

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

**ADRIANO MESSIAS RODRIGUES**

**A TRANSFORMAÇÃO SEMIÓTICA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL  
CLÁSSICA**

**FORTALEZA**

**2011**

**ADRIANO MESSIAS RODRIGUES**

**A TRANSFORMAÇÃO SEMIÓTICA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL  
CLÁSSICA**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Transcendental.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira.

**FORTALEZA**

**2011**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- R611t Rodrigues, Adriano Messias.  
A transformação semiótica da filosofia transcendental clássica / Adriano Messias Rodrigues. –  
2011.  
121 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento  
de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2011.  
Área de Concentração: Filosofia transcendental.  
Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.
- 1.Apel,Karl-Otto,1922- – Crítica e interpretação. 2.Teoria do autoconhecimento. 3.Semiótica.  
4.Hermenêutica. 5.Transcendentalismo. I. Título.

**ADRIANO MESSIAS RODRIGUES**

**A TRANSFORMAÇÃO SEMIÓTICA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL  
CLÁSSICA**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Transcendental.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.º Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (Orientador)

Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof.º Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa

Universidade Estadual do Ceará - UECE

---

Prof.º Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo

Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA

---

Prof.º Dr. Kleber Carneiro Amora

Universidade Federal do Ceará - UFC

Aos meus pais, Manoel Messias Rodrigues  
e Raimunda Casimiro Rodrigues, mestres  
na sabedoria do viver.

## AGRADECIMENTOS

Ao “*être absolument absolu*” do qual não se pode pensar nada além, o “*esse*” tomasiano, “*ipsum esse per se subsistens.*”

À FUNCAP pelo apoio na forma de bolsa de estudo durante dois anos (2009-2010) de pesquisa;

Ao Prof.º Dr. Manfredo Araújo de Oliveira pela orientação humana e inspiração intelectual indispensáveis à efetiva realização deste trabalho;

Ao Prof.º Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa pela disponibilidade em contribuir com sua valiosa participação na banca de defesa final deste trabalho;

Ao Prof.º Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo pelo auxílio generoso com respeito à bibliografia específica sobre o tema desta pesquisa;

Ao Prof.º Dr. Kleber Carneiro Amora pelas sugestões e incentivo concernentes à qualidade do estudo em questão;

Aos meus familiares, especialmente minha irmã, Maria Antônia Rodrigues pela confiança e estímulo inabaláveis;

A todos os meus amigos e amigas, anônimos que me ajudaram sem saber em momentos circunstanciais deste trabalho.

“Ello implica que el demonio, en la medida en que quisiera ser miembro de la comunidad de argumentación, debería comportarse para siempre en relación con los demás miembros (!todos los seres racionales!) como si hubiera superado el egoísmo y, por tanto, a sí mismo.”

(Karl-Otto Apel)

## RESUMO

Neste trabalho aborda-se o tema da transformação da filosofia realizada por Karl-Otto Apel a partir da radicalização da reviravolta linguístico-pragmática através da demonstração do caráter ineliminável da práxis linguística para o saber em geral por meio de uma atitude estritamente autorreflexiva do pensamento unido à linguagem sobre as pressuposições irrecusáveis da argumentação enquanto tal. Para tanto, investigam-se os principais delineamentos teóricos para uma transformação semiótica da filosofia transcendental clássica, especialmente a semiótica tridimensional peirceana. Ademais, objetiva-se demonstrar que uma autofundamentação reflexiva da filosofia é capaz de justificar inclusive as proposições científicas e as normas ético-morais. No final desta pesquisa, aponta-se para a relevância da proposta apeliana ao enfrentar o desafio imposto pela historificação do pensar, não por meio de uma postura destranscendentalizante da razão, porém, pelo caminho de uma fundamentação última não metafísica para além das contingências histórico-sociais, retomando assim, o específico da reflexão filosófica enquanto tematização dos princípios universalíssimos de nosso pensar e agir.

Palavras-chave: Fundamentação autorreflexiva. Semiótica. Hermenêutica. Pragmática-transcendental.

## ABSTRACT

This paper is on the theme of the transformation of Philosophy held by Karl-Otto Apel from the radicalization of linguistic and pragmatic twist by showing the ineradicable nature of linguistic praxis for the general knowledge by means of a strict self-reflexive attitude of thought along with the language on the assumptions of the irrefutable argument as such. To this end, we investigate the main theoretical features for a semiotic transformation of the classic transcendental philosophy, especially the three-dimensional Peircean semiotics. Moreover, the objective is to demonstrate that a self-reflexive philosophy is able to justify scientific propositions as well as ethical and moral standards. The end of this research points to the relevance of the proposal of Apel when he faces the challenge imposed by the “historicization” of the thought, not through an “untranscendentalizing” posture towards reason but in the way of an eventual non-metaphysical foundation – beyond the social and historical contingencies, thereby reflecting what is specific of the philosophical reflection as the themes of the universal principles of our thinking and acting.

Keywords: Rationale self-reflexivity. Semiotics. Hermeneutics. Pragmatic-transcendental.

## SUMÁRIO

|   |            |
|---|------------|
| <b>1 INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>09</b>  |
| <b>2 A TRANSFORMAÇÃO SEMIÓTICA DO SUJEITO TRANSCENDENTAL .....</b>  | <b>12</b>  |
| <b>2.1 A crítica da pragmática linguística à filosofia transcendental clássica .....</b>                                      | <b>12</b>  |
| <b>2.2 A pergunta pelo sujeito transcendental da linguagem .....</b>  | <b>26</b>  |
| <b>2.3 Sobre os pressupostos linguístico-transcendentais das ciências sociais .....</b>                                       | <b>39</b>  |
| <b>3 A LINGUAGEM ENQUANTO GRANDEZA TRANSCENDENTAL .....</b>   | <b>54</b>  |
| <b>3.1 A linguagem como <i>médium</i> do pensamento .....</b>   | <b>54</b>  |
| <b>3.2 O conceito hermenêutico-transcendental de linguagem .....</b>  | <b>69</b>  |
| <b>3.3 O <i>a priori</i> linguístico da comunidade ilimitada de comunicação como fundamento de uma ética discursiva .....</b> | <b>83</b>  |
| <b>4 CONCLUSÃO .....</b>  | <b>112</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>  | <b>116</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

A sociedade técnico-científica se configura a partir de uma situação paradoxal no que se refere à justificação racional de nossas ações. Devido ao avanço técnico-científico alcançado, o campo de atuação de nossas ações se ampliou enormemente, chegando a atingir proporções mundiais em suas consequências diretas e indiretas. Daí surge a necessidade de normas que regulem as nossas ações e nos responsabilizem pelas suas consequências em nível mundial. Entretanto, a fundamentação de uma ética na era da ciência se tornou impossível, porque o saber objetivo sobre o mundo se reduziu ao saber empírico-instrumental das ciências. Logo, tudo que está para além dessa esfera científica é considerado subjetividade emocional e fantasiosa e relegada à decisão arbitrária e solitária de cada indivíduo em particular. Diante desta situação, como fundamentar normas éticas que sejam válidas intersubjetivamente e tenham valor de obrigatoriedade moral para todos os seres humanos independente de suas culturas e contextos históricos? Como pensar uma ética da solidariedade que nos torne responsáveis enquanto seres humanos pelas consequências globais de nossas ações no contexto societário e histórico atuais?

Estas questões surgem como uma necessidade interna da sociedade atual que entrou em crise no seu modo de viver em comum, nos seus valores e nas suas representações de mundo. Este é o contexto específico de surgimento da filosofia enquanto tal, ou seja, a necessidade interna da sociedade de refletir criticamente e explicar teoricamente seus valores e representações. Noutras palavras, trata-se da necessidade de justificar seus valores, concepções e convicções enquanto sociedade e discernir sobre sua razão de ser. Foi isso que aconteceu quando a sociedade grega entrou em crise consigo mesma e precisou justificar-se escolhendo como tribunal supremo de todas as decisões e escolhas, a Razão (*o logos*). Entretanto, esta justificação do “*logos*” grego mostrou-se como unilateral do ponto de vista de uma razão argumentativa, porque por um lado ela é apresentada como uma prática dialógica na figura de Sócrates, por outro lado é definida por Platão como “diálogo da alma consigo mesma”. Neste sentido, a razão grega é pensada independente da linguagem e de uma comunidade de comunicação enquanto mediações necessárias para o conhecimento. Na modernidade a razão é pensada em termos de subjetividade ou das condições de possibilidade e validade do conhecimento que estão presentes nas estruturas do sujeito que conhece (Kant). E na contemporaneidade, uma das correntes mais influentes do pensamento é a filosofia

analítica que junto com o neopositivismo defendem que todo o nosso conhecimento é empírico e deve ser analisado através de uma linguagem lógico-matemática. Neste contexto, as ações do sujeito não podem ser justificadas intersubjetivamente e na sua responsabilidade histórica, porque todas as abordagens anteriormente citadas ficam presas ao paradigma da subjetividade e não conseguem pensar para além do sujeito isolado (solipsismo metódico) e muito menos ir além das intenções do sujeito (ética intencionalista). Isso acontece dentre outras coisas porque todas as questões de valor e normas morais são relegadas ao espontaneísmo e irracionalismo teórico, já que o único conhecimento possível é o saber empírico-conteudístico das ciências não valorativas.

Ora, a pragmática transcendental de Karl-Otto Apel surge neste contexto de necessidade interna da sociedade justificar-se em seus valores e convicções de fundo e do impedimento teórico de qualquer espécie de autorreflexão da linguagem sobre o mundo ou fundamentação última de nosso saber em geral. Apel irá combater fortemente o solipsismo metódico na filosofia e também o empirismo lógico que não aceita a validade de sentenças sintéticas *a priori*, ou seja, sentenças de conteúdo que não tenham origem numa percepção sensível como são as da ética por exemplo. Além de outras teses da filosofia analítica como a neutralidade das ciências, a distinção humeana entre normas e fatos e a eliminação do sujeito do conhecimento e da dimensão pragmática da linguagem. Tudo isso para recuperar em sua plenitude a dimensão dialógica do “*logos*” que agora será entendido como “razão argumentativa”.

A escolha do tema e do autor justifica-se plenamente diante da situação paradoxal delineada. A necessidade de fundamentar racionalmente nossas escolhas e convicções diante dos desafios atuais como a ameaça de destruição planetária, tanto bélica, quanto antiecológica; o crescente abismo entre países ricos e pobres; a fome que se alastra como uma maldição aos nossos olhos descrentes; as infinitas possibilidades de manipulação biogenética e da natureza; a ausência de normas e critérios internacionais que regulem de forma objetiva as relações entre os países para além de um órgão figurativo como é a ONU; a necessidade premente de uma humanização da globalização econômica; estas são apenas algumas das questões mundiais a que temos que responder atualmente. Não como sociedade configurada em torno do conceito restrito de “*polis*”, porém, enquanto “aldeia global” na era da superinformatização e da globalização das consequências de nossas ações.

O objetivo da nossa pesquisa é apresentar a proposta de fundamentação última desenvolvida por Karl-Otto Apel a partir do diálogo crítico com a reviravolta linguístico-pragmática, com a semiótica peirceana, a filosofia wittgensteiniana, a hermenêutica heideggeriana e gadameriana; além de outros enfoques interpretados de forma particular e original pelo autor. Vamos deter-nos especialmente na parte em que desenvolve seu método de autofundamentação reflexiva da linguagem a partir do conceito de *a priori* da comunidade ilimitada de comunicação.

Em nosso método de pesquisa seguimos a obra principal do autor denominada de “Transformação da Filosofia” por entendermos que nela estão desenvolvidos os traços principais de sua fundamentação filosófica enquanto filosofia da linguagem. Esta obra foi organizada em dois volumes: no primeiro volume Apel reflete sobre a linguagem, a semiótica e a hermenêutica; no segundo volume aborda o tema do “*a priori* da comunidade ilimitada de comunicação” que é onde está o principal de sua argumentação, e por isso, é a parte do texto que seguimos mais de perto. A nossa pesquisa está dividida em duas partes, na primeira parte abordamos a *transformação semiótica da filosofia* em que Apel irá refletir criticamente sobre a filosofia kantiana a partir da semiótica peirceana, perguntando pelo sujeito transcendental do conhecimento e pelos pressupostos linguístico-transcendentais das ciências. Esta parte prepara e lança as bases da segunda parte que é a *fundamentação última pragmático-transcendental* na qual Apel formula o conceito transcendental-hermenêutico de linguagem a partir da centralidade da mesma enquanto nova “grandeza transcendental” e desenvolve o seu conceito fundamental de “*a priori* da comunidade ilimitada de comunicação” enquanto exemplificação a nível da filosofia prática da transformação semiótica da filosofia clássica.

Nosso objetivo final é mostrar a relevância do método transcendental para a filosofia enquanto autorreflexividade fundamental. E também a pertinência da pergunta kantiana pelas condições de possibilidade e validade de nosso saber e agir. Além de destacar a inevitabilidade da revolução linguístico-pragmática na filosofia que não pode ser mais pensada sem a sua mediação necessária. Noutras palavras, entendemos com Apel que apenas por meio de uma reflexão estritamente filosófico-argumentativa, ou seja, apenas através de uma reflexão do pensamento unido à linguagem sobre suas condições transcendentais de sentido e de validade é possível uma autocompreensão (comunicação) e uma legítima interação entre os membros da comunidade humana, isto é, apenas por meio de uma justificação argumentativo-consensual podemos legitimar nossas escolhas e nos responsabilizar por suas consequências históricas em nível global.

## 2 A TRANSFORMAÇÃO SEMIÓTICA DO SUJEITO TRANSCENDENTAL

### 2.1 A crítica da pragmática linguística à filosofia transcendental clássica

Na avaliação de Apel, a grande diferença entre a lógica transcendental kantiana e a moderna lógica da ciência, consiste na substituição das regras *a priori* da consciência como fundamento objetivo do saber em geral pelas regras *a priori* de uma lógica linguística em seus aspectos sintático e semântico, ou seja, mediante uma justificação lógico-sintática e lógico-semântica dos enunciados científicos<sup>1</sup>. Neste sentido, a questão da consciência ou do sujeito do conhecimento é substituída pela lógica da linguagem e pela comprovação empírica dos enunciados<sup>2</sup>. Certamente, Apel tem em mente o contexto de fundo desta mudança de paradigma na filosofia que foi o sonho do positivismo lógico de construção de uma linguagem ideal lógico-matemática que unificasse o saber científico e descartasse como sem sentido as pseudofrases objetais da metafísica. Este projeto teve como um de seus principais representantes o lógico-matemático Rudolf Carnap que foi um dos grandes líderes da filosofia analítica do século passado<sup>3</sup>.

Para Carnap a gramática das linguagens naturais não corresponde à gramática lógica, por isso, seria necessário construir uma *sintaxe lógica* que evitasse as aporias e inconsistências linguísticas. Para ele apenas as sentenças científicas possuem conteúdo, enquanto as lógico-matemáticas são tautológicas. Todas as outras sentenças são pseudofrases

---

<sup>1</sup> APEL, Karl-Otto. De Kant a Peirce: transformación semiótica de la lógica trascendental, In: \_\_\_\_\_. La transformación de la filosofía, Tomo II: el *a priori* de la comunidad de comunicación. Madrid: Taurus Ediciones, 1985b. p. 149-150. (Devido as limitações da tradução de língua portuguesa, optamos por seguir o texto em espanhol com tradução de Adela Cortina, Joaquín Chamorro e Jesús Conill).

<sup>2</sup> “Para Apel, nesta reconstrução sintático-semântica, a questão da *consciência* em geral kantiana – o *sujeito* transcendental da ciência – torna-se um pressuposto desnecessário. Na medida em que o sujeito for compreendido em sua função transcendental, enquanto condição lógica de possibilidade e validade da ciência e não reduzido a um objeto da ciência. É dessa forma que a *lógica da linguagem* e a *comprovação empírica dos enunciados* ocupam o lugar e desempenham o papel da lógica transcendental kantiana.” CARMO, Luís Alexandre Dias do. Fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso. 2009. 226 f. Tese (Doutorado em Filosofia) “mimeo” – Centro de Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 87, grifo nosso.

<sup>3</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 71.

objetais vazias de conteúdo e sem consistência lógica. Ora, se apenas a ciência fala sobre o mundo e as sentenças filosóficas são vazias de conteúdo, a função da filosofia é analisar a consistência lógica e comprovação empírica dos procedimentos científicos. Neste sentido, a filosofia tem a tarefa de buscar os fundamentos lógicos do conhecimento científico, isto é, explicar seus métodos e axiomas. Trata-se de uma pesquisa acerca dos pressupostos racionais de todo saber válido sobre o mundo, não no sentido da filosofia transcendental que pergunta pela validade da constituição dos objetos, porém, no sentido positivista da pergunta pela validade dos objetos já empiricamente constituídos<sup>4</sup>.

O grande problema do empirismo lógico é a demonstração da validade de seu postulado principal denominado de “princípio de verificação” que afirma que toda sentença verdadeira tem como base uma percepção sensível verdadeira, reduzindo todo o saber sobre o mundo ao conhecimento sensível, enquanto ele mesmo (princípio) não pode justificar a si próprio empiricamente, tornando-se assim deficitário em sua fundamentação. Isso acontece porque o positivismo lógico apenas admite dois tipos de sentenças válidas, as empírico-conteudísticas e as lógico-formais. Ora, o “princípio de verificação” não é uma pura sentença empírica, pois não pode ser fundamentado empiricamente em sua pretensão de universalidade; e também não se trata de uma pura sentença da lógica, porque pretende trazer um acréscimo ao conhecimento que temos sobre a realidade. Logo, todo o sistema positivista em sua logicidade fundamental está baseado numa ilusão absurda ou num sonho descabido da razão antinômica<sup>5</sup>.

Segundo a interpretação apeliana, o objetivo inicial da moderna lógica da ciência de garantir a validade intersubjetiva de todo saber científico permanece sem êxito algum, a menos que se considere também a “*dimensión pragmática* de la *interpretación* humana de los signos como condición de posibilidad y validez de los enunciados científicos”<sup>6</sup>. Primeiro, porque a análise linguística da moderna lógica da ciência não pode comprovar-se diretamente com os fatos crus, mas apenas através dos enunciados básicos que na sua relação com os

---

<sup>4</sup> OLIVEIRA, 2006, p.88, nota 49.

<sup>5</sup> “Esta idea pone al neopositivismo en una alternativa: o admite que existen frases con sentido y con un valor científico, aunque no estén referidas a ninguna de las clases de afirmaciones con sentido admitidas por el propio neopositivismo, o bien hay que afirmar que el fundamento último de toda certeza científica es una afirmación ‘metafísica’ absurda. En uno y otro caso se impone una revisión del sistema.” WEISSMAHR, Béla. *Ontología: curso fundamental de filosofía* 3. Barcelona: Herder, 1986. p. 35, §39.

<sup>6</sup> “[...] *dimensão pragmática* da *interpretação* humana dos signos como condição de possibilidade e validade dos enunciados científicos.” APEL, 1985b, p. 151, grifo do autor. (Todas as traduções do texto de Apel do espanhol para o português, citadas nesta pesquisa, são nossas).

“dados” pressupõem uma teoria ou pré-compreensão de sentido, ou seja, necessitam para a sua justificação de um acordo intersubjetivo entre os intérpretes das ciências numa linguagem não formalizada ou natural. Segundo, porque a linguagem simbólica da lógica ainda não existe como objeto e necessita ser produzida artificialmente por meio das regras estabelecidas na metalinguagem que é uma combinação de linguagem ordinária + símbolos lógicos. Neste sentido, a linguagem formalizada da ciência precisa ser estabelecida e legitimada pela comunidade de cientistas através de convenções e, dessa forma, não pode fazer uso da forma lógica não reflexiva da linguagem e do mundo como queria o Wittgenstein do “Tractatus”. Isso significa que uma análise sintático-semântica da linguagem é insuficiente para demonstrar a consistência lógica e comprovação empírica de suas próprias teses, porque não tem acesso imediato aos fatos do mundo sem a mediação de teorias e não pode renunciar ao uso das linguagens naturais em sua estrutura semântica. Quer dizer, não pode prescindir do acordo intersubjetivo e da dimensão pragmática da linguagem que surgem então como condições de possibilidade e validade dos próprios enunciados científicos.

Para Apel, assim como Kant postulou a possibilidade de uma “unidade da consciência do objeto” (síntese transcendental da apercepção<sup>7</sup>), a dimensão pragmática da linguagem seria este postulado lógico, enquanto “posibilidad de alcanzar mediante la *interpretación* de los signos algo semejante a una *interpretación* del mundo, intersubjetivamente unitária”<sup>8</sup>. Mesmo os que defendem que é suficiente se contentar com um “convencionalismo crítico” como é o caso de Popper, têm que supor na sua exigência básica de falseabilidade do saber científico, a possibilidade de correção de todos os enunciados ou teorias científicas, ou seja, têm que pressupor a necessidade de uma interpretação unitária do

---

<sup>7</sup> A apercepção é a consciência que temos de nossas percepções ou representações (empírica). Entretanto, a apercepção pura (transcendental) é o “eu penso” que compõe e sintetiza todas as minhas representações. A apercepção pura realiza a síntese objetiva das relações constitutivas da unidade do objeto singular e dos objetos entre si. Apenas por meio dela posso estabelecer uma relação de forma objetiva (racional, reflexiva) quando digo: “o corpo é pesado”. Estabelecendo uma relação de unidade entre dados empíricos (corpo e peso) a partir das formas *a priori* do entendimento (categorias). “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um acto da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela.” KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. §16 / B132, grifo do autor.

<sup>8</sup> “[...] possibilidade de alcançar mediante a *interpretación* dos signos algo semelhante a uma *interpretación* do mundo, intersubjetivamente unitária.” APEL, 1985b, p. 152, grifo do autor.

mundo como “princípio regulativo” de sua pesquisa e investigação crítica. Noutras palavras, a dimensão pragmática não é um mero objeto da ciência empírica como queria a lógica da ciência, mas sim, condição de inteligibilidade das próprias sentenças científicas. Ou seja, a ciência não está fundada em convenções empíricas, porém, no postulado transcendental de uma unidade semiótica de interpretação do mundo, isto é, um consenso intersubjetivo ideal que garante a validade dos acordos fáticos e das asserções científicas. Esta afirmação será demonstrada ao longo do trabalho, pois se trata de seu objetivo principal, isto é, a fundamentação pragmático-transcendental do saber em geral, inclusive o da ciência.

Para o Wittgenstein das “Investigações”, certamente, o postulado de uma “interpretação unitária do mundo”, enquanto princípio regulativo, seria considerado como uma ilusão metafórica, já que o mesmo defende apenas um convencionalismo transcendental, conforme Apel<sup>9</sup>. E ainda mais, como nenhuma regra pode ser seguida de forma arbitrária e solipsista, mas sim, no contexto de um jogo linguístico público, o jogo no qual se situa este princípio regulativo ou regra transcendental de interpretação unitária do objeto, adquire um valor transcendental. Porque, segundo o próprio Wittgenstein, não podemos descrever um jogo linguístico a partir de uma observação externa, mas apenas, participando do mesmo. Dessa forma, ao postularmos, no contexto de um jogo, uma regra de interpretação para todos os jogos, estamos pressupondo duas coisas: primeiro, que nos podemos comunicar universalmente com todos os demais jogos; segundo, que tal possibilidade pode ser realizada progressivamente (*in the long run*). Ou seja, é preciso pressupor a ideia de um acordo intersubjetivo universal como princípio regulativo. Para Apel somente o jogo transcendental de linguagem pode oferecer de forma válida intersubjetivamente o contexto postulado por Wittgenstein para o seguimento de uma regra<sup>10</sup>.

A mi juicio, no son los juegos lingüísticos fácticamente existentes, variados e inestables, ‘ligados’ a formas de vida asimismo variadas e inestables, los que están em condiciones de suministrar el contexto regulativo postulado por Wittgenstein para el seguimiento de una regla; solo es capaz el juego ‘trascendental’ del lenguaje, que se presupone ya en todos ellos como condición de posibilidad y validez del acuerdo intersubjetivo.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> APEL, 1985b, p. 153.

<sup>10</sup> Na concepção de Apel, Wittgenstein não elimina a ideia de uma regra transcendental do acordo, com sua teoria dos jogos; apenas nos mostra implicitamente que não é possível seguir uma regra, sem produzir um jogo linguístico consistente e universal que supere os limites concretos da pluralidade de jogos numa comunidade ilimitada de comunicação.

<sup>11</sup> “Em minha opinião, não são os jogos linguísticos faticamente existentes, variados e instáveis, ligados a formas de vida, da mesma forma, variadas e instáveis, que estão em condições de oferecer o contexto regulativo

Conforme Apel, quem desenvolveu uma verdadeira transformação semiótica da lógica transcendental kantiana foi o filósofo norte-americano Ch. S. Peirce. Em sua filosofia ele diferencia entre o problema da validade na pergunta pelos “critérios de sentido” da pergunta pelos “critérios de confirmação” dos enunciados científicos. Noutras palavras, a crítica da metafísica enquanto crítica do conhecimento é substituída pela crítica da metafísica enquanto crítica do sentido. Também foi Peirce quem demonstrou que para podermos discernir as condições de possibilidade e validade do conhecimento científico, são insuficientes tanto o recurso às linguagens formalizadas das teorias, quanto a análise da relação diádica entre teorias e fatos. Para Peirce, somente por meio de uma semiótica tridimensional (introduzida por Ch. Morris) podemos fundamentar validamente o saber científico.

Antes de expor algumas críticas à transformação peirceana da filosofia kantiana, vamos apresentar a própria interpretação apeliana da semiótica tridimensional de Peirce.

De acordo com leitura apeliana, Peirce desenvolve uma semiótica tridimensional da interpretação sígnica como substituto para o que Kant denominou de “unidade transcendental da consciência.” Peirce não rejeita o “ponto supremo” (“eu penso”) da dedução transcendental kantiana, mas apenas o seu método que para ele é circular e psicológico. Dessa forma, parte não da unidade das representações de um “eu penso”, porém, da *unidade da consistência* semântica de uma representação intersubjetivamente válida, isto é, interpretada pragmaticamente (tríplice dimensão do sinal – conceito de “terceiridade”). Para Peirce o “ponto supremo” da unidade da consistência semântica de interpretação do mundo é o que ele denomina de “convicção última da comunidade ilimitada de investigadores.” Neste ponto, Apel entende que a transformação semiótica peirceana no que se refere à dedução transcendental kantiana é unilateral, porque desloca o problema da universalidade e necessidade das proposições científicas (princípios constitutivos) para o problema da aproximação ilimitada à verdade e falibilidade e corrigibilidade do conhecimento científico (princípios regulativos)<sup>12</sup>.

---

postulado por Wittgenstein para o seguimento de uma regra; apenas é capaz o jogo transcendental da linguagem, que já se pressupõe em todos eles como condição de possibilidade e validade do acordo intersubjetivo”. APEL, 1985b, p. 154.

<sup>12</sup> Apel considera a transformação peirceana da filosofia transcendental clássica unilateral no sentido da substituição dos “princípios constitutivos” kantianos pelos “princípios regulativos” nos métodos de inferência sintética e da formação interpretativa de consenso. Dessa forma, Peirce não fundamenta a possibilidade da

A concepção do conhecimento peirceano, enquanto interpretação semiótica tridimensional revela, segundo Apel, que não é possível pensar mais em termos de sujeito-objeto ou em termos de correspondência entre teoria e fatos, e muito menos a partir de uma síntese conceitual da razão pura. Isso porque Peirce coloca como condições inelimináveis de todo saber válido a mediação sógnica real, a cognoscibilidade do mundo e a ação de um intérprete real de signos<sup>13</sup>. Na opinião de Apel, Peirce não aceita a distinção kantiana entre “coisa em si” e fenômeno por entender que a realidade é cognoscível na sua totalidade. Mesmo assim, não pode ser abarcada em seu sentido pleno (verdade) por um sujeito finito e muito menos por uma comunidade de experimentação e interpretação limitada. Daí postular o *consenso ideal da comunidade ilimitada de investigação* como instância regulativa e normativa que deve ser buscado através da autorrenúncia dos próprios interesses egoístas e do reconhecimento recíproco dos membros da comunidade de interpretação em seus direitos e deveres. Neste ponto, Apel entende que Peirce vai além de Kant, pois eleva a postura moral<sup>14</sup> à condição transcendental de possibilidade da própria investigação científica, eliminando dessa forma, a separação entre razão teórica e prática. Esta identificação entre princípios regulativos e postulado moral, o próprio Apel irá utilizar criticamente em sua filosofia como veremos ao longo deste trabalho.

O próprio Apel faz uma leitura crítica da semiótica peirceana. Para ele a semiótica peirceana consegue tratar a questão da intersubjetividade do conhecimento como nunca se fez numa abordagem pré-semiótica que considera a linguagem como mero instrumento de transmissão de significados pré-dados a cada sujeito em particular e o conhecimento como processo de observação baseado na relação sujeito-objeto. Isso significa, segundo Apel, que a filosofia peirceana consegue superar a postura solipsista que não percebe que na base de toda relação epistemológica entre sujeito e mundo, encontra-se a linguagem como mediação

---

experiência experimental nas “proposições sintéticas *a priori*” (que para Peirce devem ser sempre falíveis e aperfeiçoáveis), mas sim, no “sentido da realidade” presente nos contextos situacionais das experiências comprováveis pela práxis instrumental das ciências. CARMO, *op. cit.*, p. 91-92, nota 181.

<sup>13</sup> Uma teoria fundada na evidência perceptiva do fenômeno, sem a mediação linguística, não pode conhecer os objetos do mundo ou interpretá-los conceitualmente. Julio de Zan cita o exemplo usado por Apel de um suposto explorador que nos mostra a fotografia de um objeto desconhecido que descobriu, porém que ninguém consegue dizer o que é apenas pela evidência de suas características físicas. Somente por meio de uma descrição proposicional do objeto enquanto algo mediado por signos diante de um intérprete, sabemos o que é o objeto, ou seja, temos condições de interpretá-lo e conhecê-lo. ZAN, Julio de. *Filosofía y pragmática del lenguaje (Estudio Introductorio I)*, In: \_\_\_\_\_. *Semiótica Filosófica. Edición y estudios introductorios de: Julio De Zan, Ricardo Maliandi y Dorando Michelini*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993a. p.19.

<sup>14</sup> CARMO, *op. cit.*, p. 100-101.

necessária de significado e o acordo intersubjetivo de sentido entre sujeito-sujeito<sup>15</sup>. Entretanto, para Apel, Peirce ainda conserva em sua postura certo tipo de *cientificismo* que o impede de realizar plenamente o seu projeto de transformação semiótico da filosofia. Apesar de não reduzir a objetividade do conhecimento científico ao consenso fático da comunidade de experimentação e interpretação, postulando o consenso ideal de uma comunidade de investigação a ser realizado em longo prazo, Peirce não distingue entre o processo de pesquisa experimental das ciências empíricas e o processo de acordo intersubjetivo da comunidade de interpretação. Quer dizer, o acordo intersubjetivo continua sujeito a uma comprovação empírica, ainda que em longo prazo, porque permanece referido à experiência possível da realização fática. Noutras palavras, a dimensão pragmática continua submetida à comprovação empírica dos métodos científicos, no caso de Peirce, os três modos de inferência lógica: abdução, indução e dedução.

Neste ponto fundamental para a formulação de seu próprio conceito de “comunidade ilimitada de comunicação e interação”, Apel se aproxima mais das reflexões de Josiah Royce, um dos discípulos de Peirce, que inclui na reflexão sobre o acordo intersubjetivo a mediação hermenêutica da tradição. Neste contexto, o consenso não será pensado em termos cientificistas, porém, em termos de autoconhecimento humano (comunicação) e reconhecimento mútuo entre os intérpretes de signos (interação). O próprio autoconhecimento do “eu” e a vontade de autoafirmação teleológica encontram-se mediados por um processo de socialização linguístico. Aqui é fundamental a pré-compreensão intersubjetiva da tradição expressa nas linguagens naturais que demonstra o comprometimento histórico da mesma no processo de interpretação. A partir de todas estas reformulações royceanas<sup>16</sup> da semiótica tridimensional peirceana, Apel irá formular seu conceito de comunidade ilimitada de comunicação e interação histórica e postular o ideal de uma comunidade ilimitada de argumentação como veremos no decorrer de nossa pesquisa.

Depois desta visão panorâmica da posição de Apel sobre a semiótica peirceana, abordaremos algumas críticas à eficácia da dedução transcendental semiótica realizada por Peirce, às quais Apel se contrapõe.

---

<sup>15</sup> “Dicho con otras palabras: de lo que se trata, por lo tanto, en el pensar, no es solamente de la relación sujeto-objeto (yo pienso algo), como si el pensar fuera una relación monológica, unidimensional, referida únicamente al objeto. Sino que se trata siempre ya, al mismo tiempo, del *a priori* intersubjetivo de la relación sujeto-cosujetos de la comunicación posible.” ZAN, *op. cit.*, p. 42.

<sup>16</sup> CARMO, *op. cit.*, p. 104-106.

Para Apel é preciso entender que Peirce não pretende desenvolver uma interpretação histórico-filosófica da filosofia kantiana, porém, reconstruir a pretensão kantiana de fundamentação objetiva da ciência, em outro contexto, a semiótica. Isto porque autores como Jürgen Von Kempski e M. Murphey irão fazer duras críticas à leitura peirceana de Kant.<sup>17</sup> Apel admite que tais interpretações do pensamento de Peirce se devem principalmente ao fato deste não nos ter deixado uma exposição global e sistemática de sua filosofia. Por exemplo, Kempski interpreta a transformação peirceana do pensamento de Kant a partir da última fase de seu pensamento (de Peirce), no qual a fenomenologia é considerada como filosofia primeira e a metafísica enquanto metafísica da evolução baseada no idealismo objetivo. Dessa forma, para Kempski, Peirce não consegue chegar a uma dedução transcendental das categorias como Kant, e não consegue estabelecer a passagem das formas lógicas para as categorias da experiência, isto é, não consegue atingir um ponto supremo de síntese transcendental da apercepção (o que, segundo Kempski, Peirce considerava como “transcendentalismo oculto”).

