³. Ao ver de Apel, a tese de Popper, acima referida, parte, também, do pressuposto do citado solipsismo. Sua opinião difere desta compreensão popperiana e solipsista, pois para ele, “... no sentido de uma radicalização transcendental filosófica do Wittgenstein tardio, deve-se apontar, [...] para o fato de que também cada um que *age com sentido* [...] já pressupõe implicitamente as condições lógicas e morais da comunicação crítica”⁶⁶⁴. Portanto, a comunidade de comunicação é condição de possibilidade de todo pensar e decidir com sentido.

É justamente aqui, conforme Apel, que se faz necessário retornar ao início da exposição, ou seja, ao momento em que ele disserta sobre a primeira objeção imposta à sua reflexão, precisamente quando se afirma que sua abordagem pode alcançar, apenas, uma

⁶⁵⁷ Ibid., p. 466.

⁶⁵⁸ Cf. Idem.

⁶⁵⁹ Cf. Idem.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 467.

⁶⁶¹ Idem. (Grifos do autor).

⁶⁶² Idem. (Grifos do autor).

⁶⁶³ Cf. Ibid., p. 468.

⁶⁶⁴ Idem.

fundamentação de imperativos hipotéticos⁶⁶⁵. Ora, para Apel, tal ressalva teria sentido somente em uma circunstância: apenas se a validação de normas morais básicas dependesse unicamente de uma vontade arbitrária e individual de argumentar⁶⁶⁶. Entretanto, Apel assevera que a citada objeção não faz sentido porque “a vontade racional pode e deve ser pressuposta em toda discussão filosófica de fundamentos”⁶⁶⁷. Ela não é condicionada a uma vontade arbitrária, mas, pelo contrário, deve estar presente em toda discussão, se assim não for, a própria discussão, afirma Apel, necessitaria de sentido⁶⁶⁸.

Neste contexto, Apel faz a seguinte consideração: a argumentação racional é um atributo do filósofo; a ele não cabe a opção por não argumentar. E, neste sentido, conclui que a norma moral implícita na vontade de argumentar é incondicionada ou categórica, pois tal vontade é condição de possibilidade de toda discussão, até mesmo das discussões empíricas aceitas hipoteticamente⁶⁶⁹.

A esta altura da exposição, Apel apresenta um debate que será fundamental para a compreensão da validação da norma moral. Este debate diz respeito ao *livre reconhecimento* por parte dos sujeitos, no que concerne à aceitação das normas morais básicas. Em síntese, a tese apeliiana assevera que: aqueles que participam de uma discussão, ao menos de forma implícita, diz Apel, já aceitaram as normas morais fundamentais inerentes a uma comunidade crítica de comunicação⁶⁷⁰. Em conformidade com este entendimento, poderá emergir o seguinte questionamento: o livre reconhecimento, por si só, é suficiente para fundamentar normas morais? Apel responde a essa questão e, também, aponta para uma possível objeção à sua tese, afirmando que: “o livre reconhecimento por parte dos sujeitos humanos é apenas uma condição *necessária*, mas não condição *suficiente* da validação moral de normas”⁶⁷¹. Necessárias e não suficientes porque, segundo Apel, poder-se-á justificar normas imorais sob o pretexto da livre aceitação, tais como, a obrigatoriedade de oferecer sacrifícios aos deuses, a possível submissão das considerações sociais à livre concorrência do mercado e, por fim, a seleção biológica que opta pelos mais fortes⁶⁷².

O livre reconhecimento, apesar de não ser critério último de validação moral das normas, representa um aspecto de grande relevância no processo de fundamentação normativo-moral. Conforme Apel, afirmar que a aceitação livre é condição suficiente de

⁶⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 469.

⁶⁶⁶ Cf. *Idem.*

⁶⁶⁷ *Idem.*

⁶⁶⁸ Cf. *Idem.*

⁶⁶⁹ Cf. *Idem.*

⁶⁷⁰ Cf. *Idem.*

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 470.

⁶⁷² Cf. *Idem.*

validez é, ao mesmo tempo, admitir o sofisma de um “liberalismo ético”⁶⁷³. Entretanto, esta mesma consequência não se dá quando está em jogo outro tipo de aceitação, isto é, aquela que leva o participante cair em autocontradição performativa quando ele a nega. Nas palavras de Apel, lê-se:

A crítica de sentido transcendental pode demonstrar em primeiro lugar que a aceitação das regras do jogo de uma comunidade crítica de comunicação não é um *factum* empírico, senão que ele pertence às condições de possibilidade e de validação da constatação empírico-científica de fatos. Além disso, [...] o reconhecimento de uma norma moral básica inclui-se entre as condições de possibilidade de toda argumentação e também, à medida que se pode considerar refutado o solipsismo metódico, entre as condições de possibilidade de todo auto-entendimento válido⁶⁷⁴.

Para Apel, pode-se afirmar, em síntese, que a questão da aceitação da norma moral fundamental não é, simplesmente, um imperativo hipotético, é, sim, um dever, é um *factum* kantiano. Ora, isto significa dizer que: do ponto de vista do dever, a aceitação da norma moral, quando sensatamente estabelecida dentro de uma discussão filosófica sobre fundamentos, ao ver de Apel, assume um caráter de dever; ele assevera que isto que se pressupõe acerca da citada aceitação enquanto dever, não corresponde a um imperativo hipotético, visto que não se pode negá-lo e continuar a discussão de forma sensata; por tudo isso, conclui-se, conforme Apel, que *a norma moral básica da comunidade comunicacional*, não é estabelecida sob os parâmetros de Hume, enquanto *factum* empírico. Sua formulação é compreendida a partir do entendimento do “*factum* da razão”, conforme pensou Kant, porém, claro, com as devidas diferenças que Apel lhe atribui⁶⁷⁵.