Entretanto, para Apel, se considerarmos os primeiros escritos de Peirce dos anos 60 e 70, teremos outra interpretação da mesma problemática levantada por Kempski. O que Peirce critica em Kant não é a ideia de um ponto supremo da dedução transcendental, mas o seu método que, para ele, é psicologista e circular. Noutras palavras, Peirce conserva para si a pretensão kantiana ou projeto filosófico de uma síntese transcendental do objeto, não numa consciência ou “eu penso”, mas, numa semiótica tridimensional da interpretação sígnica.

Peirce não poderia ser acusado de confundir, em seu projeto de dedução transcendental, a lógica formal da linguagem com uma lógica transcendental da constituição do objeto? Para Apel esta crítica pode ser feita à moderna lógica da ciência que tem por base as linguagens formalizadas, porém Peirce nunca considerou a lógica dedutiva formal dos conceitos e proposições como um substituto para a lógica transcendental kantiana.

Kant demonstra como os conceitos *a priori* do entendimento (categorias) podem referir-se aos objetos a partir da função transcendental do “eu penso” ou “apercepção pura.” O conhecimento para Kant consiste basicamente na síntese dos dados da sensibilidade para os objetos da consciência. Neste sentido, ele está preocupado com aquilo que torna os dados empíricos em experiência para o sujeito ou com as condições *a priori* de cognoscibilidade dos

---

<sup>17</sup> APEL, 1985b, p. 156s.

objetos. O processo acontece da seguinte forma<sup>18</sup>: o material da intuição humana é ordenado pelas formas aprióricas da sensibilidade (espaço e tempo); a associação dos dados da sensibilidade é possibilitada pelo entendimento (faculdade *a priori* de associação das representações) que, por sua vez, relaciona tais dados à unidade originária da síntese transcendental do “eu penso”. A ação do entendimento pela qual os dados da sensibilidade são relacionados ao “sujeito transcendental” é o que Kant chama de “juízo”, e os diversos modos de julgar são as “categorias”. Estas são as formas aprióricas do entendimento que possibilitam a passagem dos *dados* da experiência para *objetos* da consciência (aquilo em cujo conceito a multiplicidade dada na intuição é associada) ou realizam a síntese dos dados da sensibilidade para a unidade transcendental da autoconsciência. Enfim, o que garante a passagem dos dados da intuição (sensibilidade) para os objetos (conceitos) do entendimento são as diversas formas de julgar, e as respectivas categorias<sup>19</sup>.

Noutras palavras: para que a multiplicidade de sensações dos dados do mundo (matéria do fenômeno/conteúdo da experiência) tenha algum sentido para o sujeito é necessário ser organizada pelas formas *aprióricas* da sensibilidade, isto é, o “espaço” e o “tempo” e pelas formas aprióricas do entendimento que são as “categorias” que são conceitos básicos dos quais são deduzíveis outros conceitos. Segundo Kant<sup>20</sup> as categorias do entendimento são doze: 1- quantidade: unidade, pluralidade e totalidade; 2- qualidade: realidade, negação e limitação; 3- relação: substância, causalidade e comunidade; 4- modalidade: possibilidade, existência e necessidade.

Em Peirce essa passagem da experiência para as categorias ou a demonstração da legitimidade das condições de cognoscibilidade dos dados sensíveis não está no sujeito enquanto consciência isolada do mundo, mas no sujeito enquanto intérprete de signos. E não apenas no intérprete, mas na tríplice função do sinal enquanto “algo (sinal) que representa alguma coisa (objeto) para alguém (intérprete)”. Aqui temos as dimensões da semiótica tridimensional peirceana relacionadas entre si, isto é, a sintática, semântica e pragmática. Peirce não postula uma distinção entre fenômenos e “coisa em si” como Kant, porém, entre o

<sup>18</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A filosofia na crise da modernidade. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 29-40.

<sup>19</sup> “Essa unidade sintética, porém, só pode ser a da ligação do diverso de uma *intuição* dada *em geral* numa consciência originária, conforme às categorias, mas aplicada somente à nossa *intuição sensível*. Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias; e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são condições de possibilidade da experiência e têm pois também validade *a priori* em relação a todos os objetos da experiência.” KANT, *op. cit.*, §26 / B161, grifo do autor.

<sup>20</sup> KANT, *op. cit.*, § 9 / A70 / B95.

que é conhecido faticamente e o que pode vir a ser conhecido em longo prazo. Não pressupõe a unidade prévia de sentido no “sujeito transcendental”, mas sim, na comunidade ilimitada de investigação e na ideia regulativa do consenso ideal.

Vejam os mais de perto como se dá o processo em Peirce: no primeiro momento temos contato com a sensação por meio de uma percepção sensível; esse momento é o que Peirce chama de “primeiridade”, ou seja, do contato da mente com a sensação empírica; o segundo momento é o da reação de nossa mente à experiência a partir da análise e definição de sua natureza (formação e interação das ideias) que ele denomina de “segundidade”; o terceiro momento é quando a mente conclui suas análises sobre a experiência e começa a tirar consequências das mesmas (“terceiridade”). Neste nível se dá a instituição de uma expressão estável como signo representativo da coisa percebida, pois é a instância mental de representação das ideias e geração dos signos, ou seja, é a instância que faz a síntese entre os dados da experiência sensível e os conceitos do sujeito. Trata-se também da esfera das regularidades do mundo e da mente a partir da qual são elaboradas leis com a mediação das categorias que são condição de possibilidade da própria cognição. Peirce relaciona suas categorias com os diversos modos de inferência: abdução, indução e dedução. A partir da escolha de uma hipótese ou teoria (abdução) comprovo a consistência semiótica da mesma através da indução, e por meio da dedução chego a uma conclusão, em princípio, falseável por outras teorias e experimentos, num processo ilimitado de conhecimento.

Para entender melhor o processo em Peirce observemos o seguinte exemplo: no primeiro momento ao ler a sentença “*o menino brincava na rua*” tenho uma compreensão apenas superficial da mesma e de seus elementos que não são ainda diferenciáveis para mim (primeiridade); no segundo momento compreendo profundamente o conteúdo da mesma e consigo estabelecer as relações entre seus elementos (segundidade); no terceiro momento vou além da estrutura verbal da sentença e a conecto com a minha experiência de vida, isto é, forneço-lhe um contexto pessoal. Dessa forma relaciono-a com uma série de elementos extratextuais como uma música, um filme, uma lembrança da infância, etc. (terceiridade). Para Peirce neste nível de inteligibilidade do mundo por meio da representação dos signos posso prever as ocorrências futuras desta mesma sentença. Podemos substituir aqui a palavra “sentença” por “teoria” para entendermos melhor a aplicação deste exemplo ao processo semiótico-tridimensional de conhecimento para Peirce.

Portanto, a dedução transcendental peirceana tem como garantia de uma síntese transcendental do conhecimento, a categoria de terceiridade, contida na sua definição da tríplice função sîgnica: “[...] un signo es algo que representa alguna outra cosa para un interpretante en algùn aspecto o cualidad”<sup>21</sup>. Daqui Peirce deriva três categorias principais para a sua dedução transcendental ou fundamentação semiótica da possibilidade e validade da experiência em geral: a) a categoria de “primeiridade” que corresponde ao signo denominado de “ícone” (presente no predicado de um juízo da experiência) que por sua vez está em relação com a “abdução”<sup>22</sup> ou hipótese, enquanto conhecimento de novas qualidades dos objetos; b) a categoria de “segundidade” à qual corresponde o signo chamado de “índice” (presente no juízo da experiência, como a função de pronomes ou advérbios, para garantir a identificação espaço-temporal do objetos) que se relaciona com a “indução”, enquanto confirmação do universal presente nos fatos particulares; c) a categoria de “terceiridade” à qual corresponde o signo denominado de “símbolo” (que tem a função de sintetizar algo como algo mediante conceitos) e que se relaciona com a “dedução” enquanto mediação racionalmente necessária.

Na verdade, Peirce desenvolve uma “lógica sintética da investigação” principalmente por meio da conjugação consequente de duas categorias centrais, isto é, da abdução e da indução. Para ele, toda hipótese ou premissa contingente de um silogismo (abdução) pressupõe uma premissa universal (conceitos) que precisa ser comprovada empiricamente pela indução (experiência). Assim, Peirce pretende responder a uma questão que Kant não formulou explicitamente, de como é possível e válida a experiência em geral. “La abducción o hipótesis explica la posibilidad de la experiencia, porque realiza la auténtica síntesis en el juicio de experiencia, reduciendo lo múltiple de los estímulos sensorial y de las cualidades del sentimiento a la unidad de la consistencia.”<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> “[...] un signo é algo que representa alguma outra coisa para um intérprete em algum aspecto ou qualidade”. APEL, 1985b, p.162.

<sup>22</sup> O termo “abdução” introduzido por Peirce, se refere ao primeiro momento do processo indutivo, ou seja, o da escolha de hipóteses que possam explicar certos fatos empíricos. “[...] la *abducción* o *hipótesis*, en la cual inferimos a premisa contingente de un silogismo partiendo del resultado dado de una posible deducción y con ayuda de una premisa universal que suponemos.” APEL, 1985b, p. 163, grifo do autor.

<sup>23</sup> “A abdução ou hipótese explica a possibilidade da experiência, porque realiza a autêntica síntese no juízo da experiência, reduzindo o múltiplo dos estímulos sensoriais e das qualidades do sentimento da unidade da consistência”. APEL, 1985b, p.163. Neste sentido, a unidade objetiva das representações não está numa consciência solipsista como em Kant, mas, na *consistência* semântica de uma representação, isto é, “na interpretação *consistente* dos signos através de um consenso intersubjetivo ilimitado.” CENCI, Angelo Vítório. A transformação apeliiana da ética de Kant. Passo Fundo: Ediupf, 1999. p. 78, grifo nosso.

A conexão entre as fases analítica e sintética da lógica da investigação de Peirce se dá a partir de um procedimento de dedução aproximativa das consequências experimentáveis de um juízo (que pode comprovar-se empiricamente por indução) a partir do sentido universal nomológico<sup>24</sup> de um predicado, na forma de prognósticos condicionados operacionalmente. Noutras palavras, aqui o ponto supremo de síntese é a opinião última da comunidade ilimitada de investigadores que é o sujeito quase-transcendental da união entre a unidade supraindividual de interpretação e a confirmação experimental da experiência “em longo prazo” (*in the long run*).

Na opinião de Apel, a interpretação peirceana da filosofia kantiana é unilateral. Porque assim como a lógica da ciência substitui os princípios constitutivos do sujeito transcendental pela consistência lógica e comprovação empírica dos enunciados, Peirce se deteve no processo de investigação científica e não na constituição subjetiva do objeto, isto é, nos métodos de inferência sintética e no consenso em longo prazo da comunidade de investigadores. Neste sentido, o conhecimento científico não está baseado no reconhecimento de sentenças sintéticas *a priori*, porém na referência do sentido da realidade presente nos contextos pragmáticos da experiência<sup>25</sup>. Noutras palavras, o que Peirce faz é substituir o lugar ocupado pelos “princípios constitutivos” da experiência kantiana pelos “princípios regulativos” das ciências empíricas. Dessa forma, a necessidade e universalidade das proposições científicas são deslocadas para a meta do processo de investigação “*in the long run*”.

Con otras palabras: la ‘ultimate opinion’ de la ‘indefinite Community of investigators’ constituye el ‘punto supremo’ de la transformación peirceana de la ‘lógica trascendental’ kantiana. En el convergen el postulado semiótico de la *unidad* supraindividual de la *interpretación* y el postulado de la lógica de la investigación, que consiste en una *confirmación experimental de la experiencia in the long run*. El sujeto cuasi-transcendental de esta unidad postulada es la *comunidad* ilimitada de *experimentación* que es, a la vez, la *comunidad* ilimitada de *interpretación*.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> No modelo dedutivo-nomológico desenvolvido por Hempel e Oppenheim, os fenômenos são aceitos como explicados ao serem reduzidos a dados ou fatos, numa relação de causalidade. O que se quer explicar é derivado do explicado ou conhecido. Trata-se de uma argumentação lógica que partindo de leis científicas reconhecidas e de fatos observados, leva a uma conclusão.

<sup>25</sup> APEL, 1985b, p. 156-157, nota 12.

<sup>26</sup> “Noutras palavras: a ‘opinião última’ da ‘indefinida comunidade de investigadores’ constitui o ‘ponto supremo da transformação peirceana da ‘lógica transcendental’ kantiana. Nela convergem o postulado semiótico da *unidade* supraindividual da *interpretação* e o postulado da lógica da investigação, que consiste na *confirmação experimental da experiência em longo prazo*. O sujeito quase-transcendental desta unidade postulada na *comunidade* ilimitada de *experimentação* que é, por sua vez, a *comunidade* ilimitada de *interpretação*.” APEL, 1985b, p. 164-165, grifo do autor.

Por isso, Apel não concorda com a crítica de M. Murphey ao jovem Peirce de que este, ao rejeitar a distinção kantiana entre nômenos e fenômenos, não pode justificar os princípios últimos das ciências como juízos sintéticos *a priori* para a experiência possível dos fenômenos, sendo obrigado a fundamentá-los numa fé prática. Segundo Apel, Peirce não podia aceitar a distinção kantiana entre objetos cognoscíveis do mundo fenomênico e objetos incognoscíveis ou “coisas em si” (embora pensáveis como existentes), porque para ele a pretensão do conhecimento está de acordo com a verdade das hipóteses com sentido, e não existe conhecimento algum que não seja de caráter hipotético ou fruto de uma inferência lógica. Peirce transforma esta distinção kantiana na distinção entre o que ele chama de real cognoscível “*in the long run*”, e o conhecimento fático determinado num certo momento. Assim, a problemática da “coisa em si” transforma-se na problemática da aproximação indefinida entre princípios constitutivos e regulativos.

Noutras palavras, para Peirce o signo não pode exercer a função de representação para uma consciência sem o pressuposto de um mundo real, por princípio, cognoscível. Por isso, ele não pode aceitar a distinção kantiana entre a realidade cognoscível do mundo fenomênico e a realidade incognoscível da “coisa em si”. Tendo em vista que esta hipótese da “coisa em si” é também uma hipótese com pretensão de sentido mediada linguisticamente. O que Peirce irá admitir é uma distinção na esfera do cognoscível entre o que é conhecido faticamente por uma comunidade finita e aquilo que pode vir a ser conhecido por uma comunidade ilimitada de investigação em longo prazo<sup>27</sup>.

Todavia, como pode Peirce conservar o idealismo transcendental kantiano, ao se desfazer de sua intrínseca distinção entre “coisa em si” e “fenômeno”? Para Apel, Peirce conserva a pretensão de uma fundamentação transcendental da possível objetividade da ciência em geral, porque não trabalha com o entendimento enquanto “faculdade de princípios”, mas enquanto “faculdade de inferências sintéticas”, e, portanto, pode postular a possibilidade de corrigir empiricamente todas as proposições falíveis e corrigíveis das ciências.

Quanto à crítica de que Peirce fundamentou os princípios da ciência numa fé prática, Apel a interpreta a partir da recusa peirceana da distinção kantiana entre razão teórica

---

<sup>27</sup> CENCI, *op. cit.*, p. 72.

e prática; e também a partir da distinção entre princípios regulativos e postulados morais<sup>28</sup>. Para Peirce o processo histórico do conhecimento tem sua meta no futuro como processo social real e, devido à falibilidade de todas as convicções, exige dos membros da comunidade de intérpretes, não apenas um compromisso lógico, mas também, um compromisso social e moral através da racionalização das condutas humanas ou mudança de hábitos.

Na semiótica peirceana, a ideia de um conhecimento completo e verdadeiro da realidade é apenas uma “ideia regulativa” do ideal de uma comunidade ilimitada de interpretação. Tendo em vista que todas as convicções científicas não são uma garantia de sua efetivação histórica, pois sujeitas ao falibilismo e aperfeiçoamento, faz-se necessário um engajamento moral e social de todos os membros da comunidade de investigadores no caminho para alcançar a verdade. E, para isso é preciso sacrificar os interesses particulares em prol do interesse da comunidade ilimitada através de uma postura de autorrenúncia, reconhecimento, compromisso moral e esperança. *Autorrenúncia* com relação aos próprios interesses e convicções, tendo em vista, que os mesmos possuem limitações que obstaculizam o caminho da verdade; o *reconhecimento* do direito dos demais membros da comunidade de investigadores exporem suas descobertas, e a obrigação de justificar suas descobertas perante os demais membros da comunidade científica; o *compromisso moral* dos membros da comunidade real com a busca da verdade; e a *esperança* com relação à realização da comunidade ideal na comunidade real, a esperança na realização do consenso ideal entre os membros da comunidade real de investigação.

Aqui não se trata apenas de afirmar a natureza racional das sentenças normativas, mas muito mais de elevar a postura moral à condição de possibilidade da própria investigação científica. Ou seja, não é possível uma verdade científica sem uma atitude moral a favor dos interesses comuns da comunidade ilimitada de investigação. Esse é o “princípio ético” ou princípio da esperança do chamado “socialismo lógico” de Peirce que segundo Apel se converte num postulado supremo da unidade entre a razão teórica e prática.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> “Peirce procura evitar a distinção kantiana entre nômenos e fenômenos e, também, descarta a distinção entre princípios regulativos e postulados morais, já que o próprio processo do conhecimento ilimitado, como processo social real, cuja saída factual é incerta, constitui-se ao mesmo tempo em objeto de uma reflexão lógica e ética.” CARMO, *op. cit.*, p. 99.

<sup>29</sup> CARMO, *op. cit.*, p. 99-101.

## 2.2 A pergunta pelo sujeito transcendental da linguagem

A semiótica de Ch. W. Morris está fundada em três aspectos ou disciplinas linguísticas relacionadas entre si, quais sejam: a) sintática – que consiste na relação dos signos entre si e é a base para as linguagens formalizadas e para a moderna matemática; b) semântica – que se refere a relação dos signos com os objetos por eles representados e, é a base para uma moderna lógica da ciência que substitui o problema correspondencial da verdade pelo problema proposicional da verdade (representação semântica de estados de coisas ou objetos extralinguísticos por proposições ou sistemas de proposições); c) pragmática – que se refere a relação dos signos com os seus usuários, isto é, os sujeitos linguísticos dos diversos jogos. E, é o ponto de partida para a semiótica do pragmatismo americano inspirada em Ch. S. Peirce.

Conforme Apel<sup>30</sup>, na filosofia analítico-linguística, o interesse epistemológico se foi deslocando aos poucos da sintática e da semântica para a pragmática. Ele aponta como possíveis motivos deste deslocamento os seguintes elementos: 1) o problema de um critério empírico de sentido ou verificação da verdade se transformou num problema de confirmação ou falsificação de teorias, e, portanto, de interpretação pragmática dos mesmos; e também o projeto de uma linguagem lógico-matemática universal se transformou num convencionalismo de “*frameworks*” (estruturas lógico-linguísticas ou constructos linguísticos) que, por sua vez, precisam ser comprovados pragmaticamente; 2) na filosofia analítica da linguagem estrita (Wittgenstein e seus discípulos) houve uma passagem de um modelo sintático-semântico do “atomismo lógico” para o modelo pragmático dos “jogos de linguagem”; 3) na teoria da ciência passou-se de um “justificacionalismo” inspirado numa linguagem matemática para o “desenvolvimento da ciência” no contexto pragmático do meio social.

Existe, segundo Apel, uma profunda ambiguidade na recepção da “*pragmatic turn*”, sobretudo na forma neopositivista, ao excluir a dimensão pragmática da sua lógica da ciência. No entanto, numa teoria do conhecimento ou da ciência que tem como estrutura temática central a mediação dos signos, tanto a dimensão sintático-semântica, quanto a

---

<sup>30</sup> APEL, Karl-Otto Apel. ¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo, In: \_\_\_\_\_ La transformación de la filosofía, Tomo II, p.170-172.

pragmática devem ter a sua importância. E muito mais esta, na qual as outras duas adquirem seu sentido, e são objeto de análise. Isto é, a dimensão pragmática é a única que representa a semiótica na sua integralidade, ou enquanto teoria geral dos signos, na qual adquirem sentido as dimensões parciais da sintática e da semântica. Isso significa que numa concepção semiótica de conhecimento enquanto interpretação de algo como algo mediado por signos, ou seja, de um saber baseado não na relação dual entre teoria e estados de coisas, mas fundamentado numa relação trivalente entre signo – objeto – intérprete, a pragmática surge como esfera transcendental onde se decide o significado e sentido das proposições científicas. E não simplesmente como tema da psicologia empírica ou mero objeto da ciência (tese a ser explicitada no decorrer da argumentação).

Para iluminar esta ambiguidade da recepção neopositivista da virada pragmática, Apel se pergunta se é mesmo possível reduzir a dimensão pragmática dos signos a mero objeto das ciências empíricas? Ou, não deveria a mesma ser tratada no nível de uma metaciência das condições de possibilidade e validade? O neopositivismo tentou desenvolver uma pragmática construtiva coordenada a uma pragmática empírico-descritiva (Carnap). Todavia, não é possível compreender uma correlação da dimensão construtivo-formal e descritivo-empírica das linguagens, sem pressupor que os sujeitos que constroem e descrevem as mesmas possam colocar-se em acordo entre si sobre a possibilidade de tal correlação. E, este acordo, para Apel, não se utiliza de uma linguagem empírica ou formal, mas de uma linguagem natural ou ordinária, assumindo assim, um “*status*” de metalinguagem, porquanto usada para construir e interpretar a própria linguagem. Para Apel, o acordo entre os sujeitos das ciências deveria constituir o tema da pragmática dos signos enquanto metaciência.

A teoria neopositivista da ciência poderia objetar que tal acordo deveria ser tema de uma ciência social empírica, e não de uma metaciência. Contudo, neste caso, o sujeito seria reduzido a um objeto das ciências, porque a ciência entendida pragmaticamente não passaria de uma ciência social, enquanto descrição dos comportamentos humanos que estaria incluída como objeto, numa ciência teórica enquanto sistema semântico. Assim, o sujeito da ciência é eliminado sistematicamente da mesma, enquanto sujeito do conhecimento.

De este modo, la pragmática misma se convierte de nuevo en objeto de un lenguaje científico entendido como sistema semântico. Puesto que el sujeto de este lenguaje científico, a su vez, solo puede comprenderse como objeto y así, sucesivamente, *ad*

*infinitem*, el cientificismo conduce a una eliminación reduccionista del sujeto de la ciencia.<sup>31</sup>

Para Ch. W. Morris, o intérprete dos signos, enquanto regra a partir da qual designamos objetos, não pode ser, ele mesmo, objeto de análise. Ou seja, a dimensão pragmática de uso da linguagem não pode, no momento mesmo de seu uso, ser objeto de análise pragmática. Para Morris, o último intérprete dos signos (comunidade de intérpretes) não pode ser objeto de análise de si mesmo. Na opinião de Apel, esta postura de Morris, está baseada no impedimento de qualquer linguagem reflexivo-compreensiva, presente na “teoria dos tipos” de B. Russell, que é, ela mesma, uma teoria sobre a totalidade das proposições com sentido.

O Wittgenstein do “Tractatus” é, na verdade, o único que reflete profundamente sobre o problema da impossibilidade de uma linguagem autorreflexiva na teoria dos tipos russelleana. E leva suas conclusões até as últimas consequências ao identificar a “forma lógica da linguagem” com a “forma lógica do mundo”. Assim, se não é possível falar sobre a “forma lógica”, também não é possível descrever logicamente o mundo. Com isso, não apenas o sujeito das ciências, mas a própria filosofia, enquanto pretensão discursiva de reflexão sobre os estados de coisas é completamente eliminada por Wittgenstein.

O sujeito pensante, não existe. Se eu escrevesse um livro ‘O mundo como eu o encontrei’ então teria que relacionar também o meu corpo e dizer quais dos membros se submetem à minha vontade e quais não se submetem, etc.; isto é um método de isolar o sujeito ou antes de mostrar que num sentido importante o sujeito não existe: só dele é que *não* se podia falar neste livro.<sup>32</sup>

Para Wittgenstein, o sujeito das representações não existe numa descrição científica do mundo. Para ele, este sujeito na verdade é um limite do mundo, apontando, segundo Apel, para uma posição alternativa ao problema da redução cientificista do sujeito numa “lógica transcendental”. Apel esclarece, desde o início, que a posição alternativa ao problema será desenvolvida por ele não a partir de Wittgenstein, mas sim, numa tentativa de

---

<sup>31</sup> “Deste modo, a pragmática mesmo se transforma de novo em objeto de uma linguagem científica entendida como sistema semântico. Tendo em vista, que o sujeito desta linguagem científica, por sua vez, apenas pode compreender-se como objeto e assim, sucessivamente, *ad infinitum*, o cientificismo conduz a uma eliminação reducionista do sujeito da ciência.” APEL, 1985b, p.174, grifo do autor.

<sup>32</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. Tratado Lógico-Filosófico / Investigações Filosóficas. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. §5.631, grifo do autor.

resposta à pergunta sobre o sujeito da dimensão pragmática da função sígnica. Apel começa distinguindo o problema do sujeito numa “semiótica pragmática” do problema do sujeito linguístico como “limite do mundo”. A grande diferença com relação ao sujeito da semiótica e do “Tractatus” é que ele (sujeito) não é um mero “ponto inextenso” (isolado solipsisticamente), mas deve ser considerado nos seus pressupostos antropológicos e sócio-históricos. E, o acordo entre os sujeitos não se reduz a um mero “intercâmbio de informações”, mas sim, a um “acordo prévio de sentido” sobre como podemos interpretar o mundo, e considerá-lo como algo significativo para nós, e nossas necessidades e interesses humanos. Ora, se o sujeito da relação sígnica deve ser considerado em seus pressupostos históricos e sociológicos, não fica mais fácil reduzi-lo a “objeto” das ciências empíricas?

Numa postura kantiana, o sujeito das ciências, enquanto algo experimentável (objeto da ciência) deve submeter-se às categorias objetivadoras da ciência natural sob o risco de não poder ser tematizado, isto é, experimentado com sentido. Neste caso, o próprio sujeito da ciência torna-se limite para si mesmo enquanto objeto científico de uma pragmática da função sígnica behavioristicamente compreendida. Outra resposta seria a de um idealismo objetivo iluminado por uma hermenêutica compreensiva. Como por exemplo, no caso de Dilthey que entende que o sujeito do conhecimento pode experimentar o outro de si como algo descritível, e a si mesmo num conhecimento reflexivo e no outro, ou seja, em suas palavras e ações.

Apel entende que uma resposta alternativa à redução cientificista do sujeito do conhecimento deve ser iluminada tanto por Kant, quanto pela tradição idealista-objetiva das ciências hermenêuticas do espírito. E esta resposta alternativa, iluminada pelas duas posturas citadas anteriormente, constituem o que Apel denomina de “hermenêutica transcendental”<sup>33</sup>. O objetivo principal de Apel é saber se na semiótica pragmática existem elementos suficientes para responder à questão da redução cientificista do sujeito. E para isso, tem papel fundamental, o fundador do pragmatismo semiótico Ch. S. Peirce, a quem Apel irá recorrer a partir de agora na sua exposição.

Para Apel, a contribuição mais importante da semiótica de Peirce foi defender uma concepção de conhecimento enquanto função mediada por signos, que não se reduz a

---

<sup>33</sup> “Por tanto, sintetizo bajo el rótulo de ‘hermenéutica transcendental’ la alternativa a la pragmática cientificista, es decir, a la reducción behaviorista del sujeto de la ciencia. La cuestión central del presente estudio es la siguiente: ¿ hay en la semiótica pragmática puntos de partida para una respuesta no cientificista, sino hermenéutico-transcendental, a la pregunta por el sujeto de la función sígnica?” APEL, 1985b, p. 177.

meros dados dos sentidos como no positivismo clássico; nem a uma relação diádica entre sujeito e objeto, e tampouco, entre teorias e fatos como na semântica do positivismo lógico. Nem mesmo pode ser reduzido (o conhecimento) a uma pura mediação conceitual, isto é, sem uma mediação sígnica, como no caso de Kant<sup>34</sup>. A grande contribuição de Peirce é afirmar o caráter triádico da função sígnica do nosso conhecimento dos objetos. Aqui o essencial é a interpretação de algo como algo que deve estar mediado por sinais (tríplice função do sinal).

A partir desta definição peirceana podemos inferir três consequências principais para os fundamentos da filosofia: 1) não pode haver conhecimento de algo como algo sem a mediação de sinais como veículo material do mesmo; 2) o sinal não pode exercer a função de representação para uma consciência sem mundo real. Para Peirce todas as proposições com sentido, inclusive as do falibilismo, pressupõem a existência de algo real cognoscível. Tendo em vista, que na semiótica se pode estender o conhecimento até a formulação de hipóteses com sentido ou pretensão de verdade, a distinção kantiana que elege a “coisa em si” como algo incognoscível, mostra-se para Peirce como algo absurdo; porque define como algo incognoscível aquilo mesmo que é objeto de conhecimento; 3) não pode haver representação alguma de algo como algo através de um sinal, sem que haja uma interpretação por parte de um intérprete real. Noutras palavras, a transformação peirceana do conceito de conhecimento substitui uma consciência pura, por um sujeito real que faz uso dos signos, e dessa forma, transforma a consciência do objeto, numa interpretação mediada por signos, e o próprio conhecimento, num processo ilimitado de interpretação. Esta seria a resposta de Peirce, segundo Apel, à questão da redução cientificista do sujeito.

La transformación semiótica del concepto de conocimiento requiere, en primer lugar, un sujeto real que utilice los signos y que sustituya a la conciencia pura; por otra parte, precisamente esta sustitución de la conciencia del objeto por la opinión formulable *qua* interpretación mediante signos, exige trascender toda subjetividad finita mediante el proceso del conocimiento *qua* proceso de interpretación.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> A semiótica peirceana nos mostra que o conhecimento não pode ser reduzido a meros dados dos sentidos (positivismo clássico) ou a uma mediação crua de conceitos (síntese transcendental kantiana); nem tem por base a relação sujeito-objeto (filosofia moderna) ou a relação dual entre teorias e fatos (positivismo lógico). CARMO, *op. cit.*, p.94.

<sup>35</sup> “A transformação semiótica do conceito de conhecimento requer, em primeiro lugar, um sujeito real que faça uso dos signos e que substitua a consciência pura; por outro lado, precisamente esta substituição da consciência do objeto pela opinião formulável *enquanto* interpretação mediada por signos, exige transcender toda subjetividade finita por meio do processo de conhecimento *enquanto* processo de interpretação.” APEL, 1985b, p. 181, grifo do autor.

Além disso, para Peirce é preciso pensar o real na sua totalidade como algo cognoscível, embora admita que tal realidade não possa ser representada por uma consciência particular ou finita, mas apenas por um processo ilimitado de interpretação de uma comunidade sem limites determinados. O *realismo crítico do sentido* peirceano implica dois problemas: primeiro, se o mundo real deve ser postulado como cognoscível, o sujeito do conhecimento não pode ser o sujeito concreto, pois, histórico e finito; logo, torna-se necessário o postulado de uma comunidade ilimitada de investigadores. Segundo, se essa comunidade de investigadores apenas pode atingir proposições faticamente consensuadas, e neste caso, falíveis e aperfeiçoáveis, não pode garantir transcendentemente a verdade e validade do conhecimento. A solução de Peirce será apelar para um consenso ideal de uma comunidade ilimitada e ideal que pode ser alcançado em longo prazo pela comunidade real de investigadores<sup>36</sup>.

Dessa forma, Peirce substitui o ponto supremo kantiano (“eu penso”) pelo postulado de uma “convicção última” enquanto “consenso” da comunidade ilimitada dos cientistas, por meio de amplo processo de investigação. Contudo, mesmo numa postura pragmática de concretização realista do conhecimento, na qual o sujeito é situado numa comunidade fática, e o saber é entendido como processo real e histórico de interpretação, Peirce não cede a uma redução naturalista do sujeito das ciências. Porque para ele, a definição crítica do sentido da realidade (interpretação) e a fundamentação objetiva de validade dos processos sintéticos de inferência, não têm sua convergência numa comunidade fática descritível, mas sim, numa comunidade ideal e ilimitada de interpretação. E, esta convergência não é fática, mas deve ser postulada normativamente. Esta convergência ou *acordo* é o que garante a objetividade do conhecimento para Peirce e, tem o mesmo papel que tem a “consciência em geral” no pensamento kantiano. Isto é, de um “princípio regulativo”, enquanto ideal da comunidade ilimitada de interpretação<sup>37</sup>.

Apel até admite que se possa inferir significado linguístico partindo do comportamento dos sujeitos que se comunicam entre si. Entretanto, aqui partimos de suposições implícitas que não podem ser justificadas semanticamente. Por exemplo, no caso das reações das pessoas que recebem notícias, e que supõem uma compreensão do sentido de tais notícias. Aqui nem a compreensão do sentido, nem a reação comportamental do sujeito são coisas evidentes, e baseando-nos apenas nestas observações fáticas não podemos

---

<sup>36</sup> CENCI, *op. cit.*, p. 73.

<sup>37</sup> APEL, 1985b, p.182.

assegurar com certeza que estamos lidando com autênticos comportamentos linguísticos. Porque a regra que se usa para explicar externamente os comportamentos fáticos observados, não é uma regra linguística, mas uma regra comportamental ou de como se regem a si mesmos os objetos (sujeitos) que se comunicam entre si. Por tudo isso, esta postura comportamental e behaviorista dos signos não pode esclarecer o sentido dos sinais linguísticos recorrendo à análise empírica de comportamentos observáveis. Noutras palavras, não se pode esclarecer o significado linguístico dos signos valendo-se do uso fático da linguagem ou comportamento de uso dos sujeitos; mas somente num nível normativo de esclarecimento do sentido linguístico e num contexto ideal de acordo.