Em que consiste a diferença, neste contexto, entre Kant e Apel? A fundamentação do “imperativo categórico”, empreendida por Kant, constitui num esforço reconstrutivo-crítico através do “*factum* da razão”. Entretanto, ao ver de Apel, indubitavelmente, não se questiona que, “o discurso de Kant sobre o ‘*factum* da razão’, como fundamento historicamente existente de um ‘imperativo categórico’ esteja suscetível à crítica, no sentido de Hume, ou às acusações da ‘*naturalistic fallacy*’”⁶⁷⁶.

Segundo Apel, neste contexto da fundamentação de um “imperativo categórico”, Kant avança e retroage. Avança no sentido de que, na *Fundamentação da metafísica dos Costumes*, acredita ter alcançado êxito na busca de uma fundamentação válida do “princípio categórico”,

⁶⁷³ Cf. Idem.

⁶⁷⁴ Ibid., p. 470-471.

⁶⁷⁵ Cf. Idem.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 471.

analogamente à “dedução transcendental’ dos ‘princípios’ teóricos na *Crítica da razão pura* e, neste sentido, ter demonstrado a ‘realidade objetiva’ do princípio ético fundamental enquanto um juízo prático sintético a priori”⁶⁷⁷; retroage quando, na *Crítica da razão prática*, abandona a aspiração de um imperativo categórico como princípio fundamental da ética, cuja fundamentação estava alicerçada numa “dedução transcendental”, de forma tal que este imperativo fica reduzido a um factum, conseqüentemente impossibilitado de ser fundamentado e, ademais, vulnerável à crítica humesiana ou às acusações da *naturalistic fallacy*⁶⁷⁸.

Assim sendo, Apel conclui que, atualmente, frente às considerações críticas, a questão da justificação da validação não encontra pleno êxito a partir dessa perspectiva kantiana. Ele argumenta que Kant, quando “transforma a pergunta sobre a validação moral do ‘imperativo categórico’ como princípio básico da ética em uma pergunta sobre a ‘facticidade’ da respectiva ‘intimação da consciência’”⁶⁷⁹, ele incide numa redução metafísica, pois a resposta a esta pergunta é dada por intermédio da metafísica platônico-cristã, ou ainda, conforme Apel, através da mediação da “vontade pura’ do ‘eu inteligível’, que impõe a lei a si mesma”⁶⁸⁰. O que significa dizer que, apesar dele fazer todo um esforço para combater o dogmatismo, esforço este realizado na crítica do conhecimento⁶⁸¹, ele acaba incidindo numa postura dogmática, logo tornando sua fundamentação inviável à problemática da validade e sua justificação.

Entretanto, para Apel, mesmo em sua figuração metafísica, a doutrina kantiana, possui um grau de legitimidade que supera seja o reducionismo empirista da “naturalistic fallacy”, sejam as fundamentações decisionistas da validação normativa⁶⁸², o que torna a perspectiva de Kant um pressuposto ineliminável no que diz respeito ao processo de fundamentação e legitimação do conhecimento, conseqüentemente, também, das normas de ação.

Para tanto, faz-se necessária uma reconstrução do discurso kantiano sobre o “factum da razão” e, assim sendo, após esta reconstrução, emergirá o “perfeito apriórico”, ou seja, um a priori que, caso seja negado, comete-se uma autocontradição performativo-proposicional. Neste sentido, o perfeito apriórico, consiste em algo que não pode ser negado, tendo em vista que, até de sua negação, ele é condição de possibilidade⁶⁸³.

⁶⁷⁷ Idem.

⁶⁷⁸ Cf. Ibid., p. 472.

⁶⁷⁹ Ibid., p. 471-472.

⁶⁸⁰ Ibid., p. 472.

⁶⁸¹ Cf. COSTA, Reginaldo da. Op. cit., p. 211.

⁶⁸² Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 473.

⁶⁸³ Cf. COSTA, Reginaldo da. Op. cit., p. 212.

Segundo Apel, é possível uma reconstrução do *factum* kantiano porque tal discurso pode ser interpretado como “resultado do autoconhecimento [...] transcendental”⁶⁸⁴. Por isso, ele irá reconstruir o “*factum* da razão” no sentido de um a priori argumentativo, e este pode ser considerado como um perfeito a priori. E, conseqüentemente, tal *factum*, a partir desta reconstrução, poderá evitar, por exemplo, duas coisas: “a remissão dogmática a um mero *factum* metafísico já existente”⁶⁸⁵; como também, o apelo ao “arbítrio de um posicionamento infundado e decisionista”⁶⁸⁶. De modo que, efetivada a citada reconstrução, percebe-se que o discurso Kantiano sobre o “*factum* da razão” é detentor de um significado fundamental para o propósito apeliano de justificação e validação das normas de ação.

Para Apel, portanto, a justificação da norma moral básica ou do princípio moral fundamental, não dogmaticamente, é uma empreitada viável, desde que, primeiramente, o solipsismo metódico seja superado; como também, mediante a reflexão transcendental da linguagem e excluindo, da filosofia e da ética, qualquer decisão que tenha conotação obrigatória e irracional⁶⁸⁷. De maneira que, afirma Apel:

Quem anseia pela *reconstrução isenta de arbítrio* da razão (tanto prática quanto teórica) – e não pela construção *dependente de decisões* dos fragmentos paradigmáticos da razão axiomática -, ora quem anseia por isso tem toda razão, [...] para dar início à tomada de consciência transcendental quanto ao ‘*factum da razão*’, que pode ‘desde o início’ estar pressuposto na pertinência à comunidade linguística, no sentido de um “perfeito apriorístico”⁶⁸⁸.

À esta altura da exposição, Apel levanta um questionamento que marca a problemática fundamental deste trabalho dissertativo, ou seja, a demonstração de um princípio moral fundamental, tendo em vista a articulação de uma ética normativa capaz de responder aos desafios exigidos a uma ética solidária e de responsabilidade moral na era da ciência. Neste contexto, portanto, ele se pergunta se “através da reflexão transcendental sobre as normas morais da comunidade de comunicação, pressupostas no a priori da argumentação”⁶⁸⁹ é possível articular a citada e exigida ética.