Apel defende, interpretando o pragmatismo de Peirce, que este, nunca substituiu a compreensão do sentido das ideias pela observação ou descrição de suas consequências fáticas. Conforme Apel, para Peirce não é o comportamento que determina o pensamento, mas, o contrário. Além disso, para Peirce o comportamento não deve ser entendido como uma “consequência fática”, mas como uma “consequência para a correta compreensão no contexto do seguimento de uma regra”. E, mesmo os hábitos comportamentais não podem ser entendidos como fatos observáveis, e causalmente condicionados, mas como “regras de mediação de nossa ação subjetiva e autocontrolada” (para Peirce a noção de conduta é uma ação que se executa sob o influxo de uma intenção de autocontrole) diante de possíveis circunstâncias ou fatos observáveis. Segundo Apel, Peirce não pretende reduzir o significado dos símbolos à descrição dos fatos observáveis das ciências, porém, se ocupa das regras metacientíficas do acordo sobre o sentido ou da compreensão do sentido à luz de possíveis experiências experimentais por meio de um experimento mental.

“[...] se ocupa de las *reglas metacientíficas del acuerdo sobre el sentido a la luz de posibles experiencias experimentales*. La comprensión del sentido no se sustituye por la observación de datos experimentales, sino que se relaciona con la posible experiencia experimental por medio de un experimento *mental*”<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> “[...] se ocupa das *regras metacientíficas do acordo sobre o sentido à luz de possíveis experiências experimentais*. A compreensão do sentido não se substitui pela observação de dados experimentais, mas sim, se relaciona com a possível experiência experimental por meio de um experimento *mental*”. APEL, 1985b, p.185-186, grifo do autor.

Apel identifica no processo peirceano de análise dos comportamentos humanos um círculo vicioso a ser superado<sup>39</sup>. Porque quando queremos determinar hábitos comportamentais para explicar o sentido de um pensamento referindo-o à experiência possível, temos necessariamente que pressupor a compreensão de sentido de tal pensamento que queremos esclarecer. Ou seja, ao reduzir a questão do sentido a modos de comportamento, sempre pressupomos a compreensão deste mesmo sentido que queremos determinar. Para superar este círculo vicioso, Apel propõe entender a questão do sentido não de forma behaviorista, porém, a partir de uma postura hermenêutica que não procura de antemão determinar o sentido dos signos por hábitos comportamentais, mas, parte de uma “vaga pré-compreensão de sentido” que, por sua vez, remete ao sentido dos signos que se quer determinar. Isso não por meio de um processo de dedução de estados de coisas, porém, da pressuposição formal do acordo sobre o sentido dos conceitos. Neste caso, temos não um círculo vicioso, porém, um “círculo virtuoso”<sup>40</sup> que em cada ato da compreensão explicita a estrutura referencial dos símbolos conceituais e pressupõe o acordo sobre o sentido dos mesmos. “Este método no deduce estados de cosas a partir de estados de cosas, al estilo de una construcción teórica logicamente formalizable; más bien se ocupa del acuerdo sobre el sentido de los conceptos que tiene que estar ya presupuesto en toda construcción teórica formalizable”<sup>41</sup>.

Apel propõe fazer uma leitura hermenêutico-transcendental da semiótica peirceana e uma leitura não instrumental da interpretação dos signos no contexto da práxis, a partir do que ele denomina de “comunidade de interpretação enquanto comunidade de

<sup>39</sup> “Sin embargo, aquí parece surgir una dificultad: si queremos *determinar* con Peirce los hábitos comportamentales con los que podríamos explicar el sentido de un pensamiento refiriéndolo a la experiencia posible, tenemos que haber entendido en cierto modo el sentido de los pensamientos que queremos explicar. Aquí parece existir un círculo lógico”. APEL, 1985b, p. 186, grifo do autor.

<sup>40</sup> Segundo Oliveira, para Cirne-Lima a lógica aristotélica tem uma estrutura linear baseada na concatenação de elos (hipóteses e postulados) uns com os outros enquanto sustentação do sistema. Numa direção para frente sempre posso acrescentar novos elos e neste sentido pode-se falar de um *progressus ad infinitum*; numa direção para trás é necessário admitir um elo originário (axioma fundamentalíssimo) que fundamenta a si mesmo (“indemonstrável”) e a todos os outros elos e neste sentido não existe um *regressus ad infinitum*. Para Aristóteles este elo fundamental do sistema é o princípio de não contradição e a única forma de demonstração do mesmo é por meio de um processo circular autodestrutivo em que ao negá-lo o estamos pressupondo como fundamento último de inteligibilidade da própria negação. Este círculo não é vicioso, mas “virtuoso” e pressuposto como condição ineliminável de sustentação da própria argumentação humana. Segundo Oliveira, numa fundamentação transcendental não temos um *processo regressivo* que parte da validade de uma experiência para as suas condições de possibilidade (hipotético), porém, um *processo progressivo* de explicitação dos conceitos universalíssimos que fundamentam as próprias condições de possibilidade da experiência válida (incondicional). OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Sobre a fundamentação. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p.17-30, notas 17,19, 36 e 37.

<sup>41</sup> “Este método não deduz estados de coisas a partir de estados de coisas, no estilo de uma construção teórica logicamente formalizável; porém se ocupa do acordo sobre o sentido dos conceitos que tem que estar já pressuposto em toda construção teórica formalizável.” APEL, 1985b, p. 186-187.

interação”<sup>42</sup>. Conforme Apel, J. Royce, apesar de estar mais interessado numa teoria social de caráter filosófico, e não tanto numa teoria metacientífica dos conceitos como Peirce, esclarece a relação entre o problema metacientífico do acordo intersubjetivo e o problema científico do conhecimento, isto é, entre a relação e diferença entre as ciências naturais e as ciências do espírito (sociais). Na opinião de J. Royce para podermos definir experimentalmente o “valor efetivo” de uma ideia ou hipótese científica é necessário, antes, definir o seu “valor nominal” na comunidade de cientistas por meio de um “intercâmbio cognitivo interpretativo”, isto é, por meio de um acordo intersubjetivo enquanto princípio regulativo ou normativo.

Conforme Apel, uma teoria pré-semiótica (Kant, positivismo lógico, Schleiermacher e Dilthey) que está presa à relação sujeito-objeto, e parte de uma unidade e evidência da consciência do objeto (solipsismo metódico) não pode chegar a uma compreensão do acordo intersubjetivo como condição transcendental de possibilidade do saber em geral ou conhecimento. Porquanto, entende a linguagem apenas como mediação extrínseca de um saber já dado no sujeito, e apenas como instrumento de transmissão deste saber. Noutras palavras, o momento chamado de “convenção” (acordo) na interpretação de “algo como algo”, está presente ao momento sensorial e racional, porém, não no seu caráter cognitivo ou seu valor de interpretação de sentido dos significados linguísticos. Contudo, apenas como instrumento extrínseco e apêndice do conhecimento. Dessa forma, não se percebe o valor do acordo intersubjetivo como condição determinante do saber e sua pressuposição intranscendível. Para Apel, quem primeiro possibilitou a compreensão do acordo intersubjetivo como condição hermenêutico-transcendental foi J. Royce, a partir de suas análises sobre a relação entre percepção, concepção e interpretação<sup>43</sup>.

Para as teorias pré-semióticas do conhecimento baseadas na relação sujeito-objeto e que têm como método científico a explicação dos dados segundo leis, a insistência das ciências do espírito de considerar a “compreensão” como método do conhecimento, assemelha-se a uma pretensão ilegítima. Porque segundo o cientificismo moderno tal “método compreensivo” está baseado numa “empatia” com os dados que podem ser interiorizados e revividos, ou seja, tem como base a subjetividade humana. Logo, sua relevância para a pesquisa é apenas psicológica. No máximo, pode servir para facilitar o descobrimento de hipóteses científicas, portanto, seu valor é meramente procedimental (heurístico). Entretanto, uma leitura hermenêutico-transcendental da semiótica, parte da necessidade de entender a

---

<sup>42</sup> APEL, 1985b, p. 188s.

<sup>43</sup> APEL, 1985b, p. 190.

“compreensão” não como algo contrário ou em oposição à “explicação” objetiva dos dados empíricos; porém, como um fenômeno cognitivo complementar ao conhecimento científico dos fatos objetivos. No conhecimento mediado por signos de “algo enquanto algo” estão presentes ambos os tipos de mediação: a mediação entre sujeito-objeto (observação-explicação) na forma de interpretação do mundo; e a mediação intersubjetiva entre sujeito-sujeito (interpretação-compreensão) na forma da interpretação da linguagem<sup>44</sup>.

Para Apel, apenas uma filosofia transcendental transformada semioticamente pode entender que num delineamento hermenêutico, as questões têm sua origem cognitiva no interesse pelo acordo que é complementar ao interesse científico do conhecimento. E, que estabelecendo como sujeito do conhecimento, não os homens e suas ações comunicativas como objetos de um sujeito isolado (consciência), mas sim, a comunidade de comunicação, supera-se a postura solipsista da teoria tradicional do conhecimento.

[...] estableciendo como sujeto del conocimiento – en tanto que función mediada por signos – la comunidad de comunicación, la filosofía transcendental, semioticamente transformada, supera el solipsismo metódico de la teoría tradicional del conocimiento, según el cual sólo podemos pensar a los otros hombres y sus acciones comunicativas como objetos (con los que, a lo sumo, podemos entrar en relación empática) de un sujeto aislado de conocimiento.<sup>45</sup>

Na semiótica de Peirce, apesar de seus méritos inegáveis, podemos encontrar certas limitações resultantes de alguns resquícios de um determinado tipo de cientificismo.<sup>46</sup> Como, por exemplo, no fato de Peirce não estabelecer diferença alguma entre o processo de investigação da ciência natural (método reducionista formalizável) e o processo do acordo da comunidade humana de interpretação (intersubjetividade normativa). Deixando assim, o acordo mútuo em sua objetividade, nas mãos de uma referencialidade duvidosa à experiência

<sup>44</sup> “Realmente, en el conocimiento mediado por signos de algo en tanto que algo, están contenidas ambas: la mediación entre sujeto y objeto, en forma de interpretación del mundo, y la mediación entre sujetos, en forma de interpretación del lenguaje...” APEL, 1985b, p. 191.

<sup>45</sup> “[...] estableciendo como sujeto do conhecimento – enquanto função mediada por signos – a comunidade de comunicação, a filosofia transcendental, semioticamente transformada, supera o solipsismo metódico da teoria tradicional do conhecimento, segundo o qual apenas podemos pensar os outros homens e suas ações comunicativas como objetos (com os quais, no máximo, podemos entrar em relação empática) de um sujeito isolado de conhecimento.” APEL, 1985b, p. 192.

<sup>46</sup> “Para Apel, mesmo que – como já vimos acima – a semiótica pragmática de Peirce, como parte de uma lógica normativa da pesquisa, não seja reduzida a um método formalizável científico, ela, enquanto método pragmático, permanece cientificista, no sentido de está referenciada ao conhecimento experimental no sentido da ciência. O sentido do símbolo só se torna claro através de experiências possíveis, por sujeitos cambiáveis no âmbito do comportamento final-racional e controlado pelo êxito.” CARMO, *op. cit.*, p. 103.

possível em longo prazo<sup>47</sup>. Na opinião de Apel, J. Royce consegue superar as influências científicas na questão do acordo, pois, não está preocupado com o conhecimento enquanto “estados de coisas” comprováveis experimentalmente, porém, com o autoconhecimento humano mediado pela “compreensão mútua” na comunidade de interpretação. Royce substitui o signo pelo próprio homem, enquanto sujeito das intenções de sentido, no processo de interpretação analisado semioticamente. Para ele a estrutura triádica da interpretação dos signos está presente também na transmissão ou mediação da tradição feita na comunidade de interpretação. Para ele, esta estrutura se explicita da seguinte forma: A- alguém explica ou traduz; B- a um segundo sujeito; C- o que quis dizer um terceiro (tradição). Royce vai mais longe ao identificar esta estrutura triádica da interpretação com uma estrutura ontológica do tempo histórico. Pois, para ele, o tempo presente interpreta potencialmente o passado, com vistas ao futuro. Logo, a ordem temporal e suas três regiões são o campo possível para a interpretação da história.

A partir de uma concepção gadameriana<sup>48</sup> da mediação da tradição, Apel confronta a pergunta pela relação entre “verdade hermenêutica” e “objetividade do método científico”. Para Gadamer<sup>49</sup>, não tem sentido analisar a verdade da interpretação a partir dos critérios de objetividade científica. Porque o sujeito da compreensão hermenêutica não tem seu paradigma numa espécie de “consciência em geral”, mas, no “ser-aí” histórico e

---

<sup>47</sup> “Tais objeções levaram Apel a se aproximar, neste aspecto, do conceito de ‘comunidade de interpretação’ elaborado por Josiah Royce a partir da semiótica de Peirce. Em tal conceito, Royce se refere a algo que, de um lado, já está pressuposto em toda argumentação e, por outro lado, precisa ser ainda produzido dentro de cada sociedade.” SILVA, Josué Cândido da. A ética do discurso entre a validade e a factibilidade. 2007. 176 f. Tese (Doutorado em Filosofia) “mimeo” – Centro de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 111.

<sup>48</sup> “[...] ora, de acordo com Apel, Gadamer pensa assim porque para ele o sujeito da compreensão não tem seu paradigma na consciência solipsista, como ocorre no caso do sujeito da descrição ou explicação científica, mas na abertura de sentido do ser-aí histórico, de modo que a verdade não se estabelece através da aproximação progressiva e metódica ao ideal de objetividade, mas resulta da fusão de horizontes na situação histórica.” COSTA, Reginaldo da. Ética do discurso e verdade em Apel. Belo Horizonte: Del Rey, 2002. p.61.

<sup>49</sup> Para Gadamer a compreensão de sentido do mundo sempre se dá a partir de um horizonte pré-reflexivo e histórico que possibilita a nossa compreensão do mesmo é o que ele chama de “círculo hermenêutico”. Neste sentido, para Gadamer não é possível um conhecimento objetivo e de validade absoluta, pois não temos como nos livrar dos condicionamentos históricos e pré-conceituais. Fazendo uma paráfrase com o 1º Wittgenstein é como se “o mundo fosse limite para o próprio mundo” enquanto horizonte de sentido pré-dado. Como se a historicidade fosse a “forma lógica” que não se pode dizer (refletir), mas que apenas se mostra na linguagem. A grande crítica de Apel é que Gadamer confunde questões de gênese e de validade do conhecimento ao identificar o “acontecer do ser” com o “acontecer da verdade” incorrendo assim em falácia naturalista. Isso se torna claro na afirmação gadameriana de que o “*interpretandum*” (texto, autor) pode compreender-se melhor que qualquer intérprete. Tendo em vista que as interpretações dos intérpretes não têm validade objetiva, porque carecem de um critério normativamente relevante para decidir sobre o seu sentido. Esse critério para Apel é o consenso ideal da comunidade ideal de interpretação almejado em longo prazo pela comunidade real de intérpretes. Por isso, Apel propõe a transformação da ontologia hermenêutica da finitude gadameriana pela hermenêutica transcendental do consenso ideal “*in the long run*”. ARRUDA, José Maria. Filosofia contemporânea: analítica, hermenêutica, pragmática. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002. p.93-100.

contingente. Ou seja, não está baseado numa objetividade que se realiza através de uma aproximação progressiva, porém, na abertura de sentido que se dá com a fusão de horizontes do presente e do passado na situação histórica efetivamente atual.

É verdade que Peirce em sua teoria da interpretação não parte da “consciência em geral” como sujeito transcendental da verdade objetiva. Entretanto, supõe que o processo do acordo, se não for interrompido, produzirá “em longo prazo” aquele “consenso mínimo” que corresponderia semioticamente, segundo Apel, à “consciência transcendental em geral”, e que garantiria a objetividade do conhecimento. Neste sentido, Royce vai além de Peirce, ao supor a “mediação hermenêutica da tradição” na comunidade de interpretação. No entanto, esta mediação da tradição, não é entendida como em Peirce, como um aperfeiçoamento virtual da comunidade mediante um princípio regulativo; porém, como um processo teleológico de autoconhecimento humano garantido por um sistema absoluto e atualmente infinito de autorrepresentação do Espírito<sup>50</sup>.

Para Apel uma “pragmática semiótica ampliada” tem que defender a existência de um tipo de acordo de sentido que não esteja ligado à experiência experimental ou à descrição empírica de estados de coisas, e muito menos pressuponha a compreensão do “eu”, e sua correspondente vontade de autoafirmação através de manipulação estratégica para atingir certos fins. Para Apel existe um acordo de sentido entre dois interlocutores que se manifestam sobre suas intenções voluntárias, e que é pautado pelas reações recíprocas de ambos os sujeitos diante de suas expressões linguísticas que, por sua vez, não são senão partes integrantes de uma práxis irreversível de interação.

No fundo, para Apel, quando se aprende uma linguagem através do processo de socialização, não se aprende simplesmente o uso de um mero instrumento de comunicação, mas também, se internalizam normas institucionalizadas socialmente que são frutos de um longo acordo intersubjetivo sobre o sentido vinculante das coisas e situações. Noutras palavras, para Apel a linguagem enquanto forma de vida historicamente configurada socialmente é a “instituição das instituições” normativamente vinculante; e enquanto meio autorreflexivo para o acordo ilimitado é a “metainstituição de todas as instituições”. Como metainstituição torna-se instância crítica de todas as normas sociais não refletidas, obriga os

---

<sup>50</sup> Aqui Apel percebe uma grande limitação nas reflexões de Royce, que apesar de ter sido o primeiro a debater questões da relação entre semiótica pragmática e hermenêutica, com sua tendência idealista-absoluta, parece afastar-se bastante de uma hermenêutica gadameriana da situação. Isso se confirma, segundo Apel, pelo desenvolvimento do pragmatismo americano numa linha de tendência finitista e situacional. APEL, 1985b, p. 197, nota 62.

sujeitos da comunicação a entrar num acordo intersubjetivo baseado em normas sociais. Contudo, esta força vinculante da comunicação deve estar baseada na relação dos signos linguísticos com a práxis, e com a experiência possível. Não é fruto da experiência de um sujeito isolado, porém, de uma interação sócio-histórica.

Uma hermenêutica orientada em direção às ciências do espírito, e que entende a interpretação dos símbolos como função de mediação histórica da tradição, não pode, segundo Apel, aceitar a “máxima pragmática”<sup>51</sup> de explicação de sentido. Porque esta pretende relacionar todo o sentido, com operações e experiências ligadas ao seu método analítico, e também defende que, qualquer sujeito isolado pode levá-la a cabo sem uma interação histórica com outros sujeitos<sup>52</sup>. Esse é o ideal do empirismo lógico que pretende superar a historicidade da linguagem natural por meio de uma linguagem-cálculo universal que evite as aporias vindas da natureza reflexiva da linguagem, e ao mesmo tempo, possa ser referida à dimensão pragmática da mesma. Entretanto, mesmo na construção de linguagens formalizadas, se pressupõe a pré-compreensão contida nas linguagens ordinárias ou naturais. Na verdade temos um círculo hermenêutico aqui: as linguagens construídas ou artificiais pretendem ser explicações parciais das linguagens ordinárias e naturais, e estas, por sua vez, são usadas para interpretar àquelas, e relacioná-las às experiências experimentais.

Todo esclarecimento de sentido constitui uma passagem da mediação histórica da tradição da comunidade de interpretação/interação para os conceitos ligados à experiência experimental. Não é possível esclarecer o sentido de certos conceitos, senão relacionando-os com a práxis de uma comunidade de interpretação. Neste sentido, o sujeito da interpretação dos signos é a “comunidade de interpretação de uma comunidade ilimitada de interação”<sup>53</sup>.

Para complementar as questões relativas a interação entre uma hermenêutica gadameriana e uma semiótica peirceana, Apel pensa a partir de uma lógica normativa da investigação que não coloca a relação da interpretação de um sujeito histórico, e que altera de forma irreversível o conteúdo hermenêutico da situação, nas mãos de um historicismo

---

<sup>51</sup> “Ante todo, es evidente por qué una hermenéutica orientada en la dirección de las ciencias del espíritu, y que concibe la interpretación de los símbolos, en su más amplio sentido, como función de la mediación histórica de la tradición, no puede vincularse a la ‘maxima pragmática’ para aclarar el sentido”. APEL, 1985b, p. 200.

<sup>52</sup> “Ora, desde a perspectiva da hermenêutica, o método pragmático para aclarar o sentido se apresenta com a intenção de relacionar todo o sentido com operações e experiências que qualquer sujeito isolado pode levar a cabo em qualquer momento independente de sua interação histórica com outros; no entanto, para a hermenêutica isto é uma restrição solipsista, pois toda aclaração de sentido pressupõe uma pré-compreensão intersubjetiva, expressa na linguagem ordinária, sem a qual é impossível qualquer explicação ligada à experiência.” COSTA, *op. cit.*, p. 63.

<sup>53</sup> APEL, 1985b, p. 202.

relativista. Todavía, entende o progresso na interpretação a partir de um princípio regulativo<sup>54</sup> de progresso prático na direção de uma comunidade ilimitada de interpretação livre das limitações da consciência e dos interesses do gênero humano, dos quais a comunidade histórica de interpretação é portadora.

### 2.3 Sobre os pressupostos linguístico-transcendentais das ciências sociais

Apel defende como tese geral que o jogo linguístico-transcendental da comunidade ilimitada de comunicação é condição de possibilidade das ciências sociais. Demonstra isso através de duas subteses principais: 1- que qualquer teoria filosófica da ciência deveria responder a pergunta pelas condições transcendentais de possibilidade e validade da mesma; 2- que a resposta a esta pergunta não está numa “consciência em geral”, mas, no valor transcendental da linguagem, e, portanto, da comunidade linguística.

Apel acredita que a defesa do jogo linguístico-transcendental da comunidade ilimitada de comunicação não implica necessariamente o método dedutivo-axiomático e, portanto, não incorre nas aporias lógicas, denunciadas pelo popperiano Hans Albert em seu famoso Trilema. Também não se confunde com a evidência cartesiana de uma consciência isolada, porém, consiste numa evidência intuitiva mediada pelas regras semântico-pragmáticas do jogo linguístico. Isto é, trata-se de uma evidência da consciência que não está baseada numa apercepção pura do “eu penso”, mas numa comunidade de argumentação que por meio do acordo ideal converte minha evidência subjetiva em enunciados válidos *a priori* para os membros da comunidade linguística. Neste contexto, minha evidência intuitiva adquire o “status” de um saber vinculante *a priori* no sentido de uma teoria consensual da verdade. Na realidade, Apel entende que “a determinação do sentido na síntese comunicativa

---

<sup>54</sup> “Tal principio regulativo se encuentra, a mi juicio, en la idea de la realización de una comunidad ilimitada de interpretación que quien argumenta, en general, (les decir, quien piensa!) presupone implícitamente como instancia ideal de control.” APEL, 1985b, p. 204.

da interpretação constitui o ‘ponto supremo’ de uma filosofia transcendental transformada semioticamente”<sup>55</sup>.

Para Apel uma filosofia transcendental moderna que reflete sobre o sentido da argumentação em geral, e suas implicações de sentido; terá que admitir que todo aquele que argumenta com sentido reconhece implicitamente em sua argumentação os pressupostos transcendentais do jogo linguístico-transcendental de uma comunidade crítica e ilimitada de comunicação. Para ele, quando o “eu” põe seu objeto, e ao mesmo tempo se põe a si mesmo enquanto pensante (síntese da apercepção), se identifica com a comunidade transcendental de comunicação. Porque apenas ela (a comunidade) pode confirmar a validade de sentido de seu autoconhecimento, e de seu conhecimento do mundo. Sem a comunidade de comunicação o “eu”, apenas teria “certezas vivenciais”, porém, cegas para o sentido, e sem valor de argumento racional.

No nível de uma fundamentação última por meio de reflexão transcendental não é preciso eleger uma comunidade crítica de comunicação por meio de uma decisão irracional ou dogmaticamente, pois, ao argumentar com sentido já estamos inseridos nela, e pressupondo suas regras transcendentais de validade. Não é possível no nível da argumentação racional abrir mão destes pressupostos transcendentais da comunidade crítica de comunicação da qual fazemos parte *a priori*, porque se negássemos as mesmas de forma irracional, estaríamos destruindo a possibilidade de autocompreensão solitária e de autoidentificação, ou seja, estaríamos destruindo a possibilidade do próprio discurso humano enquanto tal. Para Apel é impossível tomar uma postura favorável ou contrária, às regras transcendentais do jogo linguístico, de fora do mesmo, como se pudéssemos sair do nível da argumentação racional, e entrar num outro nível que não se sabe bem qual é, mas que estaria isento das regras transcendentais que queremos negar. Essa foi a ilusão básica que alimentou a postura daqueles que defendiam o solipsismo metódico segundo Apel. “Es imposible decidir a favor o en contra de las normas del juego lingüístico trascendental desde una posición externa al juego lingüístico; negar esto constituye el error básico del *solipsismo metódico*”<sup>56</sup>.

Dois enfoques filosóficos foram determinantes, segundo Apel, para a transformação da filosofia transcendental clássica. Primeiro, a concepção de jogos linguísticos

---

<sup>55</sup> APEL, Karl-Otto. La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales, In: \_\_\_\_\_ La transformación de la filosofía, Tomo II, p.211.

<sup>56</sup> “É impossível decidir a favor ou contra as normas do jogo linguístico transcendental a partir de uma posição externa ao jogo linguístico; negar isso constitui o erro básico do *solipsismo metódico*.” APEL, 1985b, p.212, grifo do autor.

do 2º Wittgenstein; e segundo, a comunidade ilimitada de investigadores postulada por Ch. S. Peirce. Para Apel é possível, defender estes dois enfoques e, ao mesmo tempo, conservar a intenção idealista da filosofia kantiana, porém, sem a limitação de seus pressupostos realistas e materialistas<sup>57</sup>. Porquanto, a filosofia transcendental entendida enquanto crítica de sentido, não parte de uma distinção entre “coisa em si” e mundo fenomênico, e tampouco de um sujeito transcendental como limite do mundo. Mas sim, do fato de que as “normas ideais” do discurso podem realizar-se, por princípio, na sociedade concreta. Este ponto de partida não é nem idealista, e nem materialista; mas, trata-se de uma concepção dialética de mediação das duas posturas. Tendo em vista que, em qualquer argumento, postulamos o pressuposto ideal de uma comunidade ilimitada de comunicação; que temos de realizar sempre numa situação historicamente dada. O traço fundamental da relação dialética entre os momentos: ideal-normativo e material-fático, se expressa na teoria filosófica da ciência que tem como sujeito transcendental a comunidade de comunicação, e que num dado momento se torna objeto das ciências sociais. Isso fica claro no fato de que o sujeito de um possível consenso científico é uma sociedade histórica e real; por outro lado, esta mesma sociedade precisa ser reconstruída crítico-normativamente pela ciência à luz de uma comunidade ideal de comunicação.

Apel insiste nas diferenças entre o seu enfoque filosófico-transcendental e o enfoque hoje dominante, da ciência da lógica analítica. Esta parte do pressuposto da separação entre o sujeito e o objeto da ciência, não apenas no âmbito das ciências da natureza, mas também no âmbito das ciências sociais. Apel irá se perguntar se numa discussão sobre os fundamentos da teoria da ciência, não significa diferença alguma entre ciências naturais e sociais o fato de nesta última, o ser humano assumir o papel de sujeito e ao mesmo tempo de objeto da mesma.

A mi juicio, podemos caracterizar realmente el Rubicón de la actual discusión sobre los fundamentos en la teoría de la ciencia mediante la siguiente pregunta: ¿supone una diferencia básica con respecto a las ciencias de la naturaleza el hecho de que en las ciencias sociales el hombre sea a la vez sujeto e objeto de la ciencia?<sup>58</sup>

<sup>57</sup> “[...] por otra parte, sin embargo, el idealismo trascendental kantiano se encuentra mediado implícitamente por un realismo, e incluso por un materialismo histórico de la sociedad que, de hecho, está ya siempre presupuesta (en tanto que ‘sujeto-objeto’ de la ciencia).” APEL, 1985b, p. 213.

<sup>58</sup> “Em minha opinião realmente podemos caracterizar a dificuldade da atual discussão sobre os fundamentos na teoria da ciência por meio da seguinte pergunta: supõe uma diferença básica com respeito às ciências da natureza, o fato de que nas ciências sociais, o homem seja ao mesmo tempo, sujeito e objeto da ciência?” APEL, 1985b, p. 214.

Para Apel, no caminho de construção de um conceito dialético<sup>59</sup> de experiência, Popper consegue ficar apenas na metade do caminho. Porque apesar de separar-se do conceito positivista e indutivista de experiência, reduz a problemática transcendental dos horizontes de experiência ao pluralismo teórico no contexto da ciência natural absolutizada o que lhe impede de perceber a autoexperiência histórica da sociedade como uma alternativa relevante da experiência da natureza. E, dessa forma, não consegue entender a autoexperiência reflexiva da ciência, enquanto processo inovador de construção e correção de hipóteses como paradigma da experiência de objetos das ciências histórico-críticas da sociedade. Portanto, segundo Apel, Popper deveria renunciar ao pressuposto do cientificismo moderno de separação entre sujeito e objeto, e aceitar o desafio de reconstrução crítica da história da sociedade aberta (historicismo crítico).

Outra consequência da construção de um conceito dialético da experiência é a superação do conceito de “ciência neutra” imposto por Marx Weber às ciências sociais. Pois, ao aceitar o “compreender racional-teleológico” como uma “boa razão de ensaio”, Marx Weber supõe inevitavelmente uma valoração crítica do comportamento humano (ainda que no nível dos fins, e no campo de uma racionalidade instrumental). Para Apel, uma ciência crítica da sociedade, que entenda seu objeto como sujeito virtual da ciência, não pode deixar de “valorar os fins mesmos das ações humanas”.

Numa valoração de fins, não significa necessariamente que estamos derivando “prescrições de valor” de “descrições de fatos”, porém, que admitimos uma diferença fundamental entre “experiências da natureza” e “experiências da conduta humana”. Estas últimas não podem ser analisadas sem certo “compromisso relevante normativamente”. Na verdade, para Apel, não é possível reconhecer uma ação humana como ação, sem efetuar valoração alguma. Não significa que temos que valorar apenas fins propostos, mas sim, a própria ação, quando a compreendemos, ou seja, na medida em que descobrimos uma “boa razão” para isso. Não podemos saber o que é uma ação sem compreender as normas de seu cumprimento, e sem aceitá-las como critérios para a sua valoração<sup>60</sup>.

Se uma ciência empírico-analítica pressupõe “horizontes teóricos” para seus enunciados observacionais, a autoexperiência histórica da sociedade pressupõe “horizontes de

---

<sup>59</sup> APEL, 1985b, p. 215, nota 10.

<sup>60</sup> “Precisamente las acciones humanas no pueden describirse *como lo que son*, sin haber comprendido las normas (inmanentes) de su cumplimiento y sin haberlas aceptado como criterios para la valoración.” APEL, 1985b, p. 217, grifo do autor.

valor” para seu descobrimento de dados. E, estes “horizontes de valor” têm íntima relação com a “lógica dos juízos” da experiência que eles mesmos possibilitam. Para Apel, mais importante que assinalar a necessidade de valoração do horizonte da experiência histórica é, perceber os “pressupostos normativos” de tal valoração como algo objetivo. A distinção lógica abstrata entre “juízos de fato”, intersubjetivamente vinculantes; e “juízos de valor”, subjetivos, não se sustenta segundo Apel. Tendo em vista que a pretensão de sentido de cada argumento, enquanto manifestação dialógica está a favor de uma “ética mínima” vinculante intersubjetivamente. Todos os que argumentam aceitam os pressupostos implícitos nesta ética, como por exemplo, comprometer-se na realização histórica da comunidade ilimitada de comunicação como condição de possibilidade para a formação de consenso (inclusive no caso da ciência empírico-analítica) e, portanto do descobrimento da verdade. E, segundo Apel, este é o ponto de partida para uma possível crítica das ideologias.

A última, e mais radical consequência implícita na aceitação da sociedade como objeto e sujeito da ciência é a superação da distinção entre teoria e práxis, ou entre razão teórica e prática. Para Apel, a construção de teorias científicas somente pode superar a influência das ideologias, quando constitui condição de possibilidade do aproveitamento tecnológico de seus resultados. Entretanto, se mantivermos a separação entre sujeito e objeto da ciência, o ponto alto do progresso científico de controle da natureza e de controle do homem sobre o homem torna-se ambíguo, desembocando numa sociedade de controladores e de controlados.

Neste momento da reflexão Apel se propõe esclarecer suas próprias teses metodológicas, e confrontá-las com a metodologia da ciência unificada do neopositivismo que segundo ele compartilha com a filosofia tradicional da consciência o pressuposto de que “um só pode reconhecer algo como algo e, portanto, cultivar a ciência”<sup>61</sup>. Para Apel isso acontece porque o neopositivismo ignora que por trás da observação em nível de sujeito-objeto existe o pressuposto do “acordo de sentido” no nível da relação sujeito-sujeito. Por isso, é incapaz de entender a “compreensão” das ciências do espírito (ciências humanas) a partir da dimensão que lhe é própria, ou seja, do interesse cognitivo no acordo intersubjetivo. Segundo Apel, existe uma clara contradição entre o programa do método analítico-linguístico, e o programa da metodologia científica, tendo em vista que, na metodologia da ciência unificada o interesse hermenêutico pela “compreensão” não se conecta com o interesse analítico-linguístico pelo

---

<sup>61</sup> APEL, 1985b, p. 221-222.

acordo metacientífico. Isso acontece porque o neopositivismo lógico não reconhece seus pressupostos transcendentais, e muito menos reflete sobre os mesmos.

Para a lógica da ciência neopositivista, o único pressuposto *a priori* que existe em sua teoria é que o conhecimento científico deve derivar-se de dados observáveis com a ajuda da lógica formal (validade da lógica formal). Entretanto, existem outros pressupostos *a priori*<sup>62</sup> subjacentes ao seu método como, por exemplo, que existem fatos; que sejam independentes do pensamento; e que possam ser reconhecidos como tais pela observação intersubjetivamente válida. Todos estes são pressupostos transcendentais segundo Apel. E mais, o neopositivismo lógico compartilha com Leibniz alguns princípios metafísicos: - que existem verdades de razão; - que existem verdades de fato; - que para conectar a lógica formal com os fatos observáveis é necessária uma linguagem científica ideal ou uma linguagem-cálculo.

Apel defende a tese de que até mesmo uma linguagem-cálculo, com sua pretensão de intersubjetividade objetiva, faz uso de pressupostos do solipsismo metódico. Para ele, tal tipo de linguagem não dá conta do acordo intersubjetivo, porque o torna supérfluo. Tendo em vista que substitui o problema hermenêutico de compreensão recíproca das intenções de sentido pelo sistema semântico de estados de coisas, enquanto conteúdo das proposições. Dessa forma, não é possível falar de expressões com identificadores pessoais como: “eu”, “tu”, “nós”, “vós”, etc.; que situam o contexto da comunicação intersubjetiva. E, também não é possível falar de “atos de fala” como, por exemplo: afirmações, perguntas, súplicas e protestos; que atestam a competência comunicativa dos falantes. Isso porque estes atos de fala não pertencem à dimensão objetiva e sintático-semântica, mas à dimensão subjetiva e pragmática da linguagem.

O grande obstáculo para considerar uma pragmática transcendental da comunidade de comunicação segundo Apel é a radicalização transcendental da ideia de linguagem unificada da ciência natural objetiva. Esta radicalização está presente como ideia central no “Tractatus”<sup>63</sup> de Wittgenstein quando este identifica a forma lógica da linguagem

<sup>62</sup> “Por ejemplo, que haya hechos no es simplemente un hecho. Antes bien, que haya hechos independientes del pensamiento humano y que puedan ser reconocidos como tales mediante la observación en forma intersubjetivamente válida es un *presupuesto apriórico*.” APEL, 1985b, p. 223, grifo do autor.

<sup>63</sup> A teoria da compreensão do 1º Wittgenstein distingue entre as condições de sentido e de verdade das proposições. Para ele o “sentido” de uma proposição não depende dos fatos, mas de fatos possíveis no espaço lógico (estados de coisas). Depende da relação lógica dos objetos (substância formal do mundo) com as palavras como seus significados. Já a “verdade” de uma proposição depende de uma “lógica das funções de verdade” que decompõe o conteúdo de uma “proposição complexa” em “proposições elementares”, e compare-as com fatos

com a forma lógica do mundo. Para ele, a proposição não pode representar a forma lógica que é a condição de possibilidade da sua representação do mundo a não ser colocando-se fora do mundo ou do espaço lógico, o que é absurdo e sem sentido. A forma lógica da linguagem apenas se mostra na linguagem, porém não pode ser dita<sup>64</sup>. Dessa forma, Wittgenstein desautoriza como sem sentido qualquer discurso metalinguístico sobre a relação entre linguagem e mundo, e não apenas a metafísica clássica enquanto ontologia, mas também qualquer reflexão sobre a linguagem ou pragmática transcendental da comunicação.

A proposição pode representar a realidade inteira, mas não pode representar aquilo que ela tem que ter em comum com a realidade, para a poder representar, - a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, teríamos que nos poder situar com a proposição fora da lógica, isto é, fora do mundo.<sup>65</sup>

A proposição não pode representar a forma lógica, esta espelha-se nela. O que se espelha na linguagem, ela não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir através dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Aponta para ela.<sup>66</sup>

Diante disso, o sujeito da ciência, portador da unidade transcendental do possível conhecimento dos objetos, tem sua função absorvida pela função transcendental da linguagem como limite do mundo. Na proposição 5.631 do “Tractatus”, Wittgenstein diz que o sujeito que pensa não existe. Já na proposição 5.641, diz que ele existe, porque o mundo “é meu

---

(substância material do mundo) elementares. Entretanto, ao postularmos a verdade de uma proposição no espaço lógico dos estados de coisas, estabelecemos uma relação entre a compreensão do sentido e a verdade da proposição que Wittgenstein expressa da seguinte forma no “Tractatus”: “Compreender uma proposição, quer dizer, saber qual é o caso, se ela é verdadeira” (4.024). Noutras palavras, compreender uma proposição significa poder estabelecer o método lógico-linguístico de sua possível verificação. Isso levou os neopositivistas a estabelecerem um “critério empírico de sentido” que através de um sistema de regras puramente convencional, eliminasse as contradições das linguagens naturais, numa linguagem artificial unificada, embora Wittgenstein não tenha estabelecido nenhum critério empírico para as proposições elementares, mas, apenas postulado a existência de tais proposições. E, quando se refira à verificação das proposições, situe este princípio, não no nível empírico, porém, lógico-linguístico. APEL, Karl-Otto. Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica, In: \_\_\_\_ La Transformación de la filosofía, Tomo I - análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. Madrid: Taurus, 1985a. p. 321-329.

<sup>64</sup> Neste ponto se encontra o paradoxo lógico tractariano em sua estrutura antinômica, pois, ao dizer que não é possível sentenças sobre sentenças ou proposições sobre o mundo em sua totalidade, está entrando em contradição consigo mesmo no ato de dizê-lo. Tendo em vista que as proposições tractarianas são proposições sobre o sentido das proposições e sobre a verdade dos estados de coisas, ou seja, trata-se de uma reflexão linguisticamente mediada sobre o mundo em sua totalidade. Isso fica patente na seguinte proposição de Wittgenstein: “Nenhuma proposição pode declarar alguma coisa sobre si própria, porque o sinal proposicional não pode estar contido em si mesmo (esta é toda a ‘Theory of types’)” - “Tractatus”, §3.332. ARRUDA, *op. cit.*, p. 53-60.

<sup>65</sup> WITTGENSTEIN, *op. cit.*, § 4.12.

<sup>66</sup> WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §4.121.

mundo”. Na verdade, o que Wittgenstein quer dizer é que o sujeito pensante não existe enquanto objeto no mundo, mas, apenas como limite linguístico-transcendental do mesmo.

Esta observação é a chave para a decisão do problema de saber até que ponto é que o Solipsismo é verdadeiro. O que o Solipsismo quer dizer é correto mas não se pode dizer: revela-se a si próprio. Que o mundo é o meu mundo revela-se no fato de os limites da linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do meu mundo.<sup>67</sup>

Como em Wittgenstein a unidade transcendental do “eu” coincide com a unidade transcendental da “linguagem” que por sua vez, constitui a condição de possibilidade e validade da ciência natural, não é possível pensar uma unidade transcendental da autoconsciência como em Kant, e muito menos em uma pragmática transcendental do acordo intersubjetivo. Wittgenstein reduz a lógica transcendental kantiana a uma lógica formal não reflexiva da figuração do mundo, na qual se identificam o sujeito transcendental e a forma lógica da linguagem que limita o mundo de modo que para cada “eu” é válida *a priori* a mesma “forma ideal” de descrição do mundo. Assim, não é necessária nenhuma comunicação intersubjetiva sobre o uso da linguagem ou sobre a interpretação do mundo<sup>68</sup>. Cada cientista da natureza solitário é autossuficiente no processo de descrição do mundo através de uma linguagem objetiva que tem a garantia mística ou transcendental de que é a linguagem dos demais. Na verdade, Wittgenstein defende claramente o solipsismo metódico, com única reserva de que ele não pode ser dito, mas apenas, “mostra-se”. Para Apel, Wittgenstein não nega a existência de outros sujeitos, apenas nega o pressuposto pragmático-transcendental de comunicação com os mesmos para compreender o mundo, e a si mesmo. Dessa forma, é possível a um cientista isolado, reduzir os demais cientistas, a objetos de “descrição” e “explicação” de seu comportamento (por não tratá-los como objetos empiricamente existentes). Este é o pressuposto último, segundo Apel, da ideia neopositivista da ciência unificada objetiva de descrição de estados de coisas e da explicação segundo leis.

O projeto do empirismo lógico de superar a metafísica por meio da análise lógica da linguagem através da sintática e da semântica construtivas da linguagem científica não obteve sucesso porque dois de seus pressupostos principais não puderam ser satisfeitos: um sistema sintático-semântico universal; e, enunciados elementares observacionais como

<sup>67</sup> WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §5.62.

<sup>68</sup> APEL, 1985b, p.228.

reproduções dos fatos observados. Isso porque na construção mesma das linguagens artificiais das ciências (“*semantical frameworks*”) e, na sua interpretação, era usada uma linguagem natural ou ordinária que tinha por base fatos particulares, que por sua vez, eram descritos por meio de teorias (enunciados protocolares). Dessa forma surge a necessidade do princípio do convencionalismo na semântica construtiva para sustentar a sua postura solipsista. A convenção para o empirismo lógico significa algo fruto de uma decisão arbitrária, ou que está para além do campo da lógica e da razão. Segundo o neopositivismo, as convenções não podem ser deduzidas de princípios últimos e nem de observação empírica.

Neste momento da discussão Apel se pergunta de onde vem o sentido e a validade de tais decisões arbitrárias (convenções). Para responder a esta questão ele irá agora abordar a questão dos jogos de linguagem do 2º Wittgenstein<sup>69</sup>, que segundo sua interpretação, nos oferece instrumentos teóricos de superação da postura solipsista que ele mesmo defendeu anteriormente no “*Tractatus*”. O que Apel defende a esta altura é uma fundamentação pragmático-transcendental das convenções para estabelecer ou interpretar regras através de um jogo linguístico transcendental nos jogos linguísticos dados.

Segundo Apel a passagem do atomismo lógico para o princípio do convencionalismo se dá porque não é um sistema semântico de uma linguagem ideal de possíveis fatos atômicos que determina *a priori* o sentido das proposições, mas sim, o uso que se faz dos signos que determina o seu sentido. Não apenas o significado dos signos depende da regra de sua aplicação, como também o sentido das regras de aplicação depende das convenções de sua aplicação. Não existem entidades platônicas que estabeleçam o significado dos signos independentes do uso humano, e tampouco, regras de uso introduzidas pelos homens como elementos hipostasiados de um sistema.

---

<sup>69</sup> Apel entende que existe uma conexão interna entre a filosofia do “*Tractatus*” e das “*Investigações*” baseada num enfoque analítico da linguagem como também na crítica da suspeita da falta de sentido dirigida a todo discurso que pretenda responder a questões fora da função da linguagem, ou seja, questões que não sejam sobre o sentido da ciência e da práxis cotidiana. O que Wittgenstein denuncia no “*Tractatus*” ele irá desenvolver como método nas “*Investigações Filosóficas*”, na chamada filosofia terapêutica a partir da qual trata cada questão filosófica como uma deformidade funcional da linguagem correta. Por tudo isso, não podemos deixar, sem mais, as reflexões do “*Tractatus*” de lado quando se trata de uma teoria hermenêutica da compreensão. Ainda que a teoria da compreensão do 2º Wittgenstein parta de novos pressupostos, porquanto não esteja mais baseada na forma lógica da linguagem como figuração do mundo, mas na pluralidade de regras dos jogos linguísticos determinada pelo contexto situacional e pela forma de vida humana. Neste sentido, Apel retoma a problemática das proposições intencionais ou enunciados de crença no “*Tractatus*” como o 1º caso de conflitos, na filosofia analítica da linguagem, entre a linguagem das ciências compreensivas do espírito e a linguagem explicativa da ciência unificada. A solução dada por Wittgenstein ao problema das intenções de sentido é reduzi-lo à compreensão semântica das proposições, ou seja, a consciência intencional é substituída pela semântica da linguagem como reproduzidor figurativo do mundo. Dessa forma, junto com os atos intencionais, o sujeito pensante é excluído da filosofia enquanto análise da linguagem. APEL, 1985a, p. 330-332.

Argumentando a partir de Wittgenstein e contra Wittgenstein, Apel entende que é possível superar o convencionalismo e o solipsismo através do conceito de “jogos de linguagem”<sup>70</sup> do 2º Wittgenstein. Porque a partir deste conceito, segundo Wittgenstein é impossível que uma só pessoa, uma única vez, possa seguir uma regra de forma isolada<sup>71</sup> ou fora do contexto dos jogos. Apenas dentro deste contexto linguístico é possível responder pelos critérios de sentido e de validade das ações linguísticas que nos fazem conscientes do sentido de nossos conhecimentos e ações. Neste sentido, não existe nenhuma garantia metafísica do sentido dos signos e da validade das regras fora dos jogos linguísticos. E, segundo Apel, este se torna horizonte de sentido e de validade, e, portanto, adquire um valor transcendental. “Precisamente porque, según Wittgenstein, no existe ninguna garantia metafísica – objetiva o subjetiva – del sentido de los signos o, incluso, de la validez de las reglas, el ‘juego linguístico’, como horizonte de todos los criterios de sentido y validez, debe poseer un *valor transcendental*”<sup>72</sup>.

Segundo Apel, o acordo linguístico em cada jogo linguístico possível depende *a priori* de regras que não são estabelecidas por convenções, mas que são sua condição transcendental de possibilidade. Como por exemplo, a norma de respeitar as regras no contexto social que pressupõe a norma do discurso verdadeiro. Segundo Apel estas “metaregras” não são fruto de convenções, e não pertencem a determinados jogos ou formas de vida, mas sim, ao jogo linguístico transcendental da ilimitada comunidade de comunicação.

Para Apel é necessário o que ele chama de “construção dialética” do conceito de jogo linguístico que o livre de mal-entendidos e falsas interpretações se quisermos entendê-lo

---

<sup>70</sup> Wittgenstein compara a linguagem, enquanto uma atividade guiada por regras, a um jogo de xadrez. Assim como no xadrez existem regras que determinam o sucesso das jogadas (estratégicas), na linguagem existem regras que determinam o uso correto e o sentido das sentenças (gramaticais). Assim como aprendo a jogar xadrez apenas com o domínio dos possíveis movimentos das peças do tabuleiro, também aprendo o significado das palavras com os diversos usos das proposições no contexto de pluralidade dos jogos linguísticos. Wittgenstein compara a linguagem com outros jogos com regras menos rígidas (que um cálculo matemático por exemplo) como as cantigas de roda, desviando o foco de sua atenção do simbolismo geométrico para o lugar que ela (linguagem) ocupa nas práticas humanas. GLOCK, Hans-Johann. Dicionário Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 225-229.

<sup>71</sup> O argumento da linguagem privada de Wittgenstein não significa a impossibilidade físico-espacial de que alguém numa ilha deserta possa desenvolver ou utilizar uma determinada linguagem; significa que para que essa linguagem seja inteligível ou tenha sentido até mesmo para aquele que a desenvolveu, ela (linguagem privada) necessariamente pressupõe *a priori* as regras gramaticais da linguagem pública. Ou seja, algo como a sensação “privada” de uma dor, apenas tem significado linguístico e sentido para mim enquanto proposição a partir do conjunto de regras públicas que determinam o seu uso e constituem padrões de correção e de sentido da mesma. GLOCK, *op. cit.*, p.230-235.

<sup>72</sup> “Justamente porque, segundo Wittgenstein, não existe nenhuma garantia metafísica – objetiva ou subjetiva – do sentido dos signos ou, inclusive da validade das regras, o ‘jogo linguístico’, enquanto horizonte de todos os critérios de sentido e validade, deve possuir um *valor transcendental*.” APEL, 1985b, p.234, grifo do autor.

em sua função transcendental, e como fundamento da teoria da ciência. De início é preciso superar uma visão behaviorista ou empírica do mesmo, entendido como “formas de vida dadas” que o filósofo apenas deve descrever. Dessa forma o jogo linguístico seria reduzido a um mero objeto da ciência empírico-analítica, e perderia sua função transcendental de fundamentar regras. Além de que, se fosse reduzido a dados observáveis e descritíveis, este jogo de linguagem, precisaria de outro jogo em cujo contexto pudesse ser identificado e descrito como dado objetivo, e assim sucessivamente, *ad infinitum*<sup>73</sup>. Outra visão a ser evitada é entender os jogos linguísticos apenas como condições de possibilidade subjetivas da descrição de objetos no sentido kantiano. Neste caso, não poderíamos falar de jogos linguísticos no sentido de “formas de vida dadas”, ou enquanto “entrelaçamento” do uso e ações linguísticas, bem como das expressões fenomênicas. Ou seja, o jogo linguístico perderia seu caráter de fenômeno mundano, e não poderia descrever os objetos linguísticos ou “estados de coisas”.

Conforme Apel, não é possível pensar o jogo linguístico sem contradições quando se pressupõe a separação cartesiano-kantiana entre sujeito e objeto<sup>74</sup>. E, pior ainda no caso da Lógica da Ciência, que por não refletir sobre seus pressupostos transcendentais, eleva esta separação ao status de uma “pressuposição evidente” para toda a teoria da ciência e filosofia. Várias correntes se opuseram a esta separação como: a filosofia da história de Hegel, a filosofia hermenêutico-histórica de Schleiermacher, e até mesmo o materialismo histórico de Karl Marx (desde que entendido em seu contexto originário de emancipação da práxis e crítica da ideologia burguesa). Em todos estes enfoques a sociedade não é vista apenas como objeto de descrição ou explicação a partir de regras externas, porém, como sujeito-objeto com o qual nos podemos identificar por meio da “compreensão”.

Neste momento Apel se pergunta pela relação de importância entre o jogo linguístico e uma fundamentação dialético-hermenêutica das ciências sociais. Para isso, se utiliza das reflexões de Peter Winch em seu livro: “A ideia da ciência social e sua relação com a filosofia”, de 1958. Segundo Apel, Winch parte da diferença básica entre a “compreensão” enquanto método das ciências sociais, e a “explicação” como método das ciências da

<sup>73</sup> “Com efeito, para Wittgenstein, uma vez que é impossível definir linguisticamente os critérios de validade – isto levaria a um processo *ad infinitum* – a gramática de um jogo não pode ser elucidada, ela somente pode ser descrita (“Investigações”, §109). Elucidar seria algo como justificar teoricamente as regras e não é possível tal justificação.” ARRUDA, *op. cit.*, p. 85.

<sup>74</sup> “La consecuencia de esta confrontación dialéctica entre dos ficciones interpretativas consiste en tomar conciencia de que es imposible pensar sin contradicción la noción de juego lingüístico, si presuponemos la separación entre sujeto y objeto, que es tradicional en la filosofía cartesiano-kantiana.” APEL, 1985b, p. 236.

natureza. A pergunta de Winch é a seguinte: como podemos saber se as regras com as quais descrevemos certo tipo de comportamento correspondem às regras implícitas ao mesmo? Noutras palavras, como saber se um homem está realmente seguindo as regras com as quais descrevemos o seu comportamento?<sup>75</sup>

Para Apel até mesmo numa descrição de conduta neopositivista não se pode abrir mão de “compreender o sentido das ações descritas”, sob o risco de não podermos saber se tratar de uma conduta humana (linguística) ou não. Somente podemos saber que se trata de uma ação linguística com sentido (seguimento de regras) quando este comportamento torna-se compreensível no contexto do seguimento público de regras de um determinado jogo. E, apenas posso constatar isso, quando eu mesmo, faço parte daquele jogo em questão que quero descrever. Esta é a grande contribuição de Winch, inspirado nas reflexões do 2º Wittgenstein, para a superação do problema da separação entre sujeito e objeto, rumo a uma fundamentação das ciências sociais<sup>76</sup>. Embora, Apel admita que as conclusões de Winch, caem em armadilhas idealistas e relativistas, fruto da profunda ambiguidade de seus pressupostos wittgensteinianos.

Por exemplo, Winch percebe a “diferença lógica” entre as conexões do método das ciências da natureza que só podem ser “explicados” por meio de leis naturais empíricas, e as conexões do método das ciências sociais que só podem ser “compreendidas” como necessárias quando suas intenções de sentido são reproduzidas. Daí Winch tira a conclusão de que as ciências sociais só podem tornar seu objeto inteligível (comportamentos, instituições e culturas) por meio de conceitos inteligíveis aos membros de seu jogo linguístico ou no contexto de sua “forma de vida” específica. Portanto, não é possível questionar ou valorar criticamente uma determinada forma social de vida ou uma concepção de mundo. E, a filosofia neste sentido não tem a tarefa de impor valores ou propor uma visão de mundo, porém, apenas de considerar, descompromissadamente, a competência cognitiva de tais concepções.

Winch procura atenuar o relativismo de sua posição básica na sua obra: “Natureza e convenção” de 1959. Na qual afirma que a “norma do discurso verdadeiro” não é fruto de convenção social, mas, condição de possibilidade do funcionamento de qualquer jogo

---

<sup>75</sup> APEL, 1985b, p.237.

<sup>76</sup> “Aunque tengamos que explicarla todavía más detalladamente, en la noción de *participación en un juego lingüístico común* está abierto el camino para aquella *superación de la separación sujeto-objeto...*” APEL, 1985b, p.238, grifo do autor.

linguístico e da comunicação humana. Também afirma que é impossível reduzir o “acordo intersubjetivo” entre os homens de qualquer sociedade à manipulação recíproca dos indivíduos. Com isso, conforme Apel, Winch aponta para as condições de possibilidade de toda comunicação e interação social, e para a essência mesma do jogo linguístico transcendental, ou para as normas ideais que temos que pressupor em toda forma de vida humana. Entretanto, as conclusões de Winch, como por exemplo num estudo de 1964, “Entendendo a sociedade primitiva”, em que ele afirma que não podemos, por princípio, criticar a crença nas bruxas e nas práticas mágicas da cultura Azande da África, levaram muitos filósofos a desqualificarem boa parte de suas reflexões. Contudo, Apel pretende retomar de forma crítica, seu enfoque wittgensteiniano fundamental de jogo linguístico, entrelaçado com uma forma de vida social.

Para Apel se os jogos linguísticos são entendidos como horizontes quase-transcendentais<sup>77</sup> de sentido (relativismo dos jogos linguísticos), não podemos entender como estes jogos estão dados, ou entendê-los como algo com sentido. Para isso seria preciso supor um jogo linguístico transcendental que nos capacitasse, por princípio, para participar compreensivamente de todos os jogos linguísticos dados. E, por outro lado, pudesse estabelecer entre eles uma conexão comunicativa universal e, *a priori*, a partir da qual pudessemos compará-los e transcendê-los. Ou seja, o filósofo ou cientista social, só pode compreender, valorar ou julgar determinado seguimento de regras (ação linguística com sentido), a partir dos pressupostos de determinado jogo transcendental. Somente a partir dele pode participar, de algum modo, de todos os jogos e ao mesmo tempo, tomar distância crítica dos mesmos. Noutras palavras é preciso postular um jogo linguístico transcendental que se pressuponha em todos os jogos linguísticos dados, mas que por outro lado, seja um ideal ainda não realizado.

---

<sup>77</sup> Nesta perspectiva filosófica quase-transcendental dos jogos linguísticos é possível perceber, segundo Apel, a importância do enfoque wittgensteiniano da impossibilidade de uma linguagem privada, ou seja, da impossibilidade de seguir uma regra fora do contexto público de seguimento de regras (jogo linguístico). Quando Wittgenstein fala que “ninguém pode seguir uma regra sozinho”, não significa isso mero isolamento linguístico-espacial. Porém, significa que alguém que queira transmitir uma experiência acessível somente a ela (uma dor) e para isso, introduz uma linguagem inteligível apenas para ela (não traduzível), não poderia dispor de nenhum critério válido para o emprego de tal linguagem. Porque não teria critérios para distinguir entre uma norma e a pura arbitrariedade. Tendo em vista que toda norma efetiva depende constitutivamente que outros possam controlar sua submissão à mesma. Noutras palavras, sem o recurso a uma instância pública de controle ou sem que haja um acordo prévio entre os sujeitos linguísticos de determinado jogo, não é possível identificar uma conduta guiada por regras. Aqui surge o pressuposto de participação no jogo linguístico como condição ineliminável para a compreensão de sentido das condutas descritíveis. Dessa forma, conforme Apel, dá-se a substituição do solipsismo metódico pela participação nas regras públicas do jogo linguístico. APEL, 1985a, p. 355-357.

Para demonstrar de forma mais concreta, a necessidade de um jogo linguístico transcendental, Apel aborda o tema da participação em dois jogos linguísticos distintos ou da questão da compreensão hermenêutica<sup>78</sup> de uma forma de vida alheia. Conforme Apel, não seria possível uma compreensão hermenêutica, no caso de sistemas de regras incomensuráveis e totalmente separados entre si. O que acontece na verdade é o choque e a fascinação produzidos pelo encontro de dois horizontes de sentido, possibilitado pelo pressuposto da “unidade transcendental de interpretação”, que garante também a síntese do acordo intersubjetivo entre os jogos. Apel parte do pressuposto de que os conceitos das ciências sociais tem necessidade de serem compreensíveis, por princípio, para o sujeito-objeto da ciência como possibilidade do acordo entre os diversos jogos. Na verdade, Apel entende que cada forma de vida possui em si a capacidade de transcender-se e ampliar-se por meio da autorreflexão da filosofia ou das ciências sociais.

Partimos ahora de un presupuesto sobre el que Wittgenstein, al menos, no reflexionó explícitamente: por principio, cada ‘juego lingüístico’, como juego-*lingüístico* (es decir, toda forma *humana* de vida), es capaz de trascenderse y ampliarse mediante *autorreflexión* en el sentido de la filosofía o de las ciencias sociales críticas.<sup>79</sup>

Para esclarecer ainda mais a relação dialética entre a unidade do jogo linguístico transcendental e a diversidade de jogos linguísticos dados, Apel faz uso da distinção de Winch entre as relações compreensíveis entre ações intencionais e conceitos (relações internas) e as relações explicáveis empiricamente ou por conexões naturais (relações externas). Embora Apel desconfie aqui da aplicação desta distinção no caso do entrelaçamento entre ações e uso linguístico, porque para ele é correto sustentar uma interpretação mútua, livre de contradições, no caso das relações entre ações linguísticas e conceitos humanos. E esta, apenas pode se realizar, segundo Apel, fundamentada no pressuposto transcendental de um jogo linguístico ideal.

---

<sup>78</sup> Para Apel no conceito de jogo linguístico, enquanto entrelaçamento do uso linguístico, forma de vida e abertura de mundo (contexto situacional) postulado pelo 2º Wittgenstein, não se pergunta pela sua própria estrutura enquanto referida a outros jogos linguísticos. Quer dizer, na descrição dos jogos linguísticos, o que torna possível a sua referência a outros jogos, enquanto jogo linguístico específico? Para Apel apenas por meio de um jogo linguístico hermenêutico seria possível criar esta “unidade de diálogo” entre os diversos jogos, e distinguir entre a descrição da estrutura de um jogo e a interpretação do conteúdo concreto de sentido de um jogo a partir de um outro jogo linguístico-hermenêutico. APEL, 1985a, p. 354.

<sup>79</sup> “Partimos agora de um pressuposto sobre o qual Wittgenstein, pelo menos, não refletiu explicitamente: por princípio, cada ‘jogo lingüístico’, como jogo-*lingüístico* (quer dizer, toda forma de vida *humana*), é capaz de transcender-se e ampliar-se por meio de *autorreflexão* no sentido da filosofia e das ciências sociais críticas.” APEL, 1985b, p. 245, grifo do autor.

Conforme Apel, a fundamentação das ciências sociais de P. Winch foi acusada com certa razão de idealismo metódico, por misturar os níveis das relações externas com as internas, ou níveis ideal e fático dos jogos linguísticos. Winch fala de normas ideais no nível da diversidade de jogos fáticos que para ele é insuperável. Com isso, ele cai no que Apel chama de “falácia idealista”<sup>80</sup> que reduz de um modo cientificista as relações compreensíveis às relações explicáveis. Para Apel é preciso levar a sério a inteligibilidade das ações e palavras humanas no nível ideal, garantida pela unidade ideal do acordo já sempre pressuposto em cada interação linguística fática. Mesmo que no nível fático existam discrepâncias e contradições fruto de ideias inconscientes, coações e interesses. Contudo, estas relações externas e baseadas em causas empíricas podem ser compreendidas de forma hermenêutica como relações internas que não puderam ser aceitas num dado jogo por causa de regras que as limitavam como tabus naquele contexto específico. Este trabalho de superação dos contextos fáticos rumo a uma autocompreensão das formas sociais de vida em suas contradições externas é realizado por uma “crítica das ideologias”. Entretanto, esta fundamenta-se numa hermenêutica transcendental baseada na unidade sintética do jogo linguístico transcendental<sup>81</sup>.

Para Apel, as contradições fruto de influências ideológicas tornam-se mais presente quando nos afastamos das ações e conceitos do campo funcional do trabalho para os chamados âmbitos superiores ou do saber formativo. Aqui existem limitações na comunicação racional e na capacidade de associação vindas de repressões autoritárias e de autoalienação ideológica. Entretanto, para Apel, apenas uma sociedade que se situa intencionalmente sob o ideal hermenêutico de um acordo ilimitado de superações de tais contradições pode supor horizontes regulativos enquanto critérios últimos para a compreensão do mundo de forma válida. Para ele a finalidade da história universal é justamente realizar “em longo prazo”, e por meio de uma “crítica das ideologias”, a comunidade ilimitada de comunicação pressuposta transcendentalmente nas formas de vida historicamente dadas.

---

<sup>80</sup> “La confusión ideológica del ideal con el presente de la sociedad, que caracteriza al *idealismo metódico* de las ciencias del espíritu en el siglo XIX, parece identificarse aquí con un *relativismo*, según el cual la historia no puede contener ningún principio regulativo para su propia superación. En este punto hablaría yo de una ‘falacia idealista’, que constituye el contrapunto de la ‘falacia naturalista’, que reduce de un modo cientificista las relaciones comprensibles a relaciones explicables.” APEL, 1985b, p. 246, grifo do autor.

<sup>81</sup> APEL, 1985b, p. 247.

### 3 A LINGUAGEM ENQUANTO GRANDEZA TRANSCENDENTAL

#### 3.1 A linguagem como *médium* do pensamento

Para Apel, houve, na filosofia do séc. XX, uma substituição do tema da consciência como condição de possibilidade de todo pensar válido pelo tema da linguagem enquanto análise das condições semânticas de todo saber válido. Na verdade, Apel fala de um 3º paradigma<sup>82</sup> na filosofia que, por sua vez, teve como 1º paradigma a filosofia clássica o “Ser”, e como 2º paradigma a “subjetividade” moderna. Agora estamos vivendo uma mudança no esquema básico da filosofia transcendental da consciência baseada na relação sujeito-objeto para uma compreensão do conhecimento enquanto produto de um processo interativo do entendimento baseado na relação sujeito-sujeito.

Dessa forma passa para o centro da reflexão não a subjetividade de um “eu penso” absoluto e solitário, mas, o “eu argumento”<sup>83</sup> de uma intersubjetividade linguisticamente mediada.<sup>84</sup> Diante desta situação de mudança na reflexão filosófica, Apel se pergunta se a filosofia da linguagem não deveria assumir o lugar que coube no processo de evolução espiritual do ocidente à filosofia transcendental da consciência kantiana enquanto filosofia primeira: “puede – o, tal vez, incluso debe – la filosofía del lenguaje asumir hoy en día la función de la filosofía trascendental en el sentido kantiano; es decir, la función de *prima philosophia*?”<sup>85</sup>

<sup>82</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 254, nota 14.

<sup>83</sup> “De modo simples, não se trata mais do princípio solipsista-monológico do ‘eu penso’ mas da práxis comunicativa do ‘eu falo’ e do ‘eu argumento’, onde a comunidade de comunicação e argumentação passa a ocupar o lugar de princípio regulador do processo de constituição e validação do conhecimento.” ARRUDA, *op. cit.*, p.106.

<sup>84</sup> “El lenguaje no se entiende como un instrumento para la transmisión de contenidos subjetivos, sino como el *medio* en que los involucrados pueden compartir intersubjetivamente la comprensión de una cosa. La palabra ‘medio’ (*Medium*) no se entiende aquí en sentido instrumental (*Mittel*), sino en el sentido que tiene en expresiones como: ‘el agua es el *medio* en el que viven los peces’.” ZAN, *op. cit.*, p. 27, grifo do autor.

<sup>85</sup> “Pode, ou talvez, inclusive deva, a filosofia da linguagem assumir hoje em dia a função da filosofia transcendental no sentido kantiano; quer dizer, a função de *prima philosophia*?” APEL, Karl-Otto. El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental – la situación actual de la filosofía del lenguaje, In: \_\_\_\_\_. La transformación de la filosofía, Tomo II, p.297, grifo do autor.

Apesar de constatar uma ruptura com a filosofia moderna por parte da filosofia da linguagem no que se refere à centralidade da argumentação, Apel identifica uma continuidade com relação ao método transcendental de “[...] reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento[...]”<sup>86</sup> Na opinião de Apel a mudança de tema da filosofia do séc. XX aconteceu devido a dois motivos principais: primeiro, porque a pergunta linguística sobre o sentido das proposições (enunciados-sentenças) foi conectada à pergunta epistemológica sobre a possibilidade da verdade dos juízos (asserções verdadeiras ou falsas). Segundo, porque o problema do “valor de verdade” das proposições deixou de se identificar com a evidência de uma consciência solitária, ou com a validade objetiva de uma consciência em geral no sentido kantiano e passou a ser identificada com o problema de uma formação intersubjetiva de consenso, em virtude do acordo linguístico-argumentativo.