Em conformidade com as exigências de uma ética solidária e de responsabilidade moral, num contexto marcado pela predominância da ciência, Apel ajuíza que a reconstrução das normas morais, pressupostas por esta mesma ciência, não basta para a tarefa de

⁶⁸⁴ Idem.

⁶⁸⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 474.

⁶⁸⁶ Idem.

⁶⁸⁷ Cf. Ibid., p. 476-476.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 477-478.

⁶⁸⁹ Ibid., p. 478-479.

fundamentar uma ética universal, racional, pós-metafísica e solidária, dentro deste contexto cientificista⁶⁹⁰.

Peirce, segundo Apel, com o “self-surrender”, ou seja, o auto-sacrifício do cientista natural, apontou, acertadamente, para algo fundamental e que consiste num modelo de compromisso moral: o cientista, conforme o entendimento de Peirce, indispensavelmente, deve identificar-se com uma comunidade ilimitada de experimentação, porém, faz-se necessária a consciência de que a verdade, enquanto fim último de seus experimentos, constitui-se num objetivo irrealizável, definitivamente, durante sua existência⁶⁹¹.

Segundo Apel, na proposta de Peirce há um limite. E é esta limitação que impossibilita a postura peirciana de fundamentar uma ética universal, como se exige e necessita-se hoje. O limite consiste no fato de que são objetos de discussão na comunidade dos investigadores unicamente aqueles pertencentes à verdade científica, o que tem como consequência que os demais conteúdos da vida cotidiana são postos à margem dos interesses desta comunidade. Por conseguinte, o a priori da comunidade de comunicação, segundo Apel, extrapola os limites da comunidade dos cientistas, visto que tal a priori não se restringe a uma comunidade em especial, mas diz respeito à humanidade como um todo, inclusive os *anseios* implícitos que, reciprocamente, os seres humanos têm e que se manifestam sejam nas ações sejam nas diversas instituições⁶⁹².

Em síntese, o princípio moral fundamental, em Apel, é assim formulado:

Quem argumenta reconhece implicitamente todas as reivindicações possíveis de todos os membros da comunidade de comunicação que se podem justificar por meio de argumentos racionais (pois do contrário o anseio da argumentação iria restringir tematicamente a si mesmo), e ainda se compromete, ao mesmo tempo, a utilizar-se de argumentos para justificar todos os próprios anseios que dirige aos outros. Além disso, [...], os membros da comunidade comunicacional (e isto quer dizer implicitamente: todos os seres pensantes) também estão obrigados a levar em consideração todas as virtuais reivindicações de todos os membros da comunidade⁶⁹³.

Segundo Apel, as carências humanas são eticamente relevantes enquanto exigências que podem ser comunicadas por intermédio interpessoal e, na proporção que sejam justificadas com argumentos, devem ser reconhecidas. Desta forma, para ele, ou seja, a partir da prontidão de justificar as necessidades pessoais enquanto exigências interpessoais, há uma

⁶⁹⁰ Cf. Ibid., p. 479.

⁶⁹¹ Cf. Idem.

⁶⁹² Cf. Ibid., p. 480.

⁶⁹³ Idem.

analogia com o self-surrender peirciano, no sentido de que “a ‘subjatividade’ da imposição egoísta de interesses precisa ser sacrificada, em prol de uma ‘transsubjatividade’ da representação argumentativa de interesses”⁶⁹⁴. Porém, isso não significa dizer que neste entendimento está contida a exigência de sacrificar, levemente, todos os interesses finitos e individuais do ser humano. O que está em jogo, aqui, é o que Apel, assim afirma:

O sentido da argumentação moral poderia ser expresso diretamente no princípio - nada novo - de que todas as carências dos seres humanos – enquanto anseios virtuais – devem se transformar em uma aspiração da comunidade de comunicação, de modo que sejam conciliáveis com as carências de todos os demais, pela via da argumentação⁶⁹⁵.

À luz da perspectiva da filosofia da linguagem, articulada mais recentemente, Apel, conforme Manfredo Oliveira, repensa a fundamentação transcendental kantiana. E neste sentido, este afirma que o cerne da argumentação pragmático-transcendental consiste em que “toda argumentação, em qualquer contexto, radica em pressupostos pragmáticos, de cujo conteúdo proposicional, pode-se deduzir o princípio básico de universalização”⁶⁹⁶. Tal princípio é decorrência dos pressupostos necessários de toda e qualquer forma de argumentação, seja no âmbito da teoria, seja no âmbito da prática. Estes pressupostos são inevitáveis, haja vista que todo aquele que os nega, obrigatoriamente os usa em seu ato de argumentar. Enfim, enquanto para Kant o imperativo categórico era “fato de razão”, a ética do discurso, ao contrário, toma como justificativa para o princípio de universalização o procedimento pragmático-transcendental que, para Apel, consiste no modelo próprio de fundamentação filosófica último, pois ela, a filosofia, é reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e validade de toda argumentação⁶⁹⁷.

Assim como em Kant o princípio supremo é o da autonomia da vontade, em Apel tal supremacia consiste no princípio moral fundamental, conforme a formulação supracitada. Na sociedade atual, em que todos os problemas se globalizaram, vê-se crescer, nos diversos contextos sociais e instituições, uma diversidade de conflitos nas relações intersubjetivas. Entretanto, na resolução destes conflitos, o princípio norteador não pode ser mais as pressuposições metafísicas ou dogmáticas, muito menos, ainda, a força física. De acordo com essa compreensão, o diálogo e a argumentação são os únicos imperativos morais capazes de fundar normas e resolver os conflitos que surgem nas relações interpessoais. Portanto,

⁶⁹⁴ Idem.

⁶⁹⁵ Ibid., p. 480-481.

⁶⁹⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 3ª. ed., 2002, p. 25-26.

⁶⁹⁷ Cf. Ibid., p. 26.

acontece, em Apel, uma transformação discursiva do entendimento kantiano, ou seja, a fundamentação das ações humanas é articulada, agora, não mais à luz do princípio da autonomia da vontade, mas sim através do diálogo⁶⁹⁸.