A problemática que surge desta situação e que Apel pretende responder se desdobra em dois aspectos intimamente relacionados. O primeiro aspecto aborda a questão de se é acertada a identificação de uma continuidade entre a filosofia da linguagem e a filosofia transcendental no que se refere ao método reflexivo: “[...] esta continuidad consistiría en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento: el lenguaje constituiría hoy el tema y el medio de la reflexión trascendental, como antes lo fue la conciencia [...]”<sup>87</sup> O outro aspecto é se na realidade a filosofia da linguagem possui esta autocompreensão enquanto filosofia reflexiva na sua prática teórica, tendo em vista que existem muitas teorias filosóficas da linguagem baseadas em linguagens artificiais ou formalizadas que tratam a linguagem como mero “objeto” de análise científica: “[...] en la filosofía del lenguaje de nuestro siglo, ¿ se ‘reflexiona’ realmente sobre el lenguaje como una condición subjetiva de posibilidad del conocimiento?”<sup>88</sup>

A percepção de Apel sobre o problema da autocompreensão reflexiva da filosofia da linguagem ou tema das linguagens formalizadas/artificiais é que, apesar destas assumirem o desafio de enfrentar o problema de como é possível refletir sobre a linguagem através ou na própria linguagem, a solução dada por elas evita e até impede qualquer tipo de abordagem a partir da linguagem no sentido reflexivo. Isso acontece porque com a substituição da filosofia da consciência pela análise linguística, a reflexão metodológica em última instância não é

<sup>86</sup> “[...] reflexión sobre as condições de possibilidade e validade do conhecimento [...]” APEL, 1985b, p. 298.

<sup>87</sup> “[...] esta continuidad consistiría en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento: el lenguaje constituiría hoy el tema y el medio de la reflexión trascendental, como antes lo fue la conciencia [...]” APEL, 1985b, p. 298.

<sup>88</sup> “[...] en la filosofía da linguagem de nosso século, se reflete realmente sobre a linguagem como uma condição subjetiva de possibilidade do conhecimento?” APEL, 1985b, p. 298.

mais reflexão do sujeito do conhecimento sobre si mesmo (“consciência intencional”), porém a análise sintático-semântica das proposições científicas sobre o mundo. Portanto, segundo Apel, na filosofia analítica é eliminada qualquer referência à “consciência intencional” ou reflexão sobre o sujeito do conhecimento<sup>89</sup>.

Wittgenstein, por exemplo, com sua obra “Tractatus” foi o grande responsável por essa solução paradoxal. Porque ele elege a “forma lógica” da linguagem como uma condição quase-transcendental de nosso conhecimento e, depois, afirma que é impensável tematizar esta condição do nosso saber sobre o mundo. Desde então a filosofia analítica exclui como tema de sua análise tanto a “estrutura lógica” da linguagem, quanto o “sujeito transcendental” da linguagem. Também numa análise estruturalista da linguagem, a consciência intencional do sujeito, bem como o aspecto das condições subjetivo-intersubjetivas da linguagem são substituídos por uma descrição de sistemas simbólicos objetivo-anônimos<sup>90</sup>.

Apesar disso, tanto a filosofia analítica como o estruturalismo chegam a uma mesma conclusão com relação ao uso da linguagem, ou seja, a de que é impossível uma “linguagem privada”. Tendo em vista que a linguagem é um conjunto de regras e estas enquanto produções simbólico-intersubjetivas não podem ser seguidas de forma isolada por um falante. Neste sentido, também se torna impossível desenvolver uma reflexão ou argumentação “fora” da linguagem. Portanto, é impensável um sujeito isolado que pensa a partir de si mesmo (consciência) o sentido dos objetos do mundo.

Quando se analisa a expressão “existe meramente na consciência” defendida pelos solipsistas inveterados, já se pressupõe nesta análise que devem existir coisas fora da consciência para que a mesma (expressão) tenha sentido. Logo, sua condição de possibilidade é aquilo mesmo que ela pretende negar. O próprio pensamento depende *a priori* de uma “gramática profunda” da linguagem que no seu uso (pragmática) está intimamente ligada a regras do “agir com sentido” e a regras de “compreensão” do mundo e “autocompreensão” do sujeito do conhecimento segundo Wittgenstein.

---

<sup>89</sup> APEL, 1985b, p. 299.

<sup>90</sup> “No estruturalismo, por exemplo, parece que a reflexão sobre o sujeito humano e suas produções intencionais foi substituída pela descrição de sistemas simbólicos objetivos e anônimos por meio dos quais o comportamento intencional humano já está, de antemão, determinado. As produções do sujeito são apenas aplicações desses sistemas apriorísticos e, enquanto tal, apenas objeto das ciências empíricas.” OLIVEIRA, 2006, p. 256.

Para Apel, ocorreu uma substituição da autorreflexão da linguagem pela hierarquização de linguagens formalizadas<sup>91</sup> que excluem *a priori* qualquer possibilidade de pensar sobre as condições de possibilidade e de validade do conhecimento em geral. Entretanto, para ele, através de análises linguísticas como a expressão “meramente na consciência”, atingimos um tipo de reflexão que sustenta uma pretensão que ultrapassa o fechamento dos jogos linguísticos em sua estrutura monádica, porque são pretensões ao nível de universalidade da argumentação válida e, portanto, através de tais análises é possível chegar a um saber sobre a linguagem enquanto tal ou sobre a “forma lógica” da linguagem, ou seja, sobre as supostas incognoscíveis condições transcendentais da linguagem enquanto tal.

As linguagens artificiais sempre partem de linguagens ordinárias ou naturais para a sua construção e mesmo nelas (linguagens artificiais) existe o sujeito que as constrói e em que está implicado subjetivamente. Portanto, é legítimo perguntar pelo sentido linguístico-subjetivo do falante competente como instância objetiva de verificação das mesmas. Toda a dificuldade deste tipo de abordagem radica na separação analítica entre linguagem como “objeto” do conhecimento e como “condição” subjetiva do mesmo. Contudo, se entendemos a linguagem não apenas como mero objeto de observação empírica, construção formal (*semantical framework*) ou de forma extrínseca ao aspecto subjetivo-intersubjetivo do sujeito e da sociedade, mas sim de forma dialética, como uma realidade que possui o seu aspecto tanto objetivo, quanto subjetivo, ou seja, enquanto a subjetividade alienada das intenções de sentido que pode ser reconstruída teoricamente, ou objetivamente, no sentido dialético-hegeliano, ou seja, da linguagem enquanto paradigma da identidade de sujeito e objeto, podemos superar esta situação aparentemente aporética segundo Apel<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> A inspiração principal deste tipo de linguagem foram os trabalhos de Frege e Russell que serviram de provocação para o “Tractatus” do jovem Wittgenstein, e este por sua vez inspirou os trabalhos de Tarski e Carnap. O próprio Carnap percebeu a situação paradoxal e aporética de evitar a autorreflexão da linguagem como condição de validade e possibilidade do saber válido através de linguagens artificiais ou formalizadas. Chegando ao ponto de abandonar seu projeto inicial ou a primeira parte de sua obra como insustentável.

<sup>92</sup> “Si, en consecuencia, damos por cierto que nuestro pensamiento está sujeto al lenguaje en lo que respecta a la determinabilidad del sentido, más aún, que toma su contenido inmediato de sentido del lenguaje y no solamente de la ‘certeza sensible’, con ello ya hemos concedido que la dialéctica, en cuanto articulación sustancial del pensamiento, se halla siempre ya mediada por la praxis corporal.” APEL, 1985b, p. 23. Sobre o significado da expressão “praxis corporal” usada por Apel: “Para Apel, as condições de possibilidade e validade do conhecimento não podem ser reduzidas a funções lógicas da consciência. Para se chegar a uma constituição de sentido, a consciência precisa engajar-se corporalmente no aqui e agora. Assim, toda experiência do mundo pressupõe, como sua condição de possibilidade, um engajamento mundano corporal, que se determina como intervenção instrumental da natureza. É isto que Apel denomina o *a priori*-corpo: os sinais da linguagem, os órgãos dos sentidos e os instrumentos técnicos não são objeto de conhecimento, mas antes condições de possibilidade de qualquer constituição de sentido.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002b. p. 90, nota 23.

Na verdade, para Apel, apenas por meio de uma concepção dialética da linguagem se pode colocar adequadamente a questão da relação entre linguagem e filosofia (reflexão). A grande questão que fica sem resposta a partir da filosofia moderna da consciência e da filosofia analítica é justamente como podemos efetuar no nível de uma linguagem pública a reflexão sobre a pretensão universal de validade do pensamento e do conhecimento subjetivos?

O projeto de uma “linguagem cálculo” ou *mathesis universalis* leibnitziana de que é necessário eliminar *a priori* toda e qualquer contradição lógica do pensamento mediante regras semântico-formais conduziu Russell à sua contraditória “teoria dos tipos” na qual ele levanta a pretensão de universalidade que quer negar, isto é, fazer afirmações sobre a totalidade das proposições com sentido. Essa mesma inspiração que considera impossível sentenças sobre sentenças, portanto, sobre a “forma lógica” da linguagem levou Wittgenstein ao paradoxo fundamental da profunda falta de sentido da filosofia enquanto tal. Na sua introdução ao “Tractatus”, Russell<sup>93</sup> propõe o que seria para ele a única forma de superar o paradoxo da reflexão da linguagem, isto é, o caminho de metalinguagens hierarquizadas, da distinção entre linguagem-objeto e metalinguagem.

Esta sugestão de Russell é tomada a sério nos trabalhos lógicos de Tarski e Carnap. Porém, para Apel, esta solução não resolve o problema colocado pelo “Tractatus”, apenas servindo como ilustração do mesmo. O problema que o 1º Wittgenstein coloca é da premente necessidade de uma reflexão sobre a linguagem a partir da própria linguagem para garantir a possibilidade da filosofia como argumentação válida e com sentido.

Precisamente, esta autocontradicción de la filosofía del lenguaje, que considera imposibles las proposiciones sobre todas las proposiciones y, por tanto, las proposiciones acerca de la forma lógica del lenguaje, se convierte en el *Tractatus* del primer Wittgenstein en la *paradoja fundamental del profundo sinsentido de toda la filosofía*; la filosofía se ve obligada a hablar de aquello sobre lo que es imposible

---

<sup>93</sup> “Quanto a mim estas dificuldades sugerem-me a possibilidade seguinte: cada linguagem tem, como o Sr. Wittgenstein diz, uma estrutura a respeito da qual, na linguagem, nada pode ser dito; mas pode haver uma outra linguagem, que se ocupe da estrutura da primeira, e que tenha por sua vez uma nova estrutura - e para esta hierarquia de linguagens não existe um limite. O Sr. Wittgenstein responderia, claro, que a sua teoria se aplica sem modificações à totalidade destas linguagens. A única resposta seria negar que existe uma tal totalidade.” RUSSELL, Bertrand. Introdução ao Tratado Lógico-Filosófico, In: \_\_\_\_\_ Tratado Lógico-Filosófico / Investigações Filosóficas. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008. p. 23.

hablar: sobre la forma lógica del lenguaje y del mundo, que el lenguaje tiene que describir.<sup>94</sup>

A linguagem-cálculo é incompatível com a autorreflexão da linguagem, porque separa a compreensão intersubjetiva da linguagem da práxis linguística do sujeito tornando, dessa forma, impossível de se pensar a comunicação humana. Por outro lado, a linguagem-cálculo pressupõe regras da linguagem pública ordinária e também *sinais lingüísticos de base*<sup>95</sup> que são fruto de consenso linguístico. E mais, para Apel, ela apenas consegue atingir seu objetivo de evitar contradições do pensamento justamente por isso, ou seja, porque está baseada no “entendimento mútuo” das linguagens naturais sobre o uso de suas regras características na descrição dos objetos do mundo. O que Apel pretende dizer neste contexto é que o uso de qualquer linguagem já sempre pressupõe uma compreensão sobre o uso. Trata-se na insistência do pressuposto da compreensão como condição de possibilidade do uso da linguagem. Dessa forma, não é possível separar numa reflexão da linguagem sobre si mesma: o seu uso, o sujeito linguístico e o acordo intersubjetivo.

Segundo Apel na semiótica de Morris e na descrição dos jogos linguísticos do 2º Wittgenstein a questão da autorreflexão da linguagem fica sem resposta, apesar de ser tratada a questão do uso da linguagem ou de sua dimensão pragmática. Isto acontece porque para Morris a linguagem não é um acontecimento intencional compreensível que é objeto e ao mesmo tempo condição de possibilidade de compreensão, mas sim uma mera conduta puramente objetiva que se pode descrever por meio de estímulo-resposta.<sup>96</sup> Wittgenstein também é acusado de certo behaviorismo no tratamento da compreensão do sentido e na descrição do uso fático dos signos. Apesar de Apel entender que nos jogos linguísticos estão

<sup>94</sup> “Precisamente, esta autocontradição da filosofia da linguagem, que considera impossíveis as proposições sobre todas as proposições e, por tanto, as proposições acerca da forma lógica da linguagem, se transforma no “Tractatus” do 1º Wittgenstein no paradoxo fundamental *do profundo sem-sentido de toda filosofia*; a filosofia se vê obrigada a falar sobre aquilo que é impossível falar: sobre a forma lógica da linguagem e do mundo que a mesma (linguagem) tem que descrever.” APEL, 1985b, p. 304, grifo do autor.

<sup>95</sup> “Surpreendentes são as aplicações da língua: com poucas sílabas (pode) exprimir um número imenso de pensamentos... Isto seria impossível se não pudéssemos distinguir no pensamento partes às quais correspondem partes do enunciado, de modo que a construção do enunciado possa valer como imagem da construção do pensamento...” FREGE, *Ricerche logiche*, p.36 *apud* PENCO, Carlos. Introdução à filosofia da linguagem. Vozes: Petrópolis, 2006. p.61.

<sup>96</sup> Para Apel a partir de uma interpretação empírica da semiótica peirceana pode-se defender que a filosofia da linguagem é apenas uma disciplina especial da semiótica ou que representa a fase final da evolução cósmica dos processos sígnicos no estágio de evolução cultural. Entretanto, a partir da lógica semiótica normativa do conhecimento que pensa a relação entre os signos como relação do próprio conhecimento mediado por signos, a filosofia da linguagem possui uma primazia especial, porque possibilita a interpretação simbólica que é constitutiva para o conhecimento intersubjetivamente válido. APEL, Karl-Otto. *Fundamentación semiótico-transcendental de la filosofía pragmática del lenguaje*, In: \_\_\_\_\_. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993a. p. 166.

implicadas “formas de vida” e comportamentos intencionais dos sujeitos. Mesmo assim, Apel concorda que também aqui o problema de como é possível refletir sobre a linguagem através da própria linguagem continue sem resposta tendo em vista que a pluralidade e a relatividade dos jogos linguísticos tratam de forma monádica as relações entre o “uso” da linguagem e a “práxis” do comportamento e a “compreensão” do mundo. Isto torna praticamente irrealizável uma solução à questão de como é possível chegar a um “consenso” (entendimento mútuo) sobre um determinado objeto comum aos vários jogos.

A identificação de objetos no mundo está condicionada *a priori* pelos horizontes dos jogos linguísticos, porém, inversamente, segundo Apel, a formação e superação dos horizontes dos jogos linguísticos pode ter seu ponto de partida na identificação e determinação predicativa dos objetos reais. Noutras palavras para chegarmos a um entendimento mútuo entre os diversos jogos deveríamos partir da realidade concreta dos objetos comuns aos mesmos e de uma definição inicial de suas características objetivas constitutivas ou predicativas. Isso só é possível, segundo Apel, quando a “reflexão” sobre o uso da linguagem está já sempre unida a todo “uso” que se faz da própria linguagem.

Ello significaría, sin embargo, que no sólo la identificación de objetos en el mundo está condicionada *a priori* por los horizontes de los juegos lingüísticos, sino que también – a la inversa – la formación y superación de los horizontes de los juegos lingüísticos puede tener su punto de partida en la identificación y determinación predicativa de los objetos reales. Pero solo es posible pensar tal rectificación mutua entre el horizonte del juego lingüístico y el conocimiento “fisiognómico”, si la *reflexión* sobre el uso del lenguaje va unida ya siempre a todo uso del lenguaje.<sup>97</sup>

Dessa forma, a linguagem é entendida como condição de possibilidade de toda comunicação humana e de todo entendimento sobre o sentido das palavras (sentido) e sobre o sentido do “ser” das coisas (validade). Isto só foi possível a partir da tríplice definição peirceana de sinal enquanto “algo que representa algo diferente de si para os intérpretes”. Ora, todo e qualquer sentido é mediado por sinais linguísticos que possuem uma relação consigo mesmos enquanto sinais linguísticos (sintática), uma relação com os objetos representados ou significados por eles (semântica), e uma relação com o uso que os intérpretes fazem dos

---

<sup>97</sup> “Contudo, isso significaria, que não apenas a identificação de objetos no mundo está condicionada *a priori* pelos horizontes dos jogos linguísticos, senão que também – inversamente – a formação e superação dos horizontes dos jogos linguísticos pode ter seu ponto de partida na identificação e determinação predicativa dos objetos reais. Porém só é possível pensar tal retificação mútua entre o horizonte do jogo linguístico e o conhecimento ‘fisiognômico’, se a *reflexão* sobre o uso da linguagem já está unida desde sempre a todo o uso da linguagem.” APEL, 1985b, p.306-307, grifo do autor

mesmos (pragmática). Dessa forma, já no uso dos sinais de uma língua está presente a dimensão pragmática<sup>98</sup>, até mesmo no caso de um suposto “falante solitário”. Porque este, para falar com sentido, pressupõe as regras públicas da argumentação, o sentido intersubjetivamente partilhado das mesmas por uma comunidade de comunicação e além de tudo isso as pretensões de validade das proposições que devem ser justificadas, numa esfera pública de argumentação racional, diante de um possível contra-argumentante.

Segundo Apel seria inviável uma crítica das ideologias<sup>99</sup> e uma compreensão da continuidade histórica dos vários discursos humanos (hermenêutica) se os jogos não possuíssem já implicitamente a possibilidade de uma autorreflexão. Isto porque os jogos linguísticos enquanto entrelaçamento de uso linguístico, práxis comportamental e compreensão do mundo são condições *a priori* de identificação dos objetos do mundo. Ora, se não entendermos o uso da linguagem de forma monádica como Wittgenstein, porém como uma ação intencional do sujeito que se compreende e é compreensível, isto é, pode ser comunicada a outros sujeitos; então a reflexão sobre o uso da linguagem (acordo intersubjetivo) torna-se condição de possibilidade da própria superação dos jogos em sua incomensurabilidade.

Aqui percebemos uma estrutura essencial da razão argumentativa: a) a compreensão humana acontece; b) numa autorreflexão da linguagem; c) no contexto de um acordo intersubjetivo; d) sobre o uso da linguagem. Neste sentido não é possível separar o uso linguístico, da reflexão sobre o mesmo, numa comunidade linguística. Isto torna possível às diversas formas de vida socioculturais comunicarem-se sobre temas/objetos comuns às mesmas e é justamente o que faz o teórico que se ocupa com uma crítica da sociedade por exemplo. O conceito de realidade aqui é aquilo que pode ser referido pelos vários jogos e também compreendido pelos mesmos. Se não fosse assim, até mesmo conceitos fisicalistas como “peso” e “longitude”, segundo Apel, seriam impraticáveis pelas ciências, porque

---

<sup>98</sup> “Na medida em que a partir da virada pragmática, os proferimentos não são somente uma relação entre signos e estado de coisas, mas, fundamentalmente, uma relação intersubjetiva – cujo uso pressupõe pragmaticamente a aceitação e aplicação de regras comuns – nesta medida, argumentar não é somente uma postura teórica, mas antes de tudo uma práxis no interior de uma comunidade.” ARRUDA, *op. cit.*, p. 110.

<sup>99</sup> “... el interes hermenéutico en el mutuo entendimiento y acuerdo se revela como *conditio sine qua non* también del ejercicio de los intereses técnico y emancipatorio en las ciencias de la naturaleza y en la crítica de la ideología; puesto que el mutuo entendimiento exige el presupuesto de una comunidad ilimitada de comunicación, Apel cree encontrar en el *a priori* de la comunidad ilimitada de comunicación ‘el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas.’” CORTINA, Adela. Karl-Otto Apel – verdad y responsabilidad, In: \_\_\_\_\_ Teoría de la verdad y ética del discurso. 2. ed. Barcelona: Paidós, 1998. p. 18, grifo da autora.

incompreensíveis e incomunicáveis. Ou seja, não poderiam estar dentro de uma estrutura de “entendimento mútuo” da linguagem.

Esto presupone claramente que los juegos lingüísticos individuales, a los que nos adaptamos mediante la socialización, llevan implícita la posibilidad de autotranscenderse por medio de la autorreflexión, y que tal autotranscendimiento puede ser provocado por la comunicación entre los distintos juegos lingüísticos o formas de vida hasta llegar a la reflexión lingüística filosófica y a la crítica de la sociedad.<sup>100</sup>

Apel termina, assim, esta secção respondendo a uma das questões que ele levantou, o que é o resultado de todas as reflexões anteriores, a saber, a filosofia da linguagem como ela se articulou no século XX não pode assumir o papel de filosofia primeira.

Tendo em vista a importância da fenomenologia hermenêutica para o desenvolvimento da hermenêutica transcendental faremos uma breve contextualização da mesma a partir da situação histórico-espiritual da filosofia heideggeriana e do conceito hermenêutico de linguagem para Heidegger e Gadamer.

As grandes influências do pensamento heideggeriano são a metafísica aristotélica, a filosofia kantiana e husserliana, e a experiência cristã do ser enquanto historicidade.<sup>101</sup> Aristóteles não se colocou a questão do “sentido do ser”, mas perguntou pela estrutura da realidade nos seus princípios e causas, ou seja, pelo ente enquanto ente, ou pelo ente na sua essencialidade, entidade (*ousía*). Neste caso, o “sentido do ser” dado por suposto era considerado apenas na sua função de explicação da estrutura da realidade ou dos entes, mas não na sua própria verdade. Outra limitação da metafísica clássica era pensar a realidade apenas do ponto de vista do objeto (ente), sem se perguntar pelo sujeito do conhecimento e suas circunstâncias. Isso porque tinha como pressuposto irreflexo a correspondência entre pensar e ser que será questionada pelos nominalistas ao entenderem a realidade na sua particularidade, negando a possibilidade de um horizonte de sentido universal. Quem irá pensar a realidade a partir do ponto de vista do sujeito e das estruturas da subjetividade enquanto instância universal de sentido será Kant. Para ele a filosofia não é mais metafísica

---

<sup>100</sup> “Isto pressupõe claramente que os jogos lingüísticos individuais, aos quais nos adaptamos por meio da socialização, possuem implícita a possibilidade de autotranscender-se por meio da autorreflexão, e que tal autotranscendimiento pode ser provocado pela comunicação entre os distintos jogos lingüísticos ou formas de vida até chegar à reflexão lingüístico-filosófica e à crítica da sociedade.” APEL, 1985b, p. 307.

<sup>101</sup> OLIVEIRA, 2001, p.103-129.

(pergunta pelas estruturas da realidade), porém, lógica transcendental, ou seja, pergunta pelas estruturas subjetivas de possibilidade e validade do conhecimento.

A partir do contato com a experiência cristã de sentido, Heidegger irá se perguntar: como é possível conciliar verdades absolutas e eternas com verdades finitas e históricas? Heidegger se pergunta agora pelo “sentido do ser” na sua faticidade e historicidade. Para ele a pergunta fundamental da filosofia não consiste na unidade substancial dos diversos significados do ente (Aristóteles), e nem muito menos nas estruturas cognitivas do sujeito (Kant) ou ainda na intencionalidade do sujeito (Husserl); porém, no horizonte último de determinação do sentido do ente, isto é, no “sentido do ser” que é fundamento da unidade substancial da multiplicidade de significações do ente. O lugar da pergunta pelo “sentido do ser” é o ser humano na sua faticidade e historicidade, ou seja, o “ser-no-mundo” do “*Dasein*”; pois é o único ente que possui ser na medida em que compreende o “sentido do ser”. O “compreender” é o modo originário e constitutivo do “eis-aí-ser” em sua temporalidade.<sup>102</sup> Por isso, na primeira fase de seu pensamento Heidegger irá partir de uma “analítica existencial” do “eis-aí-ser”, ou da “abertura de sentido” para o “sentido do ser”. Entretanto, no final de sua obra: “Ser e tempo”, Heidegger se pergunta se esse é o caminho mais adequado para se chegar à verdade do ser<sup>103</sup>. Aqui se dá uma inversão do seu pensamento no que se refere ao método, pois irá partir agora do próprio “sentido do ser”, tendo em vista que não é o homem que produz ou revela o “ser”, porém, é o “ser” que se revela, que se doa e lança o ser humano na sua verdade. A partir daqui Heidegger declara o fim da metafísica e da filosofia como discurso incapaz de tematizar o “sentido do ser” e fala

---

<sup>102</sup> “A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do ‘pre’ da presença se sustenta. De maneira igualmente originária, também o *compreender* constitui esse ser. Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. O compreender está sempre afinado pelo humor. Interpretando o compreender como um existencial fundamental, mostra-se que esse fenômeno é concebido como modo fundamental de ser da presença. No sentido, porém, de *um* modo possível de conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do ‘esclarecer’, o ‘compreender’ deve ser interpretado juntamente com aquele, como um derivado existencial do compreender primordial, que também constitui o ser do pre da presença.” HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução revisada e apresentação de SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. Pós-fácio de LEÃO, Emmanuel Carneiro. 5. ed. Petrópolis: Vozes/ Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. §31, grifo da autora.

<sup>103</sup> “Mas como é simplesmente possível na presença a compreensão do ser em sua abertura? Pode-se responder a esta questão, remontando-se à *constituição ontológica originária* da presença que compreende ser? A constituição ontológico-existencial da totalidade da presença funda-se na temporalidade. Desta forma, é um modo originário de temporalização da própria temporalidade ekstática que deve tornar possível o projeto ekstático do ser em geral. Como se há de interpretar esse modo de temporalização da temporalidade? Haverá um caminho que conduza do *tempo* originário para o sentido do *ser*? Será que o próprio *tempo* se revela como horizonte do *ser*?” HEIDEGGER, *op. cit.*, §83, grifo da autora.

agora em termos de “pensamento” como opção de um novo caminho (inverso) na busca da verdade do ser<sup>104</sup>.

Em nossa cultura técnico-científica a linguagem é entendida como mera expressão do pensamento e instrumento de transmissão de informações sobre os dados da natureza manipulável, ou seja, ela é vista apenas no seu aspecto proposicional, instrumental e empírico. Heidegger se propõe tematizar sobre a dimensão originária da linguagem enquanto pressuposto das ciências e da filosofia<sup>105</sup>. Para ele o mais fundamental não é que falamos uma linguagem e nos utilizamos dela para manipular a realidade, porém que estamos sempre inseridos, enquanto “ser-no-mundo”, no contexto linguístico que é mediação da manifestação dos entes a nós, isto é, lugar do evento de desvelamento do “sentido do ser”. A linguagem é a articulação da compreensão originária, é o “onde” do evento de desvelamento do “sentido do ser” para o “eis-aí-ser” na sua faticidade e historicidade, é a vinculação do ser humano com o “sentido do ser” que se revela na linguagem. Neste sentido, nós habitamos a linguagem que é a “casa do ser”, o lugar onde se manifesta a compreensão do “ser” e onde fala a “voz do ser”. O evento mesmo de desvelamento do “sentido do ser” é um evento linguístico para Heidegger.

As ciências falam do mundo a partir de sentenças empiricamente verificáveis, enquanto a filosofia fala do horizonte último de sentido de todas as nossas representações e da própria práxis tecnológica. Portanto, a “coisa” da filosofia para Heidegger, é o evento linguístico do sentido originário que fundamenta a unidade da subjetividade humana na sua relação com a realidade do mundo. Conforme Heidegger, as formas originárias de linguagem que estão a serviço do evento de desvelamento de “sentido do ser” são o pensamento e a poesia. Na linguagem poética o “ser” não é experimentado como objeto manipulável ou produto de nossa subjetividade, porém, como desvelamento e ocultamento, revelação e

---

<sup>104</sup> Na interpretação de Puntel as críticas generalizadas de Heidegger à metafísica enquanto “esquecimento do ser” são infundadas, pois não consideram a “filosofia do ser” de Tomás de Aquino que distingue claramente entre “ser” e “ente” e não pensa Deus em termos de “ente supremo”, porém como “o ser subsistente em si mesmo” (embora Puntel admita falhas na articulação da mesma). Puntel também dirige duras críticas à Heidegger por misturar elementos teóricos, poéticos e profético-escatológicos em sua abordagem da questão do “sentido do ser”, isso porque para ele (Puntel) não se pode prescindir no enfoque filosófico da dimensão estrutural da teoria sob o risco de limitar as potencialidades do pensamento humano. “Dizer, por exemplo, que a linguagem (filosófica), ‘fracassa’ para então cultivar artifícios de linguagem de cunho poético em todas as suas variações é uma maneira fácil encontrada por um filósofo para evadir-se da tarefa rigorosamente filosófica. A filosofia é uma empresa rigorosamente teórica. É um contrassenso censurar nela ou exigir dela algo que, como atividade dessa natureza, ela não pode realizar e, em consequência, tampouco deveria tentar realizar. Esse ‘não poder realizar’, contudo, não é nenhuma debilidade, mas expressão do caráter específico da teoricidade.” PUNTEL, Lorenz Bruno. Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. Tradução de SCHNEIDER, Nélio. São Leopoldo: UNISINOS, 2011. p. 142-143.

<sup>105</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 201-222.

mistério que nos constitui e interpela em nosso “ser-no-mundo”. Por isso, a linguagem enquanto “casa do ser” é o lugar do dom, da escuta e da resposta ao “sentido do ser”. É neste contexto que devemos entender certas formulações heideggerianas como por exemplo, “não falamos a linguagem, mas é a linguagem que fala em nós.”

A ontologia hermenêutica da finitude ou da historicidade de Gadamer<sup>106</sup> pretende pensar a linguagem a partir da categoria de “compreensão”, não como um modo de comportamento do ser humano ou método das ciências empíricas, porém como modo de ser constitutivo do “eis-aí-ser” no seu “ser-no-mundo”. Ou seja, pretende analisar a historicidade da “compreensão” enquanto linguagem dada pela tradição como horizonte prévio de sentido que determina nossa compreensão do mundo e autocompreensão enquanto sujeitos. Para Gadamer os pré-conceitos não são produtos de um sujeito isolado ou objeto de transparência absoluta para uma razão pura, porém o horizonte de sentido irrenunciável do “ser-no-mundo” no qual emerge o “eis-aí-ser” como sujeito. Aqui acontece o que Gadamer chama de “circularidade hermenêutica”, isto é, o caráter circular de toda compreensão que sempre parte do horizonte prévio de sentido da pré-compreensão histórica da tradição que nos marca, porém que pode enriquecer esta mesma tradição com o conteúdo de situações históricas novas. A tradição não é algo que ficou no passado, porém, algo que é dito a nós, que nos é transmitido. Quando esta tradição torna-se escrita (texto) dá-se uma coexistência do presente e do passado (fusão de horizontes) e se realiza a transcendência do sentido acima da contingência histórica. O texto liberta o sentido tanto do contexto histórico que o gerou, quanto do autor que o escreveu se abrindo a novos horizontes de sentido a partir de todo aquele que é capaz de linguagem, de compreensão, de leitura. Por outro lado, apenas por meio do diálogo (tradição de sentido), da conversa podemos entender a verdade do texto e aplicá-la a nós. Gadamer pretende pensar, por meio da linguagem da tradição enquanto novo transcendental, a relação de correspondência entre consciência e mundo que a metafísica clássica fundamentou teologicamente na unidade das coisas e da alma criadas por Deus. Para ele essa relação se fundamenta na finitude da linguagem que traz à tona uma totalidade de sentido enquanto unidade entre subjetividade e objetividade (caráter especulativo da linguagem).

---

<sup>106</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 225-248. Confere também sobre isso: ARRUDA, *op. cit.*, p. 93-97.

Seguindo os passos de uma hermenêutica<sup>107</sup> de inspiração heideggeriana, Apel entende que junto com a “abertura de sentido do mundo” já está presente uma relação intersubjetiva de comunicação e uma relação reflexiva dos homens entre si. Isto é, sem uma autocompreensão humana prévia de sentido, seria impensável aos sujeitos que “algo” se apresentasse como “algo” com sentido aos mesmos<sup>108</sup>. Ou ainda, ao descobrir “algo como algo” se expressa o “ser-no-mundo” do homem como compreensão do mundo e de si mesmo. Portanto, à unidade da consciência e da autoconsciência no conhecimento do objeto como pressupostos do saber empírico dos objetos subjaz a “abertura de sentido do mundo” para o *Dasein* (*eis-aí-ser*<sup>109</sup>). Logo, ao aprender uma língua o sujeito não está apenas seguindo uma regra de forma irreflexa (adestramento técnico) como pensava Wittgenstein, mas junto com o seu seguimento adquire uma consciência da compreensão do “uso” linguístico que faz dela, e das diversas “formas de vida” aí implicadas.

Desde o início, nas suas origens gregas, quando do surgimento do “logos”, a reflexão da linguagem sobre o homem e mundo continha em si mesma a própria possibilidade da filosofia enquanto tal<sup>110</sup>. E, segundo Apel, também a possibilidade de refletir para além dos

<sup>107</sup> “É um dos méritos do pensamento de K.-O. Apel ter distinguido, em contraposição à filosofia hermenêutica, duas questões, que não se excluem mas também não se confundem: a questão da ‘constituição’ de sentido e a questão de sua ‘justificação’. Ora, o que é propriamente específico da filosofia é a questão da justificação do sentido, cuja gênese, nas comunidades históricas, a hermenêutica tematiza.” OLIVEIRA, 2006, p. 262, nota 31.