Por conseguinte, o princípio moral fundamental pressupõe uma *igualdade de direito na argumentação* pois o direito que assiste a determinado participante a argumentar é análogo ao dever que o impele a reconhecer todas as reivindicações possíveis de todos os membros da comunidade de comunicação, mesmo que sejam as virtuais. Em outras palavras, os sujeitos argumentantes estão obrigados, reciprocamente, a aceitar as reivindicações de todos os envolvidos, haja vista a igualdade de direitos que lhes é atribuída enquanto participantes do debate. Desta maneira, estabelece-se, entre os envolvidos uma relação simétrica que os impulsiona a ver, nas postulações apresentadas pelos demais, a mesma possibilidade de verdade e sentido, desde que tais postulações sejam alicerçadas não em forças arbitrárias ou coercivas, mas em argumentos racionais.

Além da igualdade de direitos na argumentação, o princípio moral fundamental pressupõe algumas atitudes aos participantes do diálogo, como exigências imprescindíveis à lógica da argumentação, por exemplo, não se recusar a argumentar e nem recusar os argumentos dos demais parceiros; assumir, também, um compromisso de ser verdadeiro em suas justificativas e explicações; assim como, é-lhes necessária a compreensão de que os demais participantes não podem ser usados como meio para nada, visto que o ser humano é sempre fim em si mesmo; e uma última exigência diz respeito às consequências das normas fundamentadas e a obrigação de levá-las em consideração⁶⁹⁹.

Para Apel, existe uma analogia entre o princípio da “transsubjetividade” por ele pressuposto na formulação da norma moral fundamental e o *self-surrender* de Peirce. Neste último, o cientista precisa, em vista da constatação da verdade, objetivo que ele reconhece ser irrealizável ainda em vida⁷⁰⁰, sacrificar sua vontade individual. Em Apel, tendo em vista um consenso a respeito das exigências de todos os envolvidos, os interesses individuais devem ser superados em prol de argumentos intersubjetivos. Entretanto, apesar desta perspectiva universal e coletiva, Apel adverte que desta analogia entre transsubjetividade e *self-surrender* não se deve, sem necessidade, sacrificar os interesses particulares⁷⁰¹. A comunidade de comunicação, neste contexto, assume uma responsabilidade imprescindível, pois ela é a

⁶⁹⁸ Cf. HERRERO, F. Javier: *Ética do discurso*, in: OLIVEIRA, M. A. de, *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 173.

⁶⁹⁹ Cf. CENCI, Angelo. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit., p. 56-57.

⁷⁰⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 479.

⁷⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 480.

instância na qual as necessidades humanas, individualmente, devem encontrar um ponto de equilíbrio, via argumentação, com as carências dos outros seres humanos, mesmo que sejam anseios virtuais⁷⁰².

Por conseguinte, Apel crê ter proposto o princípio moral fundamental de uma ética da comunicação, princípio este que é irrefutável, pois qualquer tentativa de contestá-lo conduz o proponente a envolver-se numa contradição performativa. O argumento pragmático transcendental, apelianamente formulado, parte do pressuposto de que as regras simétricas, apesar de factuais, são pressuposições inelimináveis na argumentação.

O cético tem que, obrigatoriamente, argumentar para expor sua tese e esta sua ação argumentativa o conduz a aceitar o princípio moral fundamental, conseqüentemente ele não pode se esquivar dos pressupostos inegáveis a quem pretende argumentar com sensatez, pois àquele que levanta a pretensão de argumentar com sentido está implícita a obrigatoriedade de aceitar o princípio moral fundamental. Portanto, o cético, por exemplo, quando afirma não ser possível qualquer espécie de fundamentação, necessariamente, ele se enrosca numa contradição semântico-performativa, pois nega aquilo que não se pode negar, pois é condição de possibilidade do que ele mesmo acaba de afirmar.

O cético ético quando afirma a impossibilidade de fundar normas, necessariamente, ele precisa emergir num contexto de argumentação, isto é, para levar à frente seu ideal que consiste em negar qualquer possibilidade de fundamentação das normas de ação, deve fazê-lo se envolvendo num processo discursivo-argumentativo em que, obrigatoriamente, tem que reconhecer as regras de simetria. Ser-lhe-ia, conforme Apel, inconsistente afirmar como verdadeiro seu firme propósito de que está desobrigado a aceitar que todos os participantes são, em princípio, iguais⁷⁰³. Isto significa dizer que: “Para fazer tal afirmação, o cético tem de levantar uma pretensão de validez, a de não estar obrigado a reconhecer tal regra ou as regras de simetria. Porém, ao reivindicar seu enunciado como válido ele tem de comprometer-se a assumir qualquer objeção que lhe for direcionada”⁷⁰⁴. Conseqüentemente, ele não consegue fugir às implicações do princípio moral, visto que nesta sua atitude, é-lhe implícita a obrigatoriedade de reconhecer as regras simétricas, ou seja, falar e ouvir, concordar e ser discordado etc.

Portanto, partindo do pressuposto de que o princípio moral fundamental não pode ser excluído do discurso argumentativo, nem mesmo pela atitude cética, ele consiste num

⁷⁰² Cf. *Ibid.*, p. 480-481.

⁷⁰³ Cf. CENCI, Angelo. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit. p. 61.

⁷⁰⁴ *Idem.*

imperativo categórico e, conseqüentemente, num princípio do que deve ser, um princípio deôntico.

4.4 A ética do discurso: partes A e B

Conforme Apel, à filosofia prática, impõe-se a exigência da articulação de uma ética universal, pós-metafísica e de corresponsabilidade solidária. Neste sentido, a ética do discurso significa uma resposta a esta exigência primaz, tendo em vista que ela “considera, com grande seriedade, as necessidades e as aspirações da humanidade no momento presente e, sobretudo, com a urgência premente de fundamentar os alicerces normativos de uma civilização à altura da humanidade enquanto tal”⁷⁰⁵.

A ética do discurso, enquanto uma ética articulada deontologicamente, funda seu princípio abstraindo o aspecto da historicidade. Entretanto, a superação de Apel em relação à ética Kantiana, puramente deontológica, acontece a partir da sua compreensão e articulação de uma ética discursiva, cuja constituição pressupõe dois momentos ou níveis inelimináveis: O primeiro momento ou parte A, diz respeito à fundamentação do princípio moral fundamental. A demonstração deste princípio constitui o primeiro nível da ética do discurso, é o momento central, a tarefa primeira que se impõe ao filósofo prático e consiste num nível eminentemente formal e procedimental. Refere-se àquela busca por um princípio de justiça universalmente válido; o segundo momento desta ética, ou parte B, é uma consequência do primeiro, isto é, de posse do princípio moral fundamental, o filósofo demonstra a exigência de que ocorram esses discursos na sociedade para a qual ele fornece tal princípio; refere-se à história, pois enquanto ética da responsabilidade, pergunta-se pelas consequências das normas estabelecidas via consenso discursivo. Não compete à ética, segundo Apel, fundamentar normas de ação, tal fundamentação deve ser feita pelos diversos grupos de pessoas afetadas pelos problemas concretos da vida. Ao filósofo compete: contribuir, nos discursos práticos, com o fornecimento do princípio moral fundamental, pois, a partir deste, pode-se fazer a avaliação das normas vigentes na sociedade.

A parte A da ética do discurso diz respeito à exigência que se faz indispensável nos dias atuais, isto é, a fundamentação de um princípio moral básico que, em meio aos obstáculos inerentes à compreensão de saber vigente, seja capaz de fundar uma ética universal, pós-metafísica e solidária. Em outras palavras, trata-se da articulação racional do

⁷⁰⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Desafios Éticos da Globalização*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 201.

princípio do discurso que é, neste primeiro momento, formal e procedimental. Neste sentido, o princípio procedimental da ética do discurso substitui o princípio de universalização kantiano⁷⁰⁶, o que significa dizer que as regras básicas da moral ideal do discurso, enquanto deveres inelimináveis, ficam fundamentadas⁷⁰⁷. Tal princípio, “tem sua fundamentação racional por já ser sempre necessariamente reconhecido por todo aquele que argumenta com relação a qualquer parceiro possível em referência a uma comunidade ilimitada de discurso⁷⁰⁸”. Tendo em vista que a ética do discurso é constituída por uma arquitetura na qual, dialeticamente, a comunidade ideal e a real de comunicação se interconectam, a parte A é a explicitação do a priori da comunidade ideal de comunicação, sendo que, neste primeiro nível (A), a perspectiva da historicidade fica abstraída⁷⁰⁹.

Para Apel, a compreensão da norma moral básica não é o suficiente⁷¹⁰. Com essa primeira parte, ou seja, a fundamentação última reflexiva das normas fundamentais, tais como justiça, solidariedade e corresponsabilidade, apenas, concretizou-se aquele objetivo de articulação de uma ética para os tempos presentes. Porém, urge, agora, o cumprimento das tarefas que se põem a partir da citada norma. O que significa dizer que “a ética da comunidade de comunicação deve ser institucionalizada em uma situação concreta que apresenta dificuldades na medida em que esta situação é sempre determinada por um conflito de interesses”⁷¹¹. É justamente a partir desse entendimento que emerge a necessidade de uma segunda parte para integrar a ética do discurso. Para Apel, sem este segundo nível, à ética do discurso, a fundamentação última pragmático-transcendental, seria uma meta improvável, pois, fartar-lhe-ia a referência à história⁷¹². E, neste sentido, em nada se diferenciaria da ética kantiana, ou seja, uma ética puramente deontológica, pois alheia à história.

Subtendido fica, portanto, que a primeira parte desta ética é, concomitantemente, indispensável e insuficiente. Indispensável enquanto exigência imposta a todo saber que levanta a pretensão de validade universal e, ao mesmo tempo insuficiente porque a historicidade, o mundo vital têm que ser levados em consideração quando está em jogo uma ética da responsabilidade, conseqüentemente, faz-se imprescindível algo ou um princípio que

⁷⁰⁶ Cf. CENCI, Angelo. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit. p. 125.

⁷⁰⁷ Cf. SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 130.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 189.

⁷⁰⁹ Cf. CENCI, Angelo. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. cit. p. 129.

⁷¹⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 481.

⁷¹¹ COSTA, Reginaldo da. Op. cit., p. 216.

⁷¹² Cf. SILVA, Antonio Wardison C. Op. Cit., p. 133.

complemente a parte A, assim sendo, tal imprescindibilidade será respondida com a parte B. Segundo Manfredo Oliveira,

Para entender esta estratégia argumentativa, é necessário ter presente que o princípio moral primordial, embora seja pressuposição necessária de toda argumentação, não passa de uma simples regra de argumentação, pois ele prescreve que devem ocorrer discursos práticos para a solução argumentativa de todos os problemas morais do mundo vivido⁷¹³.

A ética do discurso compreende que a fundamentação das normas, no que diz respeito ao nível da responsabilidade, ou seja, no âmbito das consequências das normas legitimadas, faz-se indispensável a abertura para as correções, visto que, neste âmbito, a fundamentação entende-se como falível. A infalibilidade é concernente ao princípio do discurso, entretanto, tal princípio, é simplesmente procedimental, o que significa dizer que, enquanto princípio procedimental, ele se configura como uma idealização para a fundação dos discursos práticos⁷¹⁴.

A história é marcada por relações fáticas que emergem nas mais diversas situações da vida e a ética do discurso, enquanto uma ética da responsabilidade referida a esta mesma história, não poderia excluir a perspectiva da historicidade em sua articulação. Neste sentido, sob a pressuposição do princípio da universalização presente na parte A, agora, neste segundo nível, ela examina, avalia, questiona e se posiciona em relação às decisões tomadas. Em outras palavras, a parte B é o momento em que os afetados, nas suas realidades concretas, à luz do princípio moral, fundamentam suas normas, tendo em vista, sobretudo, “garantir a máxima adequação à situação e a máxima utilização do princípio de universalização referido ao discurso”⁷¹⁵. A parte B, portanto, no quadro da arquitetura da ética do discurso, consiste no nível em que se explicita o a priori da faticidade, tendo em vista a responsabilidade concernente à história que na parte A havia sido abstraído⁷¹⁶.