<sup>108</sup> “Para que o argumentante possa falar com sentido, já sempre pressupõe as regras públicas da argumentação, o sentido intersubjetivamente partilhado das mesmas por uma comunidade de comunicação, e além de tudo isso, as pretensões de validade das proposições que devem ser justificadas, numa esfera pública de argumentação racional, diante de um possível contra-argumentante. Noutras palavras, a interpretação de algo como algo sempre pressupõe um ‘nós que compreende’ e que ‘interpreta’ o sentido das proposições e dos sinais linguísticos. Isto é a compreensão linguística do sentido das proposições pressupõe um ‘entendimento mútuo’ sobre o sentido dos sinais linguísticos. E, apenas assim se pode chegar a um ‘consenso’ sobre o sentido proposicional dos objetos do mundo.” HERRERO, F. Javier. Ética do discurso, In: \_\_\_\_\_. Correntes fundamentais da ética contemporânea. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 167.

<sup>109</sup> É possível traduzir o “Dasein” heideggeriano como “ser-aí”. Entretanto, segundo Oliveira, nesta tradução se pode dar a impressão-interpretação de que o “ser” não se revela no homem, mas que é o próprio homem. O que seria um desvirtuamento da ideia original de Heidegger que pretende dizer que o homem é o lugar de desvelamento do “ser”. O que ficaria mais explícito na tradução “eis-aí (neste lugar de contingência que é o ser humano)-ser”. Numa tentativa apeliana de traduzir a tese heideggeriana da linguagem enquanto evento de desvelamento do sentido do ser, numa linguagem wittgensteiniana temos o seguinte: “Aquilo que em toda fala emerge, aquilo que, segundo Wittgenstein, somente se mostra sem poder ser expresso em sentenças é o ser. O ser não é. Só é propriamente o ente determinado que se encontra no mundo. O ser, porém, não pode ser objeto de sentenças empiricamente verificáveis. O ser, ao contrário, se temporaliza no projeto de mundo, que já sempre libera (*a priori*) todo e qualquer ente que podemos encontrar, na forma categorial do que no ‘dizer é’ é dito dele.” OLIVEIRA, 2006, p. 206, nota 20.

<sup>110</sup> “O surgimento da Filosofia na história da humanidade é uma aquisição relativamente tardia. Mas o que a caracteriza é que ela surge de uma exigência interna da própria sociedade, quando esta não consegue mais viver humanamente nas circunstâncias históricas. Vale dizer, quando uma sociedade entra em crise consigo mesma porque não consegue mais se reconhecer no seu modo concreto de viver com os outros e no modo de se organizar institucionalmente, surge, como necessidade interna, a exigência de refletir criticamente e de se explicar teoricamente quanto aos valores e representações que configuram essa sociedade.” HERRERO, F.

diversos jogos sobre o universal que subjaz à variedade dos mesmos. Esta pretensão de universalidade na Grécia chegará a uma absolutização unilateral do “*nous*”, isto é, do pensamento puro, livre das amarras da linguagem. E, por outro lado, na contemporaneidade a uma absolutização unilateral da dimensão sintático-semântica da linguagem como limite do mundo descritível sobre o qual é impossível refletir validamente. Ora, para Apel, o método próprio da filosofia é reflexivo, pois se trata uma reflexão que o pensamento unido à linguagem realiza sobre si mesmo sobre suas pretensões de validade e é isso que constitui uma autofundamentação da filosofia enquanto reflexão transcendental<sup>111</sup>.

Para Apel, quem primeiro partiu da indubitabilidade de uma certeza de razão, enquanto método filosófico foi Descartes. Entretanto, ainda não se distinguia em Descartes entre o caráter transcendental do pensamento em geral e o possível autoconhecimento empírico-introspectivo (metafísico). Apenas com Kant o conhecimento consiste numa síntese transcendental entre dados da experiência e as formas puras do entendimento sem as quais a própria experiência não pode ser dada ao sujeito. Contudo, este caráter de intransponibilidade da consciência kantiana foi questionado, sobretudo pelo Husserl tardio, para quem algo anterior e mais originário que a consciência seria o “mundo da vida” enquanto realidade histórica e cultural distinta do mundo da ciência. Também a partir de outras categorias pré-linguísticas como “ser-no-mundo” de Heidegger e o conceito de “vida” de Dilthey e de “práxis social material” de Karl Marx. Em todos estes casos se pressupõe uma constituição de sentido pré-reflexiva baseada num *a priori* da facticidade e da historicidade do ser-no-mundo.

Para Apel, nestes casos, o *a priori* da consciência se vê confrontado com o *a priori* pré-reflexivo da historicidade. Este, enquanto pré-estrutura de compreensão do mundo, precede<sup>112</sup> necessariamente a reflexão sobre a validade; esta, por sua vez, dá a medida da reconstrução racional a que possivelmente está submetido o *a priori* da facticidade.

Para Apel, o *a priori* da linguagem está associado tanto ao primado pré-reflexivo da vida prática na questão da constituição de sentido (*a priori* fático), quanto ao primado reflexivo na questão da reflexão sobre a validade (*a priori* contrafático). Ou seja, a linguagem

---

Javier. A Razão kantiana entre o logos socrático e a Pragmática Transcendental. Síntese: revista de filosofia. V. 18, n. 52, p.37, jan./mar. 1991.

<sup>111</sup> APEL, 1985b, p. 312.

<sup>112</sup> “Para Höle, uma das confusões espirituais de nosso tempo é o fato de que nosso contexto cultural ou confunde gênese com validade ou recalca a esfera da validade, de tal modo que constitui um problema central para a filosofia, em nossos dias, mostrar a irredutibilidade das questões de validade a questões genéticas, pois tudo se gesta geneticamente, mas nem tudo vale (é verdadeiro, bom etc.)” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade. São Paulo: Loyola, 2004a. p. 365.

pressupõe tanto a pré-estrutura hermenêutica de pré-compreensão do mundo da vida, quanto a condição de possibilidade da reflexão sobre os pressupostos de compreensão do mundo contidos no “mundo da vida”.

Noutras palavras, Apel interpreta a situação de unilateralidade da reflexão filosófica a partir de uma concepção dialética, ou seja, entende a linguagem enquanto mediação reflexiva de possibilidade do pensamento e da reflexão sobre si mesma e sobre os objetos do mundo como única forma válida de fundamentação última. Para ele, o pensamento ligado à linguagem realiza sobre si mesmo, como condição de possibilidade, sua própria pretensão de validade. Este tipo de reflexão mediada linguisticamente constitui a possibilidade mesma de autofundamentação da filosofia que surge como jogo transcendental da linguagem que permite refletir com a ajuda da linguagem sobre a relação entre linguagem e mundo.

[...] constituye una consideración (*Besinnung*), definitiva por su forma, que el pensamiento ligado al lenguaje realiza sobre sí mismo como condición de posibilidad de su pretensión de validez. En tanto que *consideración* (*Besinnung*) trascendental, esta reflexión constituye – a mi juicio – la posible autofundamentación de la filosofía [...]<sup>113</sup>

Karl Popper defende que o racionalismo crítico frente ao dogmatismo, não pode por meio de motivos racionais, escolher legitimamente sua própria posição. Porque esta escolha será sempre fruto de uma eleição irracional ou de um ato de fé. Isto acontece porque segundo Popper, não podemos jamais, por meio de um argumento racional, obrigar a alguém à adoção de uma atitude racional<sup>114</sup>. Ora, para Apel, a descrença popperiana conserva ainda resquícios de certo solipsismo ao se pretender capaz de se colocar “fora” do espaço racional de legitimação da linguagem. Apel entende que o fato de o funcionamento das regras lógicas

<sup>113</sup> “[...] constitui uma consideração (*Besinnung*), definitiva por sua forma, que o pensamento ligado a linguagem realiza sobre si mesmo como condição de possibilidade de sua própria pretensão de validade. Enquanto *consideração* (*Besinnung*) transcendental, esta reflexão constitui – a meu ver – a possível autofundamentação da filosofia [...]” APEL, 1985b, p. 311-312, grifo do autor.

<sup>114</sup> “Esta resposta é compreensível e, na pressuposição do habitual e não-reflexivo conceito de fundamentação, inevitável. Ao contrário, o método da fundamentação reflexiva esboçado por mim mostra que a situação de escolha ou decisão suposta em última análise por Popper nem pode acontecer. Pois, quem levanta seriamente a questão popperiana, e isto significa, posta em discussão ao menos no solilóquio, este pode, através de uma *reflexão estrita*, certificar-se que ele desde sempre pisou, necessariamente, o chão da razão argumentativa do discurso, de tal modo que ele com isto, desde sempre, reconheceu, também, as condições normativas de um tal discurso.” APEL, Karl-Otto. *Fundamentação última não metafísica?* In: \_\_\_\_\_. *Dialética e Liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne-Lima*. Petrópolis/ Porto Alegre: Vozes/ Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993b. p. 317-318, grifo do autor.

do jogo público da linguagem depender do pressuposto subjetivo do comprometimento ético ou do desejo de agir racionalmente não implica necessariamente que este comprometimento seja algo absurdo ou uma escolha irracional que está para além das regras transcendentais do discurso. Tendo em vista que o mesmo depende de regras linguísticas públicas, ou seja, para poder escolher eticamente pela postura do racionalismo crítico pressupõe já aí as regras transcendentais da linguagem que fazem sempre valer a força exclusiva de argumentos racionais. Isto acontece porque não me posso colocar “fora” do espaço linguístico de acareação e de validade, nem mesmo numa escolha isolada e subjetiva de um ato de fé como defende Popper.

Para Apel, tanto a escolha pela comunidade crítica de comunicação (racionalismo crítico) como a sua negação pelo cético e obscurantista é feita já sempre no nível da argumentação racional e do ponto de vista da validade das suas pretensões. O que apenas confirma mais uma vez a inevitabilidade do jogo transcendental da filosofia enquanto espaço público de argumentação válida. Apenas no nível da realização prática dos discursos racionais se pode admitir como possibilidades concretas de abandonar o mesmo, o suicídio e a idiotia, como sugere Apel, no sentido da incapacidade fática de participar do mesmo, mas não no sentido teórico ou formal, ou nível da legitimação dos fundamentos.

### **3.2 O conceito hermenêutico-transcendental de linguagem**

O fenômeno e o problema da linguagem se tornaram temas comuns das diversas ciências e disciplinas filosóficas no séc. XX. Contudo, a abordagem unilateral e parcial feita pelas ciências e algumas correntes filosóficas do fenômeno linguístico dificulta a construção de um conceito filosófico universalizante do mesmo. Como exemplos desta parcialidade, temos a semiótica de Peirce, o estruturalismo linguístico de Saussure, a lógica matemática da linguagem de Carnap e a gramática de transformação gerativa de Chomsky<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> APEL, Karl-Otto. El concepto hermenéutico-transcendental del lenguaje, In: \_\_\_\_ La transformación de la filosofía, Tomo II, p. 316.

Como reação a estas abordagens unilaterais do fenômeno linguístico, a filosofia buscou refugiar-se em linguagens originárias e míticas para escapar ao reducionismo de uma concepção meramente designativa ou comunicativa da linguagem. Entretanto, este tipo de linguagem tem a limitação de não conseguir dialogar com as ciências e suas tecnologias em sua estrutura empírico-conceitual e, portanto, não consegue levá-las a uma reflexão sobre as suas práticas metodológicas e teóricas. Para Apel é necessário entender o problema de um conceito filosófico da linguagem que fundamente não apenas a filosofia, mas também as ciências e suas teorias<sup>116</sup>. Para ele, isto significa uma transformação radical do tema e da própria natureza da reflexão filosófica enquanto filosofia de princípios.

De forma más radical, podríamos decir que la “filosofía primera” ya no es la investigación de la “naturaleza” o de la “esencia” de las “cosas” o del “ente” (“ontología”), ni tampoco la reflexión sobre las “representaciones” o “conceptos” de la “conciencia” o de la “razon” (“teoría del conocimiento”), sino la reflexión sobre el “significado” o el “sentido” de las expresiones lingüísticas (“análisis del lenguaje”).<sup>117</sup>

O que somente foi possível, segundo Apel, devido à configuração histórica de uma situação espiritual favorável à transformação da filosofia da linguagem pela convergência dos diversos delineamentos teóricos<sup>118</sup>:

- a hermenêutica pós-heideggeriana enquanto hermenêutica da linguagem (Gadamer) – *desde que* - o acontecer temporal do sentido e da verdade sejam subordinados a princípios regulativos de uma hermenêutica transcendental;

- a teoria dos jogos de linguagem do 2º Wittgenstein – *desde que* - diante do pluralismo dos jogos se possa mostrar a necessidade funcional de um jogo transcendental da linguagem;

---

<sup>116</sup> Aqui temos a mesma pretensão kantiana de fundamentação das ciências, entretanto, Apel não parte da experiência objetiva, que em princípio é questionável e circular, como fez Kant; mas, considera como ‘factum’ a ser demonstrado em suas condições inelimináveis de possibilidade, o jogo de linguagem da argumentação válida, que não pode ser negado, sem ao mesmo tempo, ser assumido em seus pressupostos transcendentais. ARRUDA, *op. cit.*, p.112-115.

<sup>117</sup> “De forma mais radical, poderíamos dizer que a ‘filosofia primeira’ já não é a investigação da ‘natureza’ ou da ‘essência’ das ‘coisas’ ou do ‘ente’ (‘ontologia’), nem tampouco a reflexão sobre as ‘representações’ ou ‘conceitos’ da ‘consciência’ ou da ‘razão’ (‘teoria do conhecimento’), senão a reflexão sobre o ‘significado’ ou ‘sentido’ das expressões lingüísticas (‘análise da linguagem’).” APEL, 1985b, p. 317-318.

<sup>118</sup> APEL, 1993a, p. 157-158. Ainda sobre este assunto confere: COSTA, *op. cit.*, p. 150.

- a teoria dos atos de fala de Austin/Searle – *desde que* – se possa interpretar a dupla estrutura performativo-proposicional da fala num sentido pragmático-transcendental;

- a pragmática construtivista da linguagem inaugurada por Lorenzen – *desde que* – se possa mostrar que na sua análise pragmática da semântica e da sintática, já se pressupõe a dupla estrutura performativo-proposicional da fala;

- a semiótica pragmática de Peirce – *desde que* – se possa recusar a interpretação empirista-naturalista da mesma (Morris) e interpretá-la no sentido de uma pragmática e hermenêutica transcendentais.

Em todos estes delineamentos, o que se tem em comum é a referência ao *a priori* linguístico e a dependência do pensar e do conhecer a um acordo intersubjetivo válido, ou seja, em todos estes aportes pretende-se superar a pretensão de que um sujeito isolado, prescindindo de qualquer processo intersubjetivo de socialização pudesse chegar a resultados válidos do pensar e do conhecer. Noutras palavras procura-se superar o solipsismo metódico que marcou a tradição da filosofia transcendental clássica.

Para Apel em todas estas abordagens teóricas da filosofia da linguagem busca-se superar o solipsismo metódico via linguagem. Este solipsismo que está presente nas “ideias privadas” de Locke, e também na “consciência em geral” kantiana. Para Apel, Kant não consegue superar o solipsismo, porque quando fala de “sentido comum” ou “aprovação” dos outros (crítica do juízo) está falando apenas no nível subjetivo de um critério de verdade pragmático. Entretanto, o critério formal e objetivo de conhecimento para Kant é a “concordância do conhecimento consigo mesmo” ou com as leis gerais do entendimento.

De todos estes aportes supracitados entendemos que um dos mais significativos para a filosofia de Apel foi, sem dúvida, a semiótica transcendental de Peirce. Segundo Apel, a partir deste esquema do conhecimento mediado por signos se desprendem três paradigmas possíveis de filosofia primeira, caso se tome em separado cada um dos elementos que compõem a estrutura triádica básica. Por exemplo, se tomarmos em separado o objeto real do conhecimento temos a postura básica da metafísica enquanto ontologia; se considerarmos a primeira e terceira posição no sentido da relação sujeito-objeto temos a posição básica da filosofia transcendental da subjetividade; se nos referirmos às três posições no sentido de uma “interpretação do mundo mediada por signos”, temos segundo Apel, a postura do que ele chama de “semiótica transcendental”.

Passemos agora a análise de cada uma destas posturas<sup>119</sup>: 1º paradigma – a metafísica ontológica no sentido pré-kantiano. Segundo Apel este tipo de abordagem não considera a “relação de conhecimento” e a “relação de signos” numa perspectiva reflexiva, ou seja, como pré-condição de objetividade do mundo. Mas, apenas, de maneira imediata na “*intentio recta*” – como “relações objetivas entre entidades no mundo”. O “*déficit*” de reflexão deste paradigma se expressa em duas aporias principais: a primeira é com relação à teoria da verdade enquanto correspondência da mente (enunciado) com as coisas ou estados de coisas pensada como uma relação entre coisas objetiváveis no mundo, como se pudéssemos ter acesso às coisas mesmas e substituir a relação sujeito-objeto pela relação objeto-objeto no conhecimento do mundo. Segundo Apel, Kant já demonstrou que não podemos comparar ou correlacionar a mente e as coisas como dois objetos no mundo, porque o “conhecimento do objeto só pode ser comparado com o conhecimento do objeto”. Daí vem a segunda aporia deste paradigma que consiste numa fundamentação última de princípios que sempre parte de axiomas indemonstráveis num processo infinito de inferências a partir de algo distinto dele. E, dessa forma este tipo de fundamentação nos leva a um saber dogmático, e no fundo não fundamentado reflexivamente.

2º paradigma – a filosofia transcendental clássica. Aqui a objetividade do “ente” é entendida de forma reflexiva, ou seja, como correlata à subjetividade transcendental da consciência em geral. Pois, pensa-se aqui a partir das condições subjetivas de possibilidade inelimináveis do pensar e conhecer de um mundo objetivamente dado. Para Apel, Husserl representa o último clássico deste paradigma e propõe uma “fenomenologia transcendental” enquanto correlação entre atos intencionais da consciência e fenômenos dados para o problema da verdade e da fundamentação. Husserl consegue superar as aporias do 1º paradigma (“*regressus ad infinitum*” e objetivação da relação sujeito-objeto) com o recurso a intransponibilidade do “eu penso” que até mesmo para pôr em questão a existência do mundo precisa ser pressuposto (fundamentação); e também com o recurso à evidência do cumprimento das intenções de sentido da consciência a partir da capacidade dos fenômenos de dar-se a si mesmos na percepção (verdade). Contudo, para Apel, Husserl ainda está preso ao paradigma da subjetividade da consciência por não pressupor uma compreensão intersubjetivamente compartilhada do significado da proposição e do fenômeno que se quer identificar. A aporia deste paradigma segundo Apel consiste em não perceber que a evidência fenomênica, tanto como “percepção” mediada pelos sentidos (Kant), quanto no sentido de

---

<sup>119</sup> APEL, 1993a, p. 170-174.

“intuição categorial” (Husserl), sempre é uma evidência linguisticamente interpretada e que sua pretensão de verdade, apenas pode ser alcançada por meio de uma validade intersubjetiva que é passível de consenso e que é discursivamente fundamentada numa comunidade de interpretação dos intérpretes dos signos e nunca apenas como algo fruto de minha consciência isolada, ou de um “eu penso” absoluto, mas sim, por meio de um “nós argumentamos” diz Apel.

3º paradigma – a semiótica transcendental. Neste paradigma, no qual Apel também se situa, propõe-se substituir a relação dual sujeito-objeto, pela relação triádica do conhecimento mediado por signos (Peirce) - *objeto* ----- *signo* ----- *intérprete*. Complementada por uma virada pragmática possibilitada pela triplicidade da relação sógnica (Morris) – *sintática* ----- *semântica* ----- *pragmática*. Contudo, Apel insiste que não se trata aqui de uma pragmática empírica, ou pragmática formal (metalinguisticamente semantizada), porém de uma “pragmática reflexivo-transcendental da linguagem”<sup>120</sup>. Na verdade, o que Apel propõe aqui é uma transformação filosófico-transcendental da própria semiótica, enquanto teoria empírica, baseada numa pragmática transcendental da linguagem que ao mesmo tempo é também uma transformação da própria filosofia.

A partir do paradigma da semiótica transcendental Apel propõe as seguintes soluções para o problema da explicação da verdade e para o problema da fundamentação última. A – com relação a questão da verdade Apel aponta para a solução de Peirce da ideia regulativa de um consenso último da ilimitada comunidade de investigadores acerca da aceitabilidade de hipóteses falíveis. Que por um lado, vai além, ou transcende *a priori* o mero consenso fático; contudo, a partir dos critérios de verdade disponíveis se propõe a estabelecer sempre novos consensos argumentativo-discursivos (processo ilimitado de interpretação). B – com relação ao problema da fundamentação última, Apel entende o “eu penso” com “eu argumento”, no sentido da função interpretativa de signos por parte do sujeito como algo inevitável para o pensamento com sentido. Dessa forma, deve-se pensar aquelas condições ou pressuposições do argumentar que se não cumpridas levam o argumentante a uma contradição não apenas semântica, mas pragmática (performativa). Enfim, Apel se pergunta pelas “certezas paradigmáticas” do jogo de linguagem da argumentação filosófica que não pode ser

<sup>120</sup> “Desta convergência reconstrutiva do pragmatismo de Peirce com o transcendentalismo de Kant se deriva uma ‘ transformação semiótica da filosofia transcendental’, que se ocupará da reflexão sobre as condições de possibilidade e validade das convenções; uma pragmática transcendental da linguagem como meta-disciplina já não formalizável.” NAVIA, Ricardo. Primer análisis del problema de la fundamentación última filosófica en Karl-Otto Apel. *Philosophos: revista de filosofía* v.10, n. 1, p. 100, jan/jun. 2005. Disponível em: <http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/3233> Acesso em: 15 abr. 2011.

pensado como um jogo histórico e contingente como qualquer outro, mas sim, como aquele jogo no qual já sempre se pretende que é possível fazer enunciados com pretensão de validade universal *a priori* sobre todos os jogos de linguagem, por mais distintos que estes sejam. Noutras palavras, segundo Apel, na questão da fundamentação do saber é preciso por o jogo de linguagem próprio do discurso argumentativo como o “jogo de linguagem transcendental”<sup>121</sup>.

Para Apel, na formulação de um conceito filosófico de linguagem não se deve desconsiderar os resultados das ciências empíricas<sup>122</sup>, por outro lado, é preciso libertar-se das abstrações metódicas reducionistas das mesmas e buscar um conceito universalizante que as torne compreensíveis criticamente e as fundamente a partir de pressupostos do pensar e agir válidos<sup>123</sup>. Isto somente é possível demonstrando a insuficiência das funções de designação e da comunicação da linguagem tratadas isoladamente e concretizando o conceito de razão transcendental através do conceito pragmático-hermenêutico de linguagem. Isto, por sua vez, supõe a superação de divergências teóricas entre a filosofia clássica (ontologia), filosofia moderna da consciência e a filosofia analítica da linguagem como também entre a filosofia teórica e prática (ética).

Na história da filosofia da linguagem, o primeiro paradigma da linguagem, enquanto mera expressão secundária ou instrumento extrínseco de transmissão do pensamento, remete a Platão e sua famosa teoria das Ideias enquanto “essências extra e supralinguísticas”, tornando supérfluo qualquer espécie de consenso intersubjetivo acerca do significado e regras públicas de uso das palavras. Daí a ambiguidade do estilo platônico dos diálogos. Segundo Apel<sup>124</sup>, a própria definição de pensamento para Platão enquanto “diálogo silencioso da alma consigo mesma”, torna explícita a função meramente designativa da linguagem com relação ao “logos” e lança as bases para o solipsismo metódico da

---

<sup>121</sup> APEL, 1993a, p. 177-178.

<sup>122</sup> “Porém, isto não significa que a filosofia deva desconsiderar os resultados das ciências empíricas ao determinar o conceito de linguagem, no entanto, ela tem que construir um conceito de linguagem independentemente das abstrações metódicas efetuadas pelas diversas tematizações das ciências particulares e inclusive opor-se a elas, devendo, portanto, desenvolver um conceito que faça compreensível todas as tematizações metódico-abstrativas da linguagem até agora existentes e que permita valorar o alcance dos resultados possibilitados por elas e que, ademais, assuma a reflexão sobre os próprios pressupostos linguísticos da filosofia.” COSTA, *op. cit.*, p.71.

<sup>123</sup> “Me parece que un posible camino para satisfacer esta pretendida determinación filosófica del concepto de lenguaje consiste en mostrar que el lenguaje es una magnitud *trascendental* en el sentido kantiano; más exatadamente: es una condición de posibilidad y validez del acuerdo y del auto-acuerdo y, con ello, a la vez del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido. En esta línea, hablaremos del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje.” APEL, 1985b, p. 318, grifo do autor.

<sup>124</sup> APEL, 1985b, p. 219.

modernidade. Entretanto, a partir da separação entre pensamento e linguagem, Platão consegue superar a antiga pergunta pela justeza dos nomes e passa a perguntar agora pela verdade das proposições, enquanto asserções válidas da intencionalidade do sujeito. Contudo, sua postura é unilateral por esquecer as significações linguísticas enquanto mediação necessária dos juízos objetivos.

O segundo paradigma da linguagem na história da filosofia, conforme Apel<sup>125</sup>, vem de Aristóteles que entende os sons vocais como símbolos das “afecções da alma” e as letras como símbolos dos sons vocais. Aqui, os significados linguísticos são reduzidos a “representações anímicas internas ou afecções das coisas.” Dessa forma, o fenômeno linguístico é reduzido à diversidade de sons e signos produzidos por convenção, enquanto o lugar dos significados linguísticos é ocupado por algo psíquico (afecções da alma) que deve ser algo idêntico a si mesmo intersubjetivamente, assim como eram as ideias platônicas (princípio lógico de identidade).

Para Apel é bastante difícil refutar a concepção aristotélica de linguagem, enquanto designação, devido a sua enorme influência na história do pensamento especialmente na conhecida divisão de Teofraсто<sup>126</sup> da dupla relação do discurso com os ouvintes e com as coisas, que futuramente culminará na divisão entre as dimensões semântica e pragmática da linguagem. Sendo assim, a função de mediação dos significados linguísticos entre sujeito e objeto, bem como a função comunicativa<sup>127</sup>, enquanto acordo sobre o sentido das palavras e o sentido do ser das coisas, permanecem obscurecidas segundo Apel.

Uma das soluções para resolver este problema foi pensar a linguagem como cálculo intersubjetivamente *a priori* (*mathesis universalis*) que partisse não de uma intuição introspectiva da evidência da designação, mas sim de uma consistência sintático-semântica do sistema linguístico intersubjetivo. Entretanto, a “forma lógica” da linguagem universal que aqui é pressuposta como unidade intersubjetiva e como substituto da comunicabilidade dos significados e consenso sobre o uso linguístico afigura-se como completamente “desnecessária e impossível” para o autor do “Tractatus” ao defender paradoxalmente que tal “forma lógica universal” não se pode expressar e nem precisa de discussão pública, porque ela

<sup>125</sup> APEL, 1985b, p. 320.

<sup>126</sup> APEL, 1985b, p. 321-322.

<sup>127</sup> “Isso vale não só para a função linguística de mediação entre sujeito e objeto do conhecimento; está em conexão com isso, também, a função correspondente da comunicação intersubjetiva, enquanto esta não pode ser reduzida a transmissão linguística de informações sobre estados-de-coisas, mas enquanto compreensão de sentido é também, ao mesmo tempo, compreensão do sentido das palavras e do sentido do ser das coisas mediadas pelas palavras.” OLIVEIRA, 2006, p. 268.

se mostra implicitamente em toda comunicação de estados de coisas numa espécie de pressuposição privada<sup>128</sup>.

Para Apel o que possibilita uma relação entre sistema linguístico, uso da linguagem, experiência condicionada linguisticamente e práxis vital humana é o fato de que não se exclua da própria linguagem ordinária natural a sua característica de autorreflexividade, ou seja, de que ela seja a sua própria autolinguagem, ou que possua em si mesma as possibilidades intrínsecas de sua autorreflexão. Isto é, que não se exclua a sua dimensão pragmática<sup>129</sup> ou o sujeito da argumentação que reflete sobre as condições transcendentais do discurso. Neste sentido, não podemos entender a linguagem humana como uma mera transmissão de informações sobre fatos através de sinais linguísticos como é o caso da linguagem e da comunicação entre os animais<sup>130</sup>. A comunicação humana sempre pressupõe a compreensão do mundo dos possíveis interlocutores da mesma e também a estrutura semântica de mediação da linguagem entre sujeito e objeto. Noutras palavras, pressupõe sempre o “acordo intersubjetivo”<sup>131</sup> sobre o sentido humano dos objetos do mundo (relações intersubjetivas) e sobre o significado dos sinais linguísticos. É isto o que Apel chama de “reflexividade da razão humana.”

[...] porque la posibilidad y necesidad de un *acuerdo* siempre renovado sobre el sentido humano de los llamados “objetos” del mundo de la experiencia, y la posibilidad y necesidad de un *acuerdo* sobre el sentido – es decir, el “significado” –

<sup>128</sup> APEL, 1985b, p. 327.

<sup>129</sup> “Justamente por ter abstraído da dimensão pragmática da argumentação, a filosofia analítica reduziu o problema da argumentação ao dos pressupostos lógicos da frase e da proposição; reduziu o tratamento da linguagem à esfera da sintaxe e da semântica. Nessa perspectiva, não há sujeito da argumentação: sem sujeito, é impossível a reflexão sobre as condições desde sempre pressupostas da argumentação, o que é a tarefa de uma reflexão pragmático-transcendental.” OLIVEIRA, 2002c, p. 26.

<sup>129</sup> APEL, 1985b, p. 345.

<sup>130</sup> Julio de Zan citando Ernest Cassirer nos diz que o marco diferencial da linguagem humana é a *referência objetiva ou sentido do signo*; algo que não encontramos no sistema de sinais da conduta animal. ZAN, *op. cit.*, p. 34.

<sup>131</sup> “Numa palavra, conhecimento deixa de ser espelho da natureza, correspondência entre sentença e fato, porque, na linguagem de Rorty, não existe contato anterior à linguagem que permitiria meter o dedo sobre o que é um objeto em si mesmo em oposição ao que ele é à luz das descrições variadas que lhe damos. O conhecimento se entende agora como um processo intersubjetivo de entendimento, em que a linguagem é considerada não mais somente enquanto a forma gramatical de apresentação do mundo, mas em sua dimensão comunicativa, o que nos conduz ao mundo vivido enquanto espaço público, intersubjetivamente partilhado, de interações e tradições que se configuram em forma de redes simbólicas.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Contextualismo, pragmática universal e metafísica. In: \_\_\_\_\_. Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2002a. p. 221-222.

de los signos lingüísticos ya en nivel de las palabras , expresan evidentemente una y la misma *reflexividad de la razón* humana.<sup>132</sup>

A junção de um modelo linguístico empirista-solipsista com um logicista não resolve o problema da linguagem natural. Porque no modelo logicista, apesar de ele trazer um avanço com relação ao modelo empirista ao não considerar a linguagem como meros atos de designação isolados, mas sim, como um sistema ou “forma contínua de sons e significados”, ainda assim, continua não sendo mediado por um acordo e autoacordo humano e nem pela linguagem como “órgão configurador do pensamento”. Aqui a comunicação permanece sendo vista como mera codificação, transmissão e decodificação de pensamentos privados. Mesmo uma postura neopositivista que tenta fazer uma descrição behaviorista do uso da linguagem não consegue dar conta da pergunta sobre as regras linguísticas seguidas e nem pelo interlocutor da comunicação. Dessa forma, não se pode responder se tal comportamento observado constitui verdadeiramente ou de forma legítima um “uso da linguagem”<sup>133</sup>.

Apel não considera suficiente a proposta wittgensteiniana de “descrever as várias funções e regras de jogo do uso da linguagem” como substituição da função designativa da linguagem enquanto significados referidos a objetos. Porque dessa forma não se consegue justificar o caráter público de todo seguimento de regras pensáveis com sentido. Tendo em vista que há uma exigência anterior a isso, qual seja, a de que quem descreve um jogo linguístico participe do mesmo. Caso contrário, não poderia este intérprete e seguidor público de regras certificar-se de que as regras que supõe ao descrever se identificam com as que de fato se seguem no jogo linguístico.

Apel também critica a tese de Wittgenstein de que entre os diversos jogos linguísticos apenas exista um certo “parentesco de família”<sup>134</sup>, ou seja, de que não existe entre

<sup>132</sup> “[...] porque a possibilidade e necessidade de um *acordo* sempre renovado sobre o sentido humano dos chamados ‘objetos’ do mundo da experiência, e a possibilidade e necessidade de um *acordo* sobre o sentido – quer dizer, o ‘significado’ – dos signos lingüísticos já no nível das palavras, expressam evidentemente uma e a mesma reflexividade da razão humana.” APEL, 1985b, p. 328, grifo do autor.

<sup>133</sup> “Para Apel, esta situação não muda com a tentativa de compreender o significado dos sistemas lingüísticos através de uma concepção behaviorista da linguagem, pois,[...] se substituimos [...] a *compreensão* comunicativa do discurso pela ‘observação’ e ‘descrição’ externas do mesmo, resulta impossível, por princípio, responder à pergunta sobre se o comportamento observado constitui verdadeiramente um *uso da linguagem* [...]” COSTA, *op. cit.*, p. 83, grifo do autor.