Conforme Apel, a parte B da ética do discurso aponta para a compreensão de que o a priori no qual ela se assenta é um a priori dialético. Assim ele escreve:

“O âmago de nosso *a priori* parece-me situar-se muito mais no fato de que ele designar *o princípio de uma dialética* (para alguém) do *idealismo e do materialismo*: pois quem argumenta pressupõe duas coisas desde o início: primeiro, *uma*

⁷¹³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Moral, Direito e Democracia: O debate Apel versus Habermas no Contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: Direito, discurso e democracia*, São Paulo: Landy, 2004, p. 165.

⁷¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 131.

⁷¹⁵ CENCI, Angelo. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Op. Cit., p. 133.

⁷¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 129.

comunidade comunicacional real, da qual ele mesmo se tornou membro por meio de um processo de socialização; e, segundo, uma *comunidade comunicacional ideal*, que em princípio deveria estar em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de julgar definitivamente sua veracidade”⁷¹⁷.

Para Apel, então, quem argumenta já pressupõe uma comunidade ideal e uma real, e nisto consiste, inusitadamente, o que há de dialético nesta imbricação. A historicidade está subordinada ao universal, não contingente, a priori comunicativo.

Vê-se que, segundo o entendimento de Apel, entre as partes A e B da ética do discurso existe um unicidade. O que significa dizer que em circunstância nenhuma pode haver uma ruptura entre estes dois momentos, ou seja, entre o nível A e o B da ética do discurso, na sua fundamentação pragmático transcendental, há uma vinculação indissolúvel, pois conforme ele, “um filósofo que tenha vislumbrado o ‘solipsismo metódico’ como uma ilusão, e concebido o pensar solitário como um *modus* deficiente da comunicação, não pode aceitar a separação dos dois pressupostos”⁷¹⁸. Apel entende que até mesmo o pensar solitário não é exercido eximindo a comunidade real⁷¹⁹. Idealidade e realidade se interconectam no sentido de que entre elas há uma dialogicidade imprescindível, possibilitadora da fundamentação última pragmático-transcendental da ética.

Ao ver de Apel, à toda argumentação filosófica subjaz uma exigência e desta emergem “dois princípios regulativos fundamentadores da estratégia moral da ação de todo ser humano a longo prazo”⁷²⁰, quais sejam: o primeiro princípio diz respeito a garantia da sobrevivência da sua espécie humana; o segundo princípio, é concernente à realização da comunidade ideal de comunicação na real⁷²¹.

Segundo Apel, o primeiro objetivo, que versa sobre a incumbência de garantir a sobrevivência humana, enquanto comunidade real de comunicação, assegurada em cada ação e omissão, é condição de possibilidade do segundo. Este, por sua vez, é a instância de sentido daquele, sentido que, em cada argumento, é antecipado⁷²².

A problemática que se impõe hoje, conforme Apel, consiste no fato de que as ações humanas, advindas da ciência e da tecnologia científica, são portadoras de macroconsequências capazes de pôr fim a existência não somente do ser humano e sua espécie, como também da biosfera como um todo. Assim sendo, à luz do entendimento

⁷¹⁷ APEL, Karl-Otto Op. cit., p. 485.

⁷¹⁸ Ibid., p. 486.

O solipsismo metódico é uma ilusão porque consiste numa abstração metódica.

⁷¹⁹ Cf. Idem.

⁷²⁰ Ibid., p. 487.

⁷²¹ Cf. Idem.

⁷²² Cf. Idem.

apeliano, o primeiro princípio regulativo deve apresentar uma resposta a este citado problema⁷²³. Ora, para Apel, neste sentido, são admissíveis ações estratégicas, desde que tais ações visem à sobrevivência da comunidade real de comunicação, conseqüentemente, também da ideal a ser realizada. Sobre isto ele escreve:

De acordo com nossos pressupostos, toda a estratégia de sobrevivência adquire seu sentido somente por meio da estratégia (exigida pela argumentação) da realização da comunidade ideal de comunicação, na qual se pode obter a verdade. Em outras palavras, a estratégia de sobrevivência adquire seu sentido através de uma estratégia de emancipação a longo prazo⁷²⁴.

Trata-se de fazer emergir um contexto no qual as condições reais sejam um espaço em que a norma moral fundamental possa se concretizar; trata-se, em síntese, sobretudo, de eliminar as diferenças existentes entre realidade e idealidade e, a longo prazo, efetivar a comunidade ideal.

Enfim, conforme Apel, o pensar e agir sensatos são condição de possibilidade da realização da comunidade ideal e ilimitada de comunicação, comunidade esta que, juntamente com a real, viabiliza a fundamentação de uma orientação ético-normativa. Neste sentido, tal fundamentação, caracteriza-se por ser não arbitrária, não dogmática e, como afirma Apel, serve a uma reconstrução empírico e normativa da situação histórica⁷²⁵, tudo isto visando à supracitada emancipação humana que, a longo prazo, deverá efetivar-se. Neste contexto, Apel assevera que “a estratégia emancipadora eticamente fundamentada precisa primeiro criar seu próprio instrumental, para então provocar a autocompreensão reflexiva dos seres humanos com vistas à ruptura emancipadora de suas armadilhas”⁷²⁶.

As condições reais do mundo atual são marcadas pela técnica e ciência modernas, como também pela globalização que, não obstante seus benefícios, fato que não se pode negar, é, também, possuidora de malefícios, como, por exemplo, do ponto de vista econômico, o fato de ser uma economia eminentemente excludente; ademais, diga-se, ainda, que os efeitos da citada ciência e técnica trazem conseqüências à biosfera, cujos riscos ameaçam a vida em todas as suas manifestações.

Neste contexto, a ética do discurso compreende que a sobrevivência da humanidade, enquanto comunidade real, consiste numa exigência primaz e por isso mesmo encara com bastante seriedade e responsabilidade esta exigência. Anexada a tal exigência está uma outra, ou seja, a fundamentação de uma ética normativa que alcançará êxito à luz da emergência de

⁷²³ Cf. Idem.

⁷²⁴ Ibid., p. 488.

⁷²⁵ Cf. Ibid., p. 490.

⁷²⁶ Idem.

uma autocompreensão reflexiva, transcendental e intersubjetiva. Assim, sem desconsiderar a racionalidade técnico-científica, muito pelo contrário, a ética do discurso emerge como uma postura capaz de fazer frente ao ambiente cético e relativista que marca o contexto atual, pois tem o mérito de estabelecer a natureza da reflexão ética; compreender que sentenças descritivas não determinam sentenças normativas; afirmar que filosofia é reflexão transcendental e entender que princípios éticos são categóricos⁷²⁷.

Em síntese, num contexto em que a ciência e a tecnologia se fazem presentes de forma predominante, a ética do discurso se firma como uma postura racional capaz de oferecer um princípio moral fundamental universalmente válido e, por isso mesmo, articular e responder à exigência que se faz determinante em nossos dias.

⁷²⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Desafios Éticos da Globalização*. Op. cit. p. 202.

CONCLUSÃO

Através de uma pesquisa bibliográfica, tendo como fonte principal a obra *Transformação da Filosofia*, o objetivo que perseguiu esta dissertação foi identificar em que consiste o princípio moral fundamental na filosofia de Karl-Otto Apel. Para tanto, seguiu-se este percurso:

No primeiro capítulo, foi exposta a situação da humanidade e a exigência ética dela advinda. Tomou-se como ponto de partida o pressuposto apeliano de que a situação na qual vivemos hoje manifesta um problema ético para a humanidade. Neste sentido, apresentou-se a confluência de três elementos: técnica moderna, crise ecológica e globalização, o que conduziu ao entendimento de que, faz-se imprescindível a articulação de uma ética de caráter universal, racional e solidária. Na sequência, mostrou-se a paradoxalidade dessa situação problema: a urgente e necessária fundamentação racional de uma ética universal por um lado e, por outro, a aparente impossibilidade de tal fundamentação, uma vez que a questão da fundamentação de um princípio de moralidade na era da ciência consiste num problema. Ademais, discorreu-se sobre o diálogo de Apel com as correntes filosóficas contemporâneas que consideram impossível fundamentar uma ética de caráter universal: a filosofia analítica e seu contexto histórico-filosófico, a linguagem, para Apel, enquanto tema e mediação da reflexão transcendental, o neo-positivismo e o solipsismo metódico como pressuposto transcendental da ideia de ciência unificada, o racionalismo crítico e decisionismo de Hans Albert. Este capítulo, em síntese, expôs a situação da humanidade enquanto um problema ético e a questão da fundamentação de um princípio de moralidade na era da ciência.

No segundo capítulo, dissertou-se sobre o itinerário apeliano de demonstração do princípio moral fundamental: partiu-se da filosofia transcendental kantiana, haja vista que para Apel a problemática transcendental no sentido em que Kant a entendeu, em contraposição às tendências vigentes na filosofia contemporâneas ainda hoje é indispensável para a articulação de uma teoria filosófica. Em outras palavras, Apel faz um re-pensamento da fundamentação de Kant, ou seja, do modelo transcendental. E isto ele faz a partir da ótica da reviravolta linguística. A pesquisa nos mostrou que as filosofias hermenêuticas de Heidegger e Gadamer, no tocante à consideração do problema do sentido, foram fundamentais na construção do empreendimento filosófico de Apel para a demonstração do seu princípio moral fundamental, enquanto princípio capaz de fundamentar uma ética solidária, universal, racional e pós-convencional. Viu-se que, nesta empreitada, Kant é necessário enquanto ponto de partida, porém, é imprescindível ir além dele, transformando-o. E daí, mostrou-se que Apel vê

em Heidegger um filósofo habilidoso para efetivar tal transformação, apesar de nem mesmo Gadamer, posteriormente, ser capaz de efetivar a citada transformação, não obstante seus méritos, por exemplo, na contraposição à redução cientificista da racionalidade científica. Neste contexto, viu-se que Apel absorve elementos fundamentais de Kant, Heidegger e Gadamer e segue em busca da fundamentação do princípio moral fundamental dando um passo seguinte com Charles Sanders Peirce. Mostrou-se que este último transformou semioticamente a lógica transcendental de Kant ao postular uma semiótica tridimensional. E que ao invés da insuficiente base bivalente sintático-semântica ele apresenta a dimensão pragmática da interpretação sígnica, que tem como consequência a substituição do *eu penso* de Kant pelo *nós argumentamos* numa comunidade de investigadores enquanto sujeito do conhecimento, o que para Apel foi fundamental, posto que, após criticar o cientificismo de Peirce em seu reducionismo, substituiu a comunidade ilimitada de investigadores pela comunidade ilimitada de comunicação; por fim, apresentou-se o conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, conforme o entendimento de Apel, como pressuposto fundamental no processo de transformação da filosofia transcendental clássica, visto que ele é um ponto determinante no seu itinerário filosófico, rumo à fundamentação do princípio moral. Em suma, no segundo capítulo, foi exposta a articulação das bases teóricas que vão permitir a fundamentação do princípio de moralidade.