<sup>134</sup> Para o Wittgenstein das “Investigações”, a hipótese de um conteúdo de índole espiritual, fixo e unitário, ou essencial, no caso de qualquer significado expresso em uma palavra é completamente desnecessária para compreender a função lingüística da mesma (palavra). Além disso, não é verificável. O que o 2º Wittgenstein irá admitir no máximo, no que se refere aos inumeráveis casos de emprego de uma palavra condicionada por contextos situacionais, é o que ele denomina de ‘parentesco de família’. “Não consigo caracterizar melhor estas

eles nenhum traço essencial unitário. Para Apel quando se aprende uma linguagem ou a efetiva socialização de uma “forma de vida” entrelaçada com o uso da linguagem, aprendemos também algo como “O” jogo linguístico, ou seja, a forma humana de ser, enquanto seres linguísticos. Adquirimos a competência para refletir sobre a própria linguagem ou forma de vida e para nos comunicarmos com os demais jogos. Um exemplo disso são os inventores e descobridores de novos enfoques científicos que, mesmo seguindo regras públicas já existentes, introduzem novas regras, porque em sua argumentação com sentido está presente de forma contrafática o que ele denomina de “jogo linguístico transcendental”<sup>135</sup>.

A mera descrição do uso fático das palavras, apesar de combater a pretensa referência objetiva à totalidade dos significados das palavras em expressões como “o todo” ou “o nada”, não consegue responder à questão do que devemos entender por expressões como “verdade” ou “justiça”. Para Apel o conteúdo filosófico destas palavras não está numa “gramática profunda” dos jogos linguísticos que segundo Wittgenstein regula *a priori* as possibilidades do uso das palavras, mas sim no postulado normativo intrínseco ao uso das palavras de um consenso intersubjetivo entre todos os virtuais participantes do jogo linguístico sobre as regras ideais do uso das palavras. Conforme a interpretação apeliana, o conceito de jogo linguístico enquanto unidades constituídas por uma regra de conduta, uso linguístico, forma de vida e abertura de mundo (contexto situacional), demonstra a pragmatização dos critérios de sentido da descrição linguística. Isto é, a “forma lógica” que permitia a análise da linguagem e do mundo é substituída pela “regra” de cada jogo específico. Esta constitui a “gramática profunda” da linguagem que contém os critérios de sentido da descrição dos objetos do mundo.

A inclusão da práxis da conduta humana como formas de vida sociais, de costumes ou institucionais aos jogos linguísticos, demonstra para Apel, que não apenas o uso da linguagem no sentido tradicional (fático/natural) é objeto do jogo linguístico, mas também

---

parecenças do que com a expressão ‘parecenças de família’; porque as diversas parecenças entre os membros de uma família, constituição, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc., sobrepõem-se e cruzam-se da mesma maneira. – e eu direi: os jogos constituem uma família” (“Investigações”, §67). A crítica de Apel à Wittgenstein é: se ao afirmar que o significado das palavras se mostra no emprego das mesmas em dado contexto linguístico e situacional, Wittgenstein não estaria fazendo uma afirmação teórica e válida universalmente sobre a essência do significado das palavras? E mais, ao afirmar que o significado das palavras se mostra unicamente no emprego ou uso das mesmas, não estaria Wittgenstein, tendo a pretensão ou presunção de haver conhecido o que é comum entre as diversas formas de emprego do significado das palavras? APEL, 1985a, p. 342.

<sup>135</sup> “Por conseguinte, me atreveria a denominar ‘juego linguístico trascendental’ al que – anticipado siempre en cada juego linguístico fáctico – puede postularse desde la tesis wittgensteiniana de la imposibilidad de un ‘lenguaje privado’.” APEL, 1985b, p. 332.

o pensamento e a ação que estejam a ele entrelaçados, isto é, toda conduta humana que suponha uma compreensão de sentido, e por isso mesmo seja compreensível. Portanto, o modelo dos jogos linguísticos, implica tanto a compreensão imediata do mundo (referir-se a algo), quanto a compreensão hermenêutica das intenções de compreensão imediata do mundo (expressas nas ações e nas obras dos homens)<sup>136</sup>. O problema aqui é como conciliar esta postura com a pluralidade dos jogos linguísticos de Wittgenstein. Noutras palavras, como harmonizar a pluralidade de sistemas linguísticos com o postulado normativo do consenso sobre o uso das palavras?<sup>137</sup>

Apel constata com relação a essa questão que apesar das diferenças entre os diversos sistemas linguísticos no que concerne à “forma interna” ou “estrutura sintático-semântica” existe uma unidade comunicativa entre os mesmos baseada no jogo linguístico da ciência e da técnica. E também que línguas tão distintas como a asiática e a europeia podem expressar-se significativamente entre elas sobre as ideias fundamentais da civilização científica. Culturas das mais diversas tradições podem chegar, por meio de uma interpretação recíproca e saber profundo estrutural, a um acordo prático, como no caso das questões ético-políticas.

Conforme Apel é necessário distinguir e relacionar dialeticamente entre sistemas sintático-semânticos, e jogos semântico-pragmáticos. Pois no nível de uma *competência linguístico-semântica* é absurdo esperar uma síntese ou acordo linguístico sobre o sentido entre os que pertencem às diversas comunidades linguísticas, mas, no nível de uma *competência comunicativa* é perfeitamente legítimo, tendo em vista que a mesma não depende apenas de uma linguagem particular, mas também, de “universais pragmáticos para a sua tradução”. A comparação da “forma interna” (estrutura sintático-semântica) das diferentes linguagens particulares pode estar a serviço de um acordo semântico-pragmático que vai além do fechamento dos jogos em sua incomensurabilidade.

A competência comunicativa humana possui além de certas constantes situacionais como nascimento, morte, trabalho, guerra, sexo, etc., também certos “universais

---

<sup>136</sup> APEL, 1985a, p. 347.

<sup>137</sup> “¿Cómo armonizar este pluralismo de posibles sistemas de la “forma interna” del significado lingüístico con el postulado normativo del consenso (vinculado AL juego trascendental del lenguaje) sobre las reglas del uso de las palabras? ? No introducen ya siempre los diversos sistemas sintáctico-semánticos *distintos caminos* para poder constituir el consenso mediante definición, sobre la base de la experiencia del sentido, de modo que es *a priori* absurdo esperar o postular la formación *universal* de un consenso sobre las cuestiones del significado y, por tanto, de la esencia?” APEL, 1985b, p. 333, grifo do autor.

inatos” da capacidade linguística que representam o instinto linguístico humano como traços característicos fonológicos e traços característicos semânticos. Estes foram atualizados pela primeira vez em combinações semânticas para além dos jogos particulares quando os gregos instauraram a pretensão do pensamento conceitual que almejava o conhecimento essencial dos objetos por meio de uma linguagem conceitual objetiva e intersubjetivamente válida para todos. O equívoco aqui, segundo Apel, foi ter baseado esta postura conceitual numa “visão essencial monológica”. Pois para ele o único critério ou princípio válido seria o acordo linguístico conceitual da comunidade ilimitada de comunicação.

Com relação à função comunicativa da linguagem, a tentativa de inserir a linguagem como mera instância de mediação entre sujeito e objeto, não consegue superar uma “consciência em geral” que funciona como sujeito transcendental do conhecimento. Também a identificação do mesmo com o “limite linguístico do mundo” (Wittgenstein) ou como uma multiplicidade de estruturas lógico-semânticas (Carnap) não consegue colocar em evidência o caráter triádico dos atos intencionais do sujeito mediados por signos.

O projeto apeliano de transformação da filosofia consiste, entre outros delineamentos teóricos, na substituição do ponto supremo da teoria kantiana de síntese transcendental da apercepção pela síntese transcendental da interpretação mediada linguisticamente.

A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto *hermenêutico-trascendental* del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el “punto supremo” de la teoría kantiana del conocimiento, la “síntesis trascendental de la apercepción” como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). Por tanto, la “conciencia en general” supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el *principio regulativo* de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación.<sup>138</sup>

<sup>138</sup> “Em minha opinião, numa reconstrução consequente da filosofia transcendental, realizada à luz do conceito *hermenêutico-trascendental* da linguagem, o elemento decisivo consiste em substituir o ‘ponto supremo’ da teoria kantiana do conhecimento, a ‘síntese transcendental da apercepção’ como unidade da consciência do objeto, pela *síntese transcendental da interpretação mediada linguisticamente*, enquanto unidade do *acordo sobre algo* numa *comunidade de comunicação* (síntese que fundamenta a validade pública do conhecimento). Portanto, a ‘consciência em geral’ suposta metafísicamente por Kant e que garantiria já sempre a validade intersubjetiva do conhecimento, é substituída pelo *princípio regulativo* da formação crítica do *consenso* numa comunidade ideal de comunicação que, antes de tudo, devemos construir na comunidade real de comunicação.” APEL, 1985b, p. 337-338, grifo do autor.

Isto implica que, se entendemos o conhecimento como uma hipótese mediada linguisticamente, não podemos sustentar a ideia de uma consciência separada do mundo ou de um outro mundo de coisas em si. Para Apel, a partir de uma “crítica de sentido da linguagem” supera-se a distinção moderna entre o imanente e o transcendente à consciência e também o nominalismo radical dos universais a partir de um realismo crítico dos universais. Dessa forma, a diferença sistêmica entre ontologia clássica e filosofia moderna é superada porque parte-se do seguinte princípio ontológico: uma dúvida crítica nunca deve por em perigo a consistência semântico-pragmática do jogo linguístico utilizado; por outro lado, a transformação filosófico-linguística da filosofia transcendental não deve renunciar nunca à pretensão reflexiva da filosofia da consciência. Além de, ao substituir as “ações do entendimento” próprias da consciência geral kantiana pelas “ações concretas do acordo na comunidade de comunicação” explicitadas em atos de fala, supera-se, a diferença entre filosofia teórica e prática. Porque o processo de conhecimento enquanto processo de comunicação ilimitada já pressupõe em si mesma uma ética mínima.

Até o momento da exposição Apel entende que expôs os pressupostos principais do conceito hermenêutico-transcendental de linguagem. Para encerrar esta parte ele se propõe agora a descrever os aspectos fundamentais da função que exerce tal conceito na transformação da filosofia transcendental clássica<sup>139</sup>.

Apel quer deixar claro que a distinção entre sistemas sintático-semântico da linguagem e competência pragmático-comunicativa não significa apenas colocar a linguagem como instância de mediação na relação sujeito-objeto ou identificar o sujeito do conhecimento com uma “consciência em geral” com o “limite linguístico do mundo”; ou ainda com uma multiplicidade de linguagens-cálculo. Em todas estas abordagens unilaterais da linguagem não se levou a sério as consequências da concepção do *pensamento* enquanto argumentação internalizada e a validade racional do conhecimento como funções dependentes não de uma consciência isolada, porém, da linguagem e, portanto, da comunicação.

Para Apel, numa reconstrução consequente da filosofia transcendental o conceito hermenêutico-transcendental da linguagem assume o lugar da “síntese transcendental da apercepção” e a “consciência em geral” é substituída pelo “acordo intersubjetivo” em uma comunidade ideal de comunicação. Ou seja, a fundamentação do conhecimento não se faz por

---

<sup>139</sup> APEL, 1985b, p. 336.

meio da “unidade da consciência do objeto”, mas sim, por meio da “síntese transcendental da interpretação mediada linguisticamente”<sup>140</sup>. Segundo Apel, podemos extrair duas implicações fundamentais de tal conceito de linguagem para a filosofia transcendental clássica a partir do pragmatismo semiótico de Ch. S. Peirce:

1º - Se entendemos o conhecimento como uma hipótese linguisticamente mediada torna-se insustentável a ideia nominalista-cartesiana de uma consciência separada do mundo externo e também o postulado kantiano da “coisa em si”. Também se supera a diferença fundamental entre ontologia clássica e filosofia moderna da consciência, porque, por um lado, uma *crítica da razão* ou do conhecimento não pode negar a consistência semântico-pragmática do jogo linguístico que pressupõe; por outro lado, uma *análise da linguagem* não pode renunciar à pretensão de reflexividade da filosofia da consciência, ou à natureza autorreflexiva da argumentação filosófica.

2º - Com a substituição das “ações do entendimento” da consciência em geral kantiana que garantiam a objetividade do conhecimento pelas “ações concretas do acordo” da comunidade de investigação enquanto atos de fala, supera-se a diferença radical entre razão teórica e prática, segundo Apel. Porque no processo do conhecimento científico enquanto processo de comunicação ilimitada já se pressupõe uma “ética mínima”. Portanto, um conceito hermenêutico-transcendental de linguagem fundamenta não apenas a unidade do discurso filosófico enquanto “filosofia primeira”, mas também, a unidade da razão teórica e prática; e, portanto, trata-se de uma fundamentação racional da própria ética enquanto tal.

Isso nos leva ao nosso próximo ponto de um *a priori* da comunidade ilimitada de comunicação e os fundamentos da ética, ou sobre o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência. Veremos que a semiótica desenvolvida por Apel a partir de uma fundamentação pragmático-transcendental sobre as condições de possibilidade de toda e qualquer argumentação válida, permite-lhe encontrar um “princípio ético” ou metanorma do *acordo ideal* da comunidade ilimitada de comunicação. Ou seja, a aplicação prática de sua fundamentação filosófica, ou a sua culminância, encontra-se no que ele chama de “ética comunicativa ou discursiva”.

---

<sup>140</sup> “A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto *hermenêutico-transcendental* del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el ‘punto supremo’ de la teoría kantiana del conocimiento, la ‘síntesis transcendental de la apercepción’ como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis transcendental de la interpretación mediada linguisticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento).” APEL, 1985b, p. 337-338, grifo do autor.

### 3.3 O *a priori* linguístico da comunidade ilimitada de comunicação como fundamento de uma ética discursiva

Para Apel vivemos atualmente uma situação paradoxal no que se refere à relação entre ciência e ética. Em nossas sociedades pós-industriais existe uma necessidade urgente de uma ética universal, entretanto, nunca foi tão difícil fundamentá-la racionalmente como nos dias de hoje. Um exemplo atual desta situação surpreendente é a chamada “crise ecológica” que, segundo Oliveira<sup>141</sup>, não consiste apenas num problema relacionado à natureza, mas aponta para uma crise civilizacional e para um novo paradigma ou nova forma de interpretar o existir do ser humano na história e o próprio sentido da vida humana.

A necessidade de uma ética global da responsabilidade vem do que Apel chama de “alcance e transcendência das consequências tecnológicas das ciências”<sup>142</sup>. Segundo ele, a concepção tradicional de guerra, por exemplo, que era entendida como instrumento de seleção biológica ou como instrumento de expansão e povoamento de áreas inóspitas e desconhecidas por parte de grupos humanos derrotados nas guerras, com a invenção da bomba atômica perdeu completamente o sentido. A concepção “baconiana”<sup>143</sup> de conhecimento enquanto domínio da natureza torna-se inadequada diante da exploração desenfreada e irracional dos

---

<sup>141</sup> “Um elemento fundamental é compreender que a crise ecológica é na realidade a manifestação de uma crise bem maior, mais ampla e mais profunda que tem a ver com o sentido da própria civilização moderna e que se concretiza nas crises econômico-financeira, alimentar, ecológica, energética e do trabalho que são profundamente inter-relacionadas e interdependentes. Tudo isto desemboca numa crise ético-cultural que toca o cerne do sentido humano do mundo que construímos na modernidade. Antes de tudo, mostra-se o paradoxo central da civilização que implantamos na modernidade: o desenvolvimento tecnológico vinculado à forma capitalista de configurar a vida social alargou a distância entre os seres humanos, agravou o abismo entre ricos e pobres, entre o Norte e o Sul. Enquanto foram gestadas gigantescas possibilidades para a atuação do ser humano no mundo, a fome, a miséria e a pobreza se propagaram levando milhões de pessoas a situações humilhantes em que se faz constante a ameaça de aniquilamento da vida.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Crise ecológica, crise civilizacional, In: ADITAL – Notícias da América Latina e Caribe. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?boletim=1&lang=PT&cod=54498> Acesso em: 10 mar. 2011.

<sup>142</sup> APEL, Karl-Otto. El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética, In: \_\_\_\_\_ La transformación de la filosofía, Tomo II: el *a priori* de la comunidad de comunicación. Madrid: Taurus Ediciones, 1985b. p. 342.

<sup>143</sup> “Assim, por exemplo, para H. Jonas, tudo se radica no ‘ideal baconiano’, o utopismo tecnológico, a escatologia secularizada, que constitui o projeto fundamental da humanidade moderna, isto é, o ideal da instalação de um tipo de saber que se entende como possibilitação de dominação sobre a natureza em função da melhoria das condições de vida do ser humano, ou mais radicalmente ainda, em função da emergência do homem autêntico como fruto de um processo conduzido pelas forças do próprio homem.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Os desafios da ética contemporânea. Praia Vermelha: estudos de política e teoria social, n. 6, p. 16, Sem. I, 2002d.

recursos naturais exauríveis e da poluição maciça do planeta que tem aquecido sobremaneira a Terra, e iniciado um processo de extinção de espécies sem precedentes. Tudo isso demonstra que as consequências de nossas ações e omissões não se concentram mais no nível de uma microesfera ou mesoesfera, porém, no nível de uma macroesfera que engloba o destino do planeta e de toda a humanidade. Por isso, a necessidade de uma ética global da responsabilidade adequada para os dias de hoje.

Por outro lado, nunca foi tão difícil fundamentar racionalmente tal ética, porque a ideia de validade objetiva do conhecimento foi reduzida aos procedimentos das ciências lógico-matemáticas e empírico-analíticas que se utilizam de argumentos formais e raciocínios indutivos. Ora, os juízos de valor ou normas morais não se utilizam de tais procedimentos, portanto, são relegados ao âmbito da subjetividade relativista ou do espontaneísmo irracional. O que ainda se admite nos dias de hoje é uma descrição teórico-científica não valorativa do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado “discurso moral” como se propõe uma metaética analítica<sup>144</sup>.

Apel identifica como polo positivo deste antagonismo o marxismo (versão ortodoxa) que se propõe a superar a era dos interesses particulares ou de grupos, de classes (pré-história natural), por meio de uma ação solidária que assuma a responsabilidade pela história. Quanto à questão da fundamentação de normas e ao enfrentamento teórico da distinção de Hume entre normas e fatos, o marxismo parte de uma ontologia teleológica de tendência aristotélico-tomista<sup>145</sup> que identifica “aquilo que é” (*ser*) com o “bem” (*deve ser*); e também de uma concepção dialética da realidade que identifica o historicamente real com o racional e o racional com o real, ou seja, parte do postulado histórico-revolucionário da unidade entre objetividade e subjetividade numa práxis objetiva.

---

<sup>144</sup> “Cualquier filosofía que no concuerde con esta transformación, es decir, cualquier filosofía que intente superar la ‘tesis de la neutralidad’ de la metaética analítica en pro de una fundamentación de normas morales, parece extraer normas a partir de hechos y, por tanto, infringir el principio humeano de la distinción rigurosa entre lo que *es* y lo que *debe ser*.” APEL, 1985b, p. 345, grifo do autor. Confere também sobre isso: “Se uma ética ainda é pensável na idade das ciências, ela se reduz à metaética, mera descrição teórico-científica da linguagem ética: trata-se de analisar logicamente o discurso ético, o que, aliás, se faz com qualquer discurso científico. Qualquer empenho em superar essa análise lógica da linguagem é considerado como tentativa de deduzir normas de fatos, o que desde Hume é tido por impossível.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética e racionalidade moderna. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002c. p. 11-12.

<sup>145</sup> “Por el contrario, se atiende más o menos conscientemente – ao menos, en su versión ortodoxa – al postulado clásico aristotélico-tomista de una ontología teleológica, en virtud del cual lo que es, entendido correctamente, se identifica con lo bueno; más exactamente: el marxismo entiende con Hegel lo históricamente real como lo racional y lo racional como lo real, tal como exige una transformación histórico-dialéctica de la ontología clásica.” APEL, 1985b, p. 346-347.

Neste caso, tanto o passado (*que é*), quanto o futuro (*deve ser*) gozam do “status” de objetividade científica, o que não ocorre com o princípio de Hume que separa o passado como algo objetivamente dado e o futuro como algo subjetivamente esperado (encomendado). Por outro lado, ao aplicar crítica e criativamente o seu conhecimento experimental ao futuro incerto, o sujeito revolucionário pressupõe princípios de ação que não pode derivar da experiência. Portanto, o conceito dialético-especulativo da realidade concreta, enquanto realidade temporal em processo, não pode superar a distinção de Hume entre o que “é” agora e o que “*deve ser*” no futuro.

Também a pretensão marxista de uma mediação total entre objetividade e subjetividade históricas a partir de uma superciência dialética ou ciência empírico-objetiva da história (socialismo científico) vai contra uma prática histórica transformadora e responsabilmente livre, porquanto dispensa toda e qualquer fundamentação e baseia-se numa necessidade histórica invencível e fatalista. Além disso, aqui se confunde a pretensão hegeliana de uma mediação total da história pela “razão” com a figura histórico-contingente de um modelo específico de sociedade a ponto de identificar a tomada de poder por parte de uma classe de funcionários de um partido com a própria “suprassunção”, por parte da sociedade humana, da responsabilidade pela práxis humana na sua totalidade<sup>146</sup>.

Outro polo desta situação paradoxal pode ser revelado na diferença entre filosofia analítica e filosofia existencialista. Trata-se aqui do problema da tese do sistema de complementaridade difundida em nossas sociedades contemporâneas entre o objetivismo neutro (livre de valores) e o subjetivismo existencial. S. Kierkegaard já afirmava que a objetividade do conhecimento enquanto validade universal e intersubjetiva é um privilégio das ciências não valorativas e que as decisões éticas estão no nível subjetivo dos interesses individuais nas chamadas situações-limite das decisões últimas de fé. O próprio Wittgenstein, pai do neopositivismo moderno, chega a afirmar numa introdução posterior ao “Tractatus” que o seu principal objetivo com esta obra é de natureza ética apesar de guardar silêncio sobre isso, numa espécie de reverência mística e existencialmente subjetiva como em Kierkegaard. A questão, para Apel, no contexto delineado é a seguinte: como uma filosofia teórica pode falar com pretensão de validade intersubjetiva sobre o que é subjetivo e singular por definição (normas éticas)? Ou, como determinar os critérios para o “uso moralmente relevante” da

---

<sup>146</sup> APEL, 1985b, p. 349.

linguagem numa descrição científica não valorativa já que eles não podem ser encontrados nas estruturas gramaticais objetivamente descritíveis?

Conforme Apel, a separação entre Igreja e Estado ilustra bem a separação que favoreceu o distanciamento entre o âmbito privado e público das nossas ações, isto é, a tese de complementaridade entre ciência objetiva não valorativa e as decisões axiológicas e místicas subjetivas. Na verdade, a esfera das decisões de fé e de normas morais foi relegada à esfera privada e até mesmo os princípios e argumentos morais foram separados dos fundamentos do direito segundo Apel. O que acontece é uma “objetivação” da práxis humana a partir de uma justificação de suas dimensões técnico-instrumental e estratégica através do conceito de racionalização pragmático-instrumentalista.

Noutras palavras, o que se justifica atualmente por este tipo de racionalidade são as condições de “realizabilidade” da práxis humana e suas consequências, isto é, as possibilidades técnicas de sua realização, seus efeitos prováveis e secundários. Entretanto, aqui não se pensa sobre a “razoabilidade” da práxis humana, ou seja, em critérios normativos para a eleição das metas da mesma, ou num critério de desejabilidade. Apenas, numa inteligente mediação de fins e meios como em J. Dewey ou que cada indivíduo deva eleger seu “deus” numa situação de decisão responsável como em M. Weber. A questão em jogo é da responsabilidade moral pelos efeitos diretos e secundários da práxis humana na era da ciência que não pode ser fundamentada no saber não valorativo das ciências empíricas e nem na subjetividade da consciência. Mas, apenas nos critérios de uma ética global adequada para os dias de hoje. A pergunta que Apel se faz neste contexto é a seguinte: como harmonizar as decisões individuais da consciência com o seguimento normativo de regras de tal modo que possam assumir a responsabilidade solidária por uma práxis social? <sup>147</sup>

O sistema ideológico de complementaridade do ocidente tem como fundamento de toda norma intersubjetivamente obrigatória, a formação pública da vontade mediante “convenções” ou convênios que pretendem efetuar a síntese normativa entre o âmbito das decisões privadas e da validade objetiva. Contudo, as convenções fáticas não podem fundamentar normativamente nossas ações ou não possuem poder vinculante de obrigatoriedade moral. No máximo têm poder de “efetividade” moral baseado em manifestações racional-teleológicas da prudência estratégica de indivíduos, o que não garante obrigatoriedade normativa e, portanto, uma continuidade efetiva da ação. Na verdade, todo

---

<sup>147</sup> APEL, 1985b, p. 355.

convênio pressupõe a especificação e justificação de uma norma ética fundamental que obrigue o indivíduo a buscar, por princípio, em todas as questões práticas um acordo vinculante com os demais homens e permanecer nele. Apel vai mais além e afirma que qualquer democracia baseada em convenções carece de obrigatoriedade moral do ponto de vista normativo-teórico, se a mesma não possuir normas de poder vinculante que fundamente seus pactos, constituições e leis e que as decisões individuais não reguladas por convênios de poder vinculante não estão obrigadas moralmente a aceitar a exigência de uma responsabilidade e solidariedade globais pela humanidade.

No fundo, segundo Apel, se esta análise estiver correta, todo o sistema de complementaridade ocidental desmoronaria em suas bases, porque se apoia nas “pressões objetivas dos fatos” que não podem garantir nenhuma validade, obrigatoriedade moral ou normatividade.

Si fuera correcto el análisis sociológico últimamente expuesto, es obvio que el sistema completo de complementariedad de la ideología occidental se derrumbaría. Ya que en este caso se disolvería la esfera privada de las pretendidas decisiones existenciales de conciencia, al estar determinada cada vez más por la esfera complementaria de las llamadas “presiones objetivas de los hechos”, que no puede, *per definitionem*, asumir ninguna responsabilidad moral.<sup>148</sup>

Numa palavra, a questão central neste contexto delineado é como fundamentar intersubjetivamente de forma válida as normas éticas em seu poder vinculante de obrigatoriedade moral. E, segundo Apel apenas pelo confronto com a tese analítica de impedimento da demonstração racional da validade objetiva de normas éticas é possível levar a bom termo tal tipo de justificação.

Na interpretação de Apel, as dificuldades de se fundamentar racionalmente uma ética global na era da ciência, ou seja, de enfrentar esta situação paradoxal de nossa sociedade atual, se baseiam nos seguintes pressupostos fundamentais da filosofia analítica: 1º - que de enunciados descritivos não se pode derivar enunciados prescritivos e nem juízos de valor; 2º - de que a ciência é a única que possui conhecimentos de conteúdos, portanto, um saber que

---

<sup>148</sup>“Se estiver correta a análise sociológica exposta anteriormente, é óbvio que o sistema completo de complementaridade da ideologia ocidental se desmoronaria. Já que neste caso se dissolveria a esfera privada das pretendidas decisões existenciais de consciência, ao estar determinada cada vez mais pela esfera complementária das chamadas ‘pressões objetivas dos fatos’, que não pode, *per definitionem*, assumir nenhuma responsabilidade moral.” APEL, 1985b, p. 358, grifo do autor.

versa sobre os fatos do mundo; dessa forma, torna-se impossível uma fundamentação científica da ética; 3º - que apenas a ciência possui um saber objetivo e, portanto, válido intersubjetivamente; tornando inválida qualquer pretensão de fundamentação intersubjetiva da ética.

Na opinião de Apel é preciso questionar pelo menos um destes pressupostos analíticos, antes de dar conta de uma fundamentação racional de normas válidas. A sua estratégia argumentativa partirá de dois momentos principais. No primeiro momento, ele questionará a relevância da distinção humeana e a partir dela, a neutralidade das ciências empíricas. Num segundo momento, se perguntará se essa objetividade mesma da ciência não valorativa pode ser entendida filosoficamente ou compreendida reflexivamente sem pressupor a validade intersubjetiva de normas morais. Aqui as duas estratégias se complementam, porque o 1º enfoque não poderia sozinho provar a possibilidade de uma fundamentação racional da ética; entretanto, seus resultados adquirem relevância a partir da demonstração da possibilidade da fundamentação da ética pelo 2º enfoque. De agora em diante, iremos seguir os passos da argumentação do autor por meio destes dois momentos ou caminhos de solução-resposta ao problema da fundamentação das sentenças normativas da ética.

**1º momento da argumentação<sup>149</sup>** – contra a relevância da distinção humeana para a fundamentação da ética (1º pressuposto analítico); e, contra uma ciência não valorativa de fatos puros (2º pressuposto analítico). A partir de uma abordagem *fenomenológica* (nesse contexto se refere à abordagem do saber que trata dos fenômenos, as ciências), Apel irá defender a tese de que não é possível uma determinação dos objetos (condutas/comportamentos) das ciências humanas sem uma valoração moral dos mesmos.

Para Apel as ciências da natureza apenas podem tratar seu objeto de forma neutra, porque o entendem como “estados de coisas” regulados por leis causais e a partir de seu interesse cognitivo prévio de tornar controláveis tais processos a fim de torná-los meios a serviço de fins (estabelecidos pelo ser humano) e renunciam (as ciências) a uma compreensão comunicativa e valorativa dos mesmos. Porquanto, apenas renunciando (por uma abstração) a uma valoração teleológica que considera os objetos em termos de “bom” e “devido”, podem chegar à objetividade científica dos “estados de coisas” controláveis empiricamente por uma racionalidade instrumental. Entretanto, no caso das ciências humanas que têm como objeto os

---

<sup>149</sup> APEL, Karl-Otto. El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética – el problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia, In: \_\_\_\_\_ La transformación de la filosofía, Tomo II, p.360s.

motivos das condutas e comportamentos humanos e que não têm como interesse cognitivo a manipulação dos fatos e o aproveitamento tecnológico dos mesmos, mas sim a reconstrução compreensiva das ações humanas ou a autocompreensão da práxis a partir de sua história, torna-se impossível, para Apel, eliminar as características compreensivas e valorativas de constituição primária do objeto.

Segundo Apel, a tentativa do historicismo positivista de reduzir a seleção de temas históricos e a valoração das ações humanas por parte do historiador a meras condições prévias (heurísticas) da pesquisa científica não se sustenta. Porque mesmo estando num nível pré-científico, tais condições prévias determinam a constituição do objeto. Dentre tais condições prévias da pesquisa citamos a própria concepção do historiador ao selecionar temas; a ênfase dada a épocas e personagens (preferências/tendências) e a pertença concreta do historiador a um determinado momento histórico (consciência possível).

Também a tentativa da metaética analítico-linguística de caracterizar o especificamente normativo a partir de uma descrição proposicional, não obtém êxito, porque para isso, precisaria não apenas da descrição das expressões linguísticas, mas também, da interpretação das mesmas em seu contexto linguístico-pragmático. Apel vai mais além e afirma que a metaética não é uma teoria com um objeto já constituído pela relação sujeito-objeto, mas trata-se de uma metateoria reflexiva de reconstrução hermenêutica do objeto e, portanto, de constituição do mesmo, a partir de compromisso comunicativo que não está baseado apenas num distanciamento metódico do objeto, mas que é moralmente normativo<sup>150</sup>. Tendo em vista que a constituição mesma do objeto, numa abordagem hermenêutica não neutral, se dá a partir de um enfoque comunicativo e autorreflexivo.

Para Apel uma fundamentação da ética baseada apenas no método hermenêutico não é suficiente (fenomenologia hermenêutica). Porque, estaria presa às condições materiais das formas de vida socioculturais que busca interpretar, ou seja, estaria limitada ao contexto histórico da tradição por exemplo. É preciso não apenas uma reconstrução subjetiva da compreensão das situações vitais, porém, uma reconstrução sócio-histórica das próprias condições materiais de vida que se quer compreender. Noutras palavras, trata-se de ir além da limitação gadameriana de compreender os contextos históricos “sempre de um modo diferente” e de forma objetiva “compreendê-los melhor que a si mesmos em longo prazo”,

---

<sup>150</sup> “[...] quien desee comprender las acciones humanas (incluidos los ‘actos de habla’), debe comprometerse comunicativamente – al menos, heurísticamente – en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de la acción...” APEL, 1985b, p. 365.

proporcionando, dessa forma, pressupostos suficientes para valorar eticamente as ações e instituição histórico-sociais. Seria preciso uma verdadeira reconstrução da história em seus aspectos sociais, econômicos e políticos. Para isso, seria necessária uma crítica das ideologias que pudesse confrontar tais aspectos históricos com os sistemas morais fáticos da tradição. Na verdade seria uma fundamentação da própria hermenêutica do ponto de vista normativo. Por isso, Apel entende que a fundamentação da ética é algo anterior e que vai além das pretensões do método hermenêutico.

Na interpretação de Apel<sup>151</sup> a descoberta da fenomenologia hermenêutica de uma estrutura prévia de constituição de sentido para as experiências do sujeito foi fundamental para uma nova teoria do conhecimento que partisse da linguagem como nova grandeza transcendental. Apel se refere aqui ao conceito hermenêutico de “compreensão”, não como método explicativo das ciências comportamentais, porém como modo de ser constitutivo do “ser-no-mundo” do “eis-aí-ser”, portanto, como esfera prévia de constituição de sentido das nossas experiências dos objetos do mundo. Contudo, para Apel o conceito de “compreensão” apenas se coloca adequadamente para as ciências do espírito (humanas) quando não partimos da relação sujeito-objeto ou de uma postura descritivo-explicativa dos comportamentos humanos, mas o situamos na relação sujeito-sujeito no contexto do consenso intersubjetivo da comunidade ilimitada de comunicação.

Apel também faz algumas críticas<sup>152</sup> à fenomenologia hermenêutica especialmente nos seguintes pontos: 1) Gadamer recorre a Kant para pensar as condições de possibilidade das ciências, porém prescinde da pergunta pela validade do conhecimento, neste caso, segundo Apel, não teríamos critérios para distinguir entre uma postura descritivo-explicativa (o que ocorre) e uma postura crítico-normativa (o que é válido); 2) as condições quase-transcendentais da pré-estrutura de compreensão do “ser-no-mundo” como esfera irrecusável da argumentação precisam ser justificadas linguisticamente como condições de validade do compreender sob o risco de abandonarem-se ao “acontecer do ser” ou “destino do ser” arbitrário e irracional; 3) Heidegger situa a problemática da constituição do sentido na “abertura de sentido do ser” e relega à dimensão metafísica e subjetiva, a problemática da validade de nossos conhecimentos, confundindo a esfera de possibilitação da verdade e falsidade dos enunciados, com a própria verdade enquanto instância válida de distinção entre esfera objetiva e subjetiva.

---

<sup>151</sup> APEL, 1985a, p. 21-32.

<sup>152</sup> APEL, 1985a, p. 33-40. Confere também sobre isso: ARRUDA, *op. cit.*, p. 97-100.

A significação da filosofia heideggeriana para a transformação da filosofia segundo Apel<sup>153</sup> pode ser destacada a partir de três aspectos principais: a) Heidegger não tematizou sobre um novo conceito de verdade, porém, sobre a “abertura de sentido” enquanto pré-estrutura ontológica para a compreensão do problema da verdade, descobrindo assim, uma esfera última de sentido anterior a qualquer ato intencional do sujeito; b) a “abertura de sentido” enquanto espaço aberto para a verdade ou falsidade das sentenças, não coincide com a verdade das mesmas, portanto não tem sentido separar a pergunta pelas condições de possibilidade da compreensão (constituição de sentido) da pergunta pela justificação dos resultados da compreensão de sentido (validade objetiva); c) a mediação inevitável da historicidade enquanto pré-estrutura hermenêutica do compreender, isto é, a centralidade da dimensão dos acontecimentos históricos de sentido para nossa compreensão do mundo e de nós mesmos.

Para Apel, o recurso gadameriano à “fusão de horizontes” ou mediação entre presente e passado não é suficiente para responder à questão de se uma compreensão ou interpretação é mais adequada que outra. Segundo Apel, seria preciso um critério de validade objetivo da compreensão para justificar as suas pretensões de verdade diante de outras interpretações (e que também servisse como critério para o possível progresso na compreensão), caso contrário, não teríamos como distinguir entre uma postura hermenêutico-transcendental (compreensão de sentido) e uma postura analítico-explicativa (descrição empírica dos acontecimentos). Como Gadamer não possui tal critério, ele prioriza a superioridade do “*interpretandum*” (autor, texto) baseado na autoridade da tradição, esquecendo-se da autopenetração reflexiva do espírito que autoriza o intérprete da tradição a julgá-la criticamente, compreendê-la melhor que a si mesma e progredir na compreensão.

Conforme Apel é possível conciliar a superioridade do “*interpretandum*”, a exigência hermenêutica de progresso na compreensão por parte do intérprete e o postulado da superioridade autorreflexiva da razão. Isso porque não podemos *a priori* afirmar que esgotamos o sentido de um texto devido à nossa finitude e historicidade, portanto a possibilidade de autor se compreender melhor a si mesmo permanece; o que não invalida a necessidade do intérprete compreender melhor o autor que a si mesmo, devido à superioridade autorreflexiva da compreensão e autocompreensão. Contudo, para Apel, nem o “*interpretandum*” e nem o intérprete sozinhos podem atingir um critério válido para a

---

<sup>153</sup> APEL, 1985a, p. 40-49.

compreensão, ou seja, podem esgotar o sentido último da motivação dos interesses de todos os atos humanos. Isso porque, apenas no contexto do acordo intersubjetivo da comunidade ilimitada de comunicação podemos considerar validamente todos os interesses e necessidades humanas por meio de todos os argumentos e contra-argumentos possíveis dos parceiros atuais e virtuais da argumentação.

Noutras palavras, a questão decisiva que levou Apel a afirmar a insuficiência de uma fundamentação hermenêutica da ética é a sua limitação no que se refere à separação da questão da compreensão de sentido da questão da validade do conhecimento<sup>154</sup>. Ou seja, a hermenêutica se limita à compreensão do sentido da tradição, abstendo-se da pergunta pelas pretensões de validade da mesma. A hermenêutica trata o passado como objeto e os textos de forma objetivada e não como sujeito que levanta pretensões de validade diante de uma comunidade ilimitada de comunicação que podem ser confirmadas ou não (contradição performativa). Dessa forma não consegue compreender plenamente ou de forma crítico-normativa o sentido dos proferimentos da tradição, pois estes só podem ser compreendidos racionalmente (universalmente) enquanto atos de fala com pretensões de sentido e validade diante de uma comunidade de argumentação.

Assim, somente a filosofia pode pretender universalidade, porque toda e qualquer forma de racionalidade situa-se numa práxis linguística que pressupõe as condições transcendentais da argumentação válida. A racionalidade filosófica possui uma estrutura discursivo-argumentativa que busca o consenso das pretensões de validade levantadas por meio do entendimento linguístico de uma comunidade ilimitada de comunicação. Esta busca pelo entendimento intersubjetivo pressupõe a aceitação de regras interpessoais de cooperação e reconhecimento recíproco por parte dos membros da comunidade. A pragmática transcendental entende que estas regras argumentativas não são apenas teórico-normativas, mas também ético-normativas devido à própria estrutura da razão argumentativa. Logo é possível a partir de uma reflexão sobre a estrutura da argumentação demonstrar a validade de

---

<sup>154</sup> Aqui encontramos as confusões entre “acontecer do ser” com o “sentido do ser” ou entre “abertura de sentido” e “verdade” que o próprio Heidegger chegou a admitir depois esclarecendo que não se poderia confundir a pergunta pela abertura de sentido (“alétheia”) com a pergunta pela “verdade”. A crítica de Apel contra uma hermenêutica de inspiração heideggeriana e gadameriana é que a pergunta pelas condições de validade (verdade) é reduzida à pergunta pelas condições de constituição de sentido (“alétheia”). Portanto, numa hermenêutica semiótico-transcendental não podemos separar a problemática da constituição e do sentido, da justificação (fundamentação) e da verdade (validade). ZAN, *op. cit.*, p. 37-39. Confere também sobre isso: CORTINA, *op. cit.*, p. 15.

sentenças normativas da ética. Ou seja, por meio de uma reflexão pragmático-transcendental é possível fundamentar as pretensões da ética enquanto discurso válido<sup>155</sup>.

Apesar das limitações metodológicas na mediação linguística das situações sócio-históricas (método hermenêutico), Apel não descarta a mediação linguística do mundo da vida (universalidade hermenêutica) em sua validade e sentido. Para ele, a mediação linguística tem como fundamento o *a priori* do acordo que se realiza na linguagem natural no contexto do mundo da vida, e que é condição de possibilidade intransponível de qualquer teoria filosófica ou científica e também da reconstrução de si mesma (metadiscurso) e das condições materiais dos contextos vitais e dos resultados da crítica das ideologias. Esta tese hermenêutico-transcendental do primado do acordo nas linguagens naturais apoia-se na sua possibilidade de antecipar e realizar o acordo ideal de uma comunidade ilimitada de comunicação. Para haver um progresso normativo na questão do acordo é necessário que haja uma evolução ética da sociedade enquanto comunidade de interpretação e interação. Uma hermenêutica normativa que pudesse pressupor os princípios éticos do acordo intersubjetivo poderia servir de instrumento para uma sociedade comprometida eticamente segundo Apel.

Na conclusão de seu argumento Apel chega a um resultado ambivalente. Por um lado, a separação moderna entre a objetividade não valorativa das ciências e uma moral privada subjetiva é insustentável. Por outro lado, numa fundamentação reflexiva da ética, é preciso pressupor a distinção de Hume e a relação não valorativa entre sujeito e objeto. Isso se não quisermos cair numa postura dogmática. Pois, para Apel, assim como as ciências naturais tomam certo distanciamento dos objetos e do mundo quando pretendem defender a validade das proposições teóricas sobre fatos, também o discurso filosófico deve manter certo distanciamento teórico do contexto situacional do discurso humano e das normas, entendidas na sua realidade fática. Neste caso, a distinção humeana entre normas e fatos obriga a considerar a justificação das exigências de dever como um problema de conhecimento reflexivo, e, portanto, de conhecimento teórico.

Para Apel, a filosofia não dogmática, deve considerar o ponto de partida metódico da neutralidade metaética e a distinção humeana entre normas e fatos, porque apenas assim pode demonstrar a validade intersubjetiva das normas morais. Tendo em vista que o conhecimento humano na sua originalidade constitutiva possui em si a possibilidade de distanciamento do mundo enquanto argumentação (pensamento) e de si mesmo enquanto

---

<sup>155</sup> ARRUDA, *op. cit.*, p. 135-137.

objetos reais do mundo (autodistanciamento). Ou seja, é necessário fazer uso de uma dúvida metódica ou provisória com relação à existência do mundo real e tomar um distanciamento teórico do mesmo, para que reflexivamente reconheçamos as condições de possibilidade e validade do jogo transcendental pressupostas pelo discurso teórico da filosofia. Estas condições inelimináveis do acordo intersubjetivo do jogo linguístico transcendental são pressupostas tanto pelo solipsismo metódico, quanto pelas ciências empírico-analíticas. Na verdade, para Apel, a dúvida cética com relação à existência do mundo real para ter sentido pressupõe ou um Deus que ponha este mundo ou as regras transcendentais do acordo intersubjetivo de uma comunidade de comunicação<sup>156</sup>.

Na concepção de Apel o próprio jogo linguístico que pretende justificar normas já pressupõe de forma paradigmática a validade das normas morais em geral. Neste contexto, se pergunta se não seria possível extrair daí um princípio moral ou ético e também se é possível determinar as condições de possibilidade e validade das ciências empírico-analíticas, sem pressupor de antemão a validade intersubjetiva das normas morais. São estas duas questões que Apel irá tentar responder na segunda parte de sua estratégia argumentativa.

**2º momento da argumentação<sup>157</sup>** – contra a impossibilidade de uma fundamentação intersubjetivamente válida das normas morais (3º pressuposto analítico). Apel irá defender a tese de que a objetividade mesma das ciências não valorativas (neutras), já pressupõe a validade intersubjetiva das normas morais como condição de possibilidade e validade.

Neste momento poder-se-ia objetar contra Apel que se a ciência pressupõe a determinação de normas morais, então, no máximo, poderíamos fundamentar “imperativos hipotéticos”, porém, não “imperativos categóricos” numa justificação racional da ética, tendo em vista que não conseguiríamos responder a pergunta pelo “dever ser” da própria ciência enquanto discurso com pretensões universais. Para Apel esta objeção apoia-se na concepção de que a objetividade científica é um critério decisivo para a fundamentação intersubjetiva da ética, ou que a validade das sentenças normativas da moral seja reduzida à objetividade não valorativa das sentenças empírico-analíticas. É como se a objetividade científica fosse

---

<sup>156</sup> “Sin embargo, creo que este trasfondo teológico revela todavía la estructura del ‘juego transcendental del lenguaje’; aquí, en concreto, la comunicación presupuesta implícitamente entre el hombre, que pone en duda el mundo, y el Dios transmudano que pone el mundo. Por tanto, con el ateísmo – al menos, metódico – de la filosofía moderna, el ‘solipsismo metódico’ de los clásicos de la filosofía moderna debería entrar en crisis: ‘uno solo’ no puede ‘seguir una regla’ (Wittgenstein), por tanto, no puede ‘pensar’; o Dios o el ‘juego transcendental del lenguaje’ deben estar implícitamente presupuestos.” APEL, 1985b, p.374, nota 50.

<sup>157</sup> APEL, 1985b, p.376s.

condição de possibilidade da fundamentação da ética. Entretanto, ao provar a validade intersubjetiva das normas morais como condição de possibilidade e validade de toda e qualquer argumentação racional, inclusive das ciências não valorativas, demonstra-se igualmente que o que acontece é justamente o inverso, ou seja, a fundamentação da ética é pressuposta pela objetividade das ciências.

Logo de início Apel esclarece uma possível confusão com relação a sua tese. Para ele o princípio de valoração normativa pressuposto no seguimento de regras lógicas do pensamento não é ainda o princípio de fundamentação para a ética. Para ilustrar isso, Apel cita o exemplo da *lógica normativa da ciência*<sup>158</sup> que apenas pode examinar os sistemas morais por meio de sua consistência lógica e confirmação empírica. Contudo, não pode pressupor um critério ético de comprovação da própria consistência lógica. Mesmo que a lógica, enquanto teoria do uso normativamente correto das regras do entendimento não implique em si uma ética, pressupõe uma ética como condição de possibilidade. Porque para comprovar validamente a consistência lógica de seus argumentos pressupõe uma comunidade de pensadores capazes de entrar num acordo intersubjetivo e de chegar a um consenso. Isso significa que junto com uma comunidade real de argumentação, a justificação da consistência lógica, pressupõe uma norma moral fundamental, segundo Apel, que é a igualdade de direitos entre os membros do discurso. Tendo em vista que renunciar à verdade das proposições que se quer defender, bem como à compreensão crítica e justificação das mesmas, diante de possíveis interlocutores, tornaria o diálogo impossível. Portanto, é preciso que aqueles que argumentam reconheçam-se mutuamente como interlocutores do discurso com os mesmos direitos.

Por ejemplo, la mentira haría claramente imposible el diálogo de quienes argumentan; y lo mismo puede decirse también de la renuncia a comprender argumentos críticamente, o bien a explicar y justificar argumentos. En suma: en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> Para Apel o que possibilita a passagem de uma “lógica normativa” para uma “ética normativa” não é o fato de que a ciência pressuponha normas; mas sim, que pressuponha a explicação dialógica do sentido das normas morais e comprovação comunicativa de sua validade por uma comunidade de comunicação. E, portanto pressuponha também as regras de competência moral implícitas em tal comunidade. APEL, 1985b, p. 382, nota 61.

<sup>159</sup> “Por exemplo, a mentira tornaria claramente impossível o diálogo daqueles que argumentam; e o mesmo se pode dizer da renúncia a compreender argumentos criticamente, ou bem, a explicar e justificar argumentos. Em resumo: na comunidade de argumentação se pressupõe que todos os membros se reconhecem reciprocamente como interlocutores com os mesmos direitos.” APEL, 1985b, p. 380.

Para Apel este reconhecimento recíproco dos interlocutores da argumentação, implica no reconhecimento de todos os seres capazes de comunicação linguística enquanto pessoas, ou seja, nas suas ações e expressões corporais mediadas linguisticamente. Seria essa a forma de justificação de uma “ética da lógica” e não o uso correto das regras lógicas do entendimento. Neste sentido, consideram-se todos os virtuais interlocutores e suas razões e motivos numa justificação ilimitada da argumentação. Algo que pode esclarecer isso é a “teoria dos atos de fala” de Searle que distingue entre os aspectos performativo e proposicional do discurso humano. Esta teoria mostra que os enunciados não valorativos sobre estados de coisas, na sua justificação lógica, pressupõem na sua estrutura pragmática um complemento performativo e, portanto, estão ligadas a ações comunicativas que implicam as exigências morais da comunicação. É neste nível do acordo intersubjetivo sobre o sentido e validade dos enunciados, que se põe para Apel uma “ética da lógica” e não no nível das operações lógicas do entendimento.

Segundo Apel, toda e qualquer sentença, enquanto expressão linguística implica, no seu proferimento mesmo, pretensões de sentido e validade. Isto significa que toda e qualquer sentença pressupõe uma comunidade real de língua com seus signos, regras, estruturas (sentido), e também uma identidade de significado para os falantes da língua (validade). Portanto, uma identidade que se refere a um “mundo da vida” (sentido intersubjetivamente partilhado a partir de onde nos referimos aos objetos) e a uma comunidade real de língua (sujeitos). Apel chega a essas conclusões a partir da conjugação consequente da filosofia transcendental de Kant com a semiótica de Peirce.

A partir desta teoria, toda sentença é mediada por sinais e significados linguísticos; toda sentença pode ser referida a um ato de fala. Este, por sua vez, possui uma dupla estrutura<sup>160</sup>: a) performativa: estabelece um tipo determinado de comunicação; b) proposicional: veicula um conteúdo ou objeto de comunicação. Logo, a partir da semiótica peirceana, toda e qualquer sentença, implica, ainda que implicitamente, uma atitude comunicativa (que nos relaciona com os outros sujeitos) e uma atitude semântico-referencial (que nos relaciona com os objetos do mundo). Na ordem da justificação, e não do mero

<sup>160</sup> “É exatamente esta mútua imbricação entre ‘conhecimento e comunicação’ que faz emergir a dupla estrutura da fala, de enorme significação das discussões atuais sobre a questão da fundamentação: a dupla estrutura da fala significa que o falante, em cada ato de fala, se relaciona reflexivamente (estritamente) com suas próprias ações linguísticas atuais e seus proferimentos (sentença performativa) e não apenas com o conteúdo proposicional afirmado. É exatamente a descoberta desta dupla estrutura (sentença performativa e proposição) que abriu de novo a possibilidade da *reflexão* filosófica depois de que ela havia sido considerada impossível pela proibição de Russell de expressões linguísticas autorreflexivas, autorreferenciais por conduzirem inevitavelmente a antinomias.” OLIVEIRA, 1997, p. 80-81, grifo do autor.

exercício ordinário da linguagem, a forma especialíssima e pública de mediação de todo e qualquer pensamento ou reflexão com sentido é o *discurso*<sup>161</sup>, enquanto esfera de acareação de nossas pretensões de validade levantadas na argumentação com sentido. Dessa forma ele surge como a *forma reflexivamente intransponível de todo pensar*<sup>162</sup>.

Quanto à objeção de que até mesmo o diabo, sem renunciar ao seu egoísmo, mentira e má vontade, pode participar da comunidade de argumentação, Apel entende que tal objeção apoia-se na distinção kantiana entre agir “conforme o dever” e “por dever”. Apel não considera esta distinção como relevante, pois para ele, a ética da argumentação enquanto exigência para todos os membros da comunidade e, portanto, como obrigação moral, implica a renúncia à mentira e ao egoísmo como condição transcendental de pertença à mesma. Logo, o diabo deveria comportar-se como se tivesse superado o egoísmo e dessa forma, a si mesmo, se quisesse fazer parte da comunidade de argumentação, segundo Apel.

Outra objeção mais grave segundo uma postura neopositivista seria a do círculo lógico ou *regressus ad infinitum* no procedimento de fundamentação da ética. Ora, se em toda “fundamentação” racional se pressupõe a validade da lógica e esta por sua vez pressupõe a validade da ética, então, não é possível uma fundamentação última de princípios, pois incorreríamos em circularidade lógica. Um exemplo disso é o da ciência empírico-analítica que pressupõe o acordo hermenêutico da comunidade de comunicação, porém, por outro lado, fornece o máximo de informações possíveis sobre os fatos de que o acordo hermenêutico necessita em sua interpretação. Para Apel esta circularidade denunciada pelo Trilema de Münchhausen de Hans Albert tem como pressuposto que toda “fundamentação” baseia-se num processo de dedução a partir de axiomas o que é algo passível de dúvida segundo Apel. A dificuldade de entender uma fundamentação de princípios também acontece porque a moderna lógica da ciência (filosofia analítica) reduziu a questão da fundamentação a um problema de pressupostos lógicos (sintático-semânticos) das asserções e das proposições, excluindo, dessa forma, a dimensão pragmática e o sujeito do conhecimento e impedindo qualquer espécie de autorreferência ou autorreflexividade da linguagem.

<sup>161</sup> “E o discurso é a forma reflexivamente intransponível de todo pensar, porque ele representa a instância última filosófica, científica ou política na qual e diante da qual tem que justificar-se a responsabilidade comum dos homens pelo seu próprio pensar e agir, pelas suas teorias científicas e por toda fundamentação científica ou filosófica e, em geral, por todas as pretensões possíveis que possam ser levantadas no mundo da vida.” HERRERO, 2009, p. 168.

<sup>162</sup> RODRIGUES, Adriano M., A ética do Discurso de Karl-Otto Apel. In: *Kínesis: revista de filosofia*, Marília, v. 2, n. 04, p. 201-202, dez. 2010. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis?AeticadodiscursodeKarlOttoApel.pdf> Acesso em: 20 jul. 2011.

Como exemplo disso temos os sistemas lógico-matemáticos ou o projeto das linguagens formalizadas que através de uma linguagem-cálculo pretendiam evitar as aporias da natureza reflexiva da linguagem. Entretanto, observa Apel, Ch. Morris percebeu que a função semântica dos signos pressupõe um “intérprete” definido na dimensão pragmática do uso dos signos e este, enquanto regra de designação dos signos com relação aos objetos, não pode ele mesmo ser objeto de designação. Demonstrando assim que não é possível, mesmo num nível semântico de enunciados, prescindir da dimensão pragmática de um sujeito enquanto intérprete e da natureza reflexiva da linguagem, pois ambos estão entrelaçados segundo Apel.

Karl Popper e Hans Albert fazem uma crítica à fundamentação por tratar-se de uma prova que leva inevitavelmente a um “*regressus*” ao infinito, ou círculo vicioso. A oposição mais contundente contra uma fundamentação última, e conseqüentemente, contra toda a metafísica clássica vem por parte de H. Albert com a elaboração de seu famoso Trilema de Münchhausen<sup>163</sup> (baseado no Trilema de Fries<sup>164</sup>) que diz que toda e qualquer fundamentação de princípios que se pretenda última e ineliminável incorrerá inapelavelmente em três aporias lógicas: a) “*regressus ad infinitum*”, a partir de uma recorrência a premissas fundamentais que sempre precisariam de outras ainda mais fundamentais; b) círculo vicioso, como no caso de Kant<sup>165</sup> que pretende fundamentar a experiência, mas que, inelutavelmente

---

<sup>163</sup> Para Hösle, o trilema de Münchhausen elaborado por Albert parte do pressuposto questionável de que todo conhecimento válido é axiomático-dedutivo, e neste sentido ele é tautológico porque diz o seguinte: não existe conhecimento apriórico não hipotético; a fundamentação última parte de sentenças aprióricas não hipotéticas (reflexivas); logo, a fundamentação última não é possível. Confere sobre isso: OLIVEIRA, 2004a, p. 374-375.

<sup>164</sup> “Qual a nossa posição agora, com respeito ao trilema de Fries, escolha entre dogmatismo, regressão infinita ou psicologismo? Os enunciados básicos em que nos detemos, que decidimos aceitar como satisfatórios e como suficientemente aprovados pelas provas, têm, reconhecidamente, o caráter de *dogmas*, mas apenas na medida em que desistirmos de justificá-los por argumentos outros (ou por outras provas). Essa espécie de dogmatismo é, todavia, inócua, pois que, surgida a necessidade, os enunciados podem ser facilmente submetidos a provas complementares. Admito, em princípio, que isso torna infinita a cadeia de deduções. Contudo, essa espécie de *regressão infinita* é também inócua, uma vez que, em nossa teoria, não se coloca empenho em tentar provar, por meio dela, qualquer enunciado. Finalmente, no que concerne ao *psicologismo*, admito que a decisão de aceitar um enunciado básico e dá-lo por satisfatório está causalmente relacionada com nossas experiências – em especial, a nossas *experiências perceptuais*. Não tentamos, porém, justificar enunciados básicos através de recurso a essas experiências. As experiências podem motivar uma decisão e, conseqüentemente, a aceitação ou rejeição de um enunciado, mas um enunciado básico não pode ver-se *justificado* por elas – não mais do que por um murro na mesa.” POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. 12. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2006. p. 112-113, grifo do autor.

<sup>165</sup> “Uma filosofia transcendental ‘radical’ não pode tomar como ponto de partida o pressuposto de uma experiência objetiva como fez Kant pelas seguintes razões: primeiro, porque aquilo que deveria ser fundamentado na reflexão transcendental – o conhecimento objetivo – é *pressuposto como válido*, no entanto este pressuposto (*a física de Newton ou a geometria euclidiana*) pode ser questionado; segundo, porque os *princípios aprióricos* que são condição de possibilidade da experiência objetiva são *validados empiricamente*, o que conduz a uma *circularidade metodológica*; aquilo que deve ser fundamentado se torna o fundamento na seguinte estrutura: dado que a experiência é possível então suas condições de possibilidade são válidas (y, então x); e terceiro, não se torna possível validar o próprio *conhecimento filosófico* que não é um conhecimento da

se utiliza da mesma (experiência) em sua argumentação de prova; c) interrupção dogmática, declarando de forma arbitrária e injustificada, como evidente e intuitiva uma “razão última” na forma de um Deus como “*causa sui*” ou de uma tartaruga<sup>166</sup> hindu gigante como fundamento do mundo.

Para Apel, eles (popperianos) têm razão no caso de provas de natureza indutiva ou axiomático-dedutiva, mas não no caso da prova reflexivo-transcendental.<sup>167</sup> Porque neste caso, as premissas que não podem não ser pressupostas e são condição de toda e qualquer demonstração, não são deduzidas ou intuídas, porém, explicitadas em sua natureza reflexiva por meio de uma prova indireta<sup>168</sup> que se utiliza da contradição, não semântica ou sintática, mas uma contradição de natureza performativa.<sup>169</sup> Isto é, entre o “ato de proferir uma sentença” (dimensão pragmática) e o conteúdo da sentença (dimensão semântica) tendo como mediação o sujeito linguístico,<sup>170</sup> e como pressuposição fundamental o jogo linguístico e suas regras e condições transcendentais. Esse tipo de argumento é o específico da filosofia para Apel e somente a partir dele se podem fundamentar sentenças normativas e últimas da ética.

---

experiência objetiva, mas uma *reflexão sobre nosso conhecimento objetivo*.” ARRUDA, *op. cit.*, p. 112-113, grifo nosso. O próprio Kant chegou a ter consciência desta circularidade no processo de fundamentação: KANT, *op. cit.*, B765 / A737.

<sup>166</sup> APEL, 1993b, p.306.

<sup>167</sup> “Precisamente aqui se situa a mudança fundamental de paradigma na questão da fundamentação: a fundamentação última, o específico da demonstração filosófica, não é uma demonstração por derivação, mas uma demonstração enquanto explicitação dos pressupostos irrecusáveis de toda argumentação, inclusive aquela em que se articula o *Trilema de Münchhausen* e, conseqüentemente, o princípio do falibilismo, pois o estabelecimento do princípio falibilista é impensável sem estes pressupostos.” OLIVEIRA, 1997, p.75, grifo do autor.

<sup>168</sup> Os gregos já conheciam os principais tipos de fundamentação: uma prova direta baseada em conclusões derivadas de premissas reconhecidas como válidas (*apodeixis*); e uma prova indireta por meio da refutação/explicitação de pressupostos inelimináveis à argumentação racional (*élenchos*). Este tipo de prova está presente em Aristóteles apesar do mesmo não ter feito um uso mais fundamental da mesma em sua filosofia. “E a diferença entre a demonstração por refutação e a demonstração propriamente dita consiste em que se alguém quisesse demonstrar, cairia claramente numa petição de princípio; ao contrário, se a causa da demonstração fosse uma afirmação de outro, então teríamos refutação e não demonstração.” ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de REALE, Giovanni. Tradução para o português de PERINE, Marcelo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. IV, 4, 1006 a 15-18.

<sup>169</sup> “A demonstração se baseia numa contradição performativa que se explicita na medida em que se leva em consideração a dimensão pragmática da linguagem. A contradição não se dá em nível semântico, isto é, entre duas partes de uma sentença, mas entre o que é afirmado e as condições necessárias de possibilidade dessa afirmação, ou seja, entre o conteúdo e o ato de afirmar: o ato implica e pressupõe verdade, enquanto o conteúdo afirma não haver verdade. Ora, o ato desmente o conteúdo e o destrói, pois sem a verdade pressuposta é impossível o conteúdo.” OLIVEIRA, 2006, p. 282-283.

<sup>170</sup> Para Apel esta resistência a uma prova reflexiva se deu pela eliminação da dimensão pragmática, feita pela filosofia analítica que se deteve nas dimensões sintática e semântica da linguagem, esquecendo a dimensão pragmática. Noutras palavras, esquecendo que os “atos de fala” são proferidos por sujeitos que fazem uso de regras e normas linguísticas, e pressupõe acordos e consensos intersubjetivos. Portanto, sujeitos que refletem *na* e a *partir* da linguagem.

Cuando comprobamos, en el contexto de una discusión filosófica sobre fundamentos, que algo no puede ser fundamentado por principio, porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, no hemos consignado meramente una aporia en el procedimiento deductivo, sino que hemos alcanzado un *conocimiento* tal como lo entiende la *reflexión trascendental*.<sup>171</sup>

Apel questiona o racionalismo crítico de K. Popper que afirma não ser possível uma fundamentação última no caso de duas posturas racionais, pois por força de argumentos racionais não posso obrigar alguém a assumir uma escolha racional. Posso muito bem para Popper escolher o obscurantismo e essa escolha é ela mesma irracional ou fruto de um ato de fé. Ora, para Apel isso somente é possível porque Popper tem a pretensão de poder colocar-se fora do espaço linguístico de justificação (solipsismo metódico). Na verdade, segundo Apel, até mesmo a postura do obscurantista que se nega a participar da argumentação pressupõe as regras transcendentais do jogo linguístico da comunidade ilimitada de comunicação.

Para Apel, o problema central de uma interpretação pragmático-transcendental da filosofia consiste na superação do solipsismo metódico da filosofia clássica. Porquanto, o pensar e o conhecer agora dependem de um acordo intersubjetivo mediado por linguagens históricas e contingentes ou ligadas a determinados contextos ou formas de vida. Neste sentido, “*o logos*” universal da filosofia clássica é substituído por um *a priori* linguístico da facticidade e junto com ele vem o abandono de todas as pretensões de validade universal do saber e conhecer.

Para Apel a virada “hermenêutico-linguístico-pragmática” que se deu a partir de Heidegger, Gadamer e do 2º Wittgenstein nos mostra que o caráter contingente do *a priori* linguístico não necessariamente nos deveria levar ao abandono das pretensões de validade universal do saber ou a uma postura de destranscendentalização. Porque ao se enfatizar apenas o caráter contingente do *a priori* da linguagem, não se pode demonstrar a intelecção reflexiva da consciência como uma intelecção de validade intersubjetiva. Portanto, apenas a partir de um *a priori* da argumentação, enquanto condição de possibilidade da validade

---

<sup>171</sup> “Quando comprovamos no contexto de uma discussão filosófica sobre fundamentos, que, por princípio, algo não pode ser fundamentado, porque é condição de possibilidade de toda fundamentação, não encontramos simplesmente uma aporia no procedimento dedutivo, mas sim, um *conhecimento* tal como o entende a *reflexão transcendental*.” APEL, 1985b, p. 386, grifo do autor.

universal de nossas intelecções filosóficas se pode chegar a fundamentar racionalmente o pensar e o conhecer de forma adequada para os dias de hoje.

E ainda, nenhum dos autores, que propõem um abandono das pretensões de validade universal do saber, consegue fugir delas quando elabora publicamente uma tese filosófica. Nem mesmo Rorty, ao afirmar que os filósofos deveriam fazer literatura, deixa de levantar uma pretensão de validade universal em sua fala. Logo, para Apel o *a priori* da linguagem não deve ser interpretado como uma espécie de destrancendentalização<sup>172</sup> do saber, mas como uma transformação crítica da filosofia transcendental clássica<sup>173</sup>.

Quanto à crítica de que sua postura de fundamentação de normas morais depende da vontade racional de argumentar e, portanto, no máximo pode fundamentar imperativos hipotéticos, Apel argumenta que, enquanto filósofos, a vontade de argumentar é algo irrenunciável, ou seja, é condição de possibilidade e validade da argumentação enquanto tal e, dessa forma, condição transcendental das condições empíricas aceitas hipoteticamente. Logo, se nossa vontade de argumentar não está condicionada hipoteticamente por condições empíricas, mas é condição transcendental de possibilidade e validade das mesmas, a norma moral implícita em nossa vontade de argumentar, segundo Apel, torna-se algo incondicionado, isto é, categórico<sup>174</sup>.

Poderia objetar-se que pelo “fato” dos participantes aceitarem na sua vontade de argumentar normas morais não se pode fundamentar a “validade” das mesmas, porque de um fato (aceitação de normas), não se pode derivar a sua validade (distinção humeana). Ora, para Apel, a aceitação das regras transcendentais do jogo de argumentação não é um fato empírico, mas sim condição de possibilidade e validade da comprovação dos próprios fatos empíricos.

<sup>172</sup> “A maioria dos modernos – particularmente os neopragmatistas americanos – veem numa tal ‘destrancendentalização’ a *definitiva* superação da *metafísica*. A mim, ao contrário, parece residir na ignorância das pressuposições transcendentais e, nesta medida não contingentes do discurso válido do contingente, uma recaída na postura ingênua da metafísica pré-kantiana. Naturalmente, gostariam os neopragmatistas naturalistas de evitar qualquer metafísica. Mas a “destrancendentalização” somente pode conduzir, segundo penso, ou ao abandono da filosofia discursiva e de sua pretensão de verdade como tal – como por exemplo, em favor de sua transformação em literatura, como Rorty ultimamente sugere – ou a ser vítima de uma *metafísica reducionista*, segundo o modelo de uma ciência particular absolutizada.” APEL, 1993b, p.322, grifo do autor.

<sup>173</sup> Na verdade Apel entende que a postura de recusa a algo não contingente e a metadiscursos, por parte dos defensores do fim da metafísica, assemelha-se a postura dogmática que eles tanto querem combater, porque assumem um ponto de vista quase divino considerando o mundo todo como uma totalidade limitada em sua contingência. Recusando-se, terminantemente, a pensar sobre as condições de validade do pensamento ou sobre as pretensões de universalidade da Razão. APEL, 1993b, p.324.

<sup>174</sup> “En la medida en que admitimos que nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente* – es decir, sin tener en cuenta condiciones empíricas – podemos denominar *incondicionada o categórica