No terceiro capítulo, apresentou-se a alternativa apeliana da fundamentação de tal princípio e neste contexto foi exposto sobre o estatuto filosófico da pragmática transcendental, momento em que se discorreu acerca dos aspectos específicos desta citada postura filosófica, ou seja, ela explicitou o caráter propriamente filosófico da reviravolta linguística ao fazer, claramente, a distinção entre a tarefa da linguística e das demais ciências da linguagem, como também reformulou a estrutura da reflexão filosófica a partir da reviravolta linguística; ademais, radicalizou o nível de reflexão filosófico transcendental, tornando-se, por isso mesmo, capaz de evidenciar o modelo específico de fundamentação da filosofia em sua contraposição à lógica formal, às ciências empíricas e à própria metafísica tradicional. O que conduziu a pesquisa a tratar do modelo de fundamentação filosófico última. Daí mostrou-se que a pragmática transcendental, no que diz respeito ao seu modo próprio de fundamentação, diferencia-se do modelo de fundamentação baseado na prova direta, modelo este que é articulado à luz de conclusões alicerçadas em premissas aceitas como válidas. Na pragmática transcendental, ao contrário, não se trata de uma prova direta, *apodeixis*, mas indireta, *élenchos*. Na prova direta, conforme acontece na metafísica tradicional, a fundamentação se dá através da derivação de algo a partir de algo; a prova indireta, por sua vez, dá-se por meio

da autocontradição performativa que acontece no instante em que, segundo Apel, se argumenta levantando a pretensão de demonstrar que a argumentação é impossível. Ora, ao fazer isso nada mais se faz do que provar o que se tentou rejeitar. Em síntese, viu-se que o modelo de fundamentação filosófica, em sua especificidade, é ser, obrigatoriamente, reflexão crítica sobre as condições de validade da argumentação. E dentro deste contexto, dissertou-se sobre a demonstração do princípio moral fundamental que, conforme Apel, consiste na aceitação, de forma recíproca, de todos os participantes da discussão como interlocutores cujos direitos são iguais na ilimitada comunidade de comunicação e que todas as possíveis pretensões, desde que possam ser justificadas através de argumentos racionais, devem ser reconhecidas e àquele que argumenta, é-lhe imposta, ao mesmo tempo, a obrigação de justificar todas as suas pretensões diante dos demais e tal justificação deve ser feita única e exclusivamente por intermédio de argumentos. Finalizou-se com a exposição das partes A e B da ética do discurso. Assim sendo, mostrou-se que a parte A da ética do discurso diz respeito à exigência que se faz indispensável nos dias atuais, isto é, a fundamentação de um princípio moral básico que, em meio aos obstáculos inerentes à compreensão de saber vigente, seja capaz de fundar uma ética universal, pós-metafísica e solidária. Refere-se à articulação racional do princípio do discurso que é, neste primeiro momento, formal e procedimental. A parte B, no quadro da arquitetura da ética do discurso, consiste no nível em que se explicita o a priori da faticidade, tendo em vista a responsabilidade concernente à história que, na parte A, havia sido abstraído. Mostrou-se que, para Apel, então, quem argumenta já pressupõe uma comunidade ideal e uma real, e nisto consiste, inusitadamente, o que há de dialético nesta imbricação. A historicidade está subordinada ao universal, não contingente, a priori comunicativo.

Este trabalho, portanto, não levantou grandes pretensões, restringiu-se, apenas, em ser fiel ao seu objetivo de discorrer sobre a demonstração do princípio moral fundamental na filosofia de Karl-Otto Apel. E neste sentido, não obstante as dificuldades encontradas na obtenção do citado objetivo, sobretudo a impossibilidade em decodificar os originais de Apel, procurou-se entender o pensamento deste que, com grandeza filosófica, articulou um princípio de moralidade para o contexto hodierno marcado pela ciência e técnica modernas.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- ALMEIDA, Custódio Luís da Silva de, *É possível superar a metafísica: R. Carnap e M. Heidegger*, in: *Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 83 (1998).
- ARISTOTELES. *Metafísica*: volume II; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; Trad. Marcelo Perine, 4ª Ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- APEL, K. O. *Estudios Éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: ediciones Coyocán, S. A., 2004.
- _____. *Estudios de Moral Moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: vozes, 1994.
- _____. “Fundamentação última não metafísica”? In: STEIN, E.; DE BONI, L. A. (org.). *Dialética e Liberdade*. Petrópolis/ Porto Alegre: Vozes/Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.
- “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva”. In: FERNÁNDES, Domingo Blanco. *Discurso y realidad y realidad*. Madri: Trotta, S.A., 1994.
- _____. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.
- CENCI, Angelo. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso. Tese (Doutorado em Filosofia)*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências humanas, Campinas, São Paulo, 2006.
- CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Discurso filosófico e a arquitetura da ética do discurso: Apel versus Habermas*. Fortaleza: EDUECE, 2011.
- COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.
- GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 11ª. Ed. Parte I, Petrópolis: Vozes, 2002.
- HERRERO, Francisco Javier. *A razão kantiana entre o logos Socrático e a pragmática transcendental*. *Síntese (Nova fase)*, nº 52, 1991.

_____. “*Ética do Discurso*”. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultura. Coleção Os pensadores.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo; Nova cultura, 1996. (Coleção os Pensadores).

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 4ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes.

MAGEE, Bryan. *As ideias de Popper*. São Paulo: Cultrix, 1974.

OLIVEIRA Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Sobre fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*. In: APEL K-O./ OLIVEIRA M. A. de/ MOREIRA L., *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004.

_____. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Desafios éticos da globalização*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *A concepção de ética e direito na filosofia de Kant*, in: Síntese v. 37, n. 119 (2010).

_____. *Filosofia Analítica*. Em mimeo.

_____. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 5ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

PEIRCE, Charles Sanders. *Como Tornar Nossas Ideias Claras*. Trad. António Fidalgo.

_____. *Ilustrações da lógica da ciência*. Trad. Renato Rodrigues kinouchi. Aparecida: Ideias e letras, 2008.

POPPER, Karl. *A Lógica da Investigação Científica*. Os pensadores.

SALGADO J. C., *A ideia da justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Ed. UGMG, 1986.

SILVA, Antonio Wardison C. *Karl-Otto Apel: itinerário formativo da ética do discurso*. São Paulo: Paulus, 2015.

SILVA, Josué Cândido da. *A Ética do Discurso entre a Validade e a factibilidade*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea*. Vol. I. Editora Edusp. São Paulo, 1977.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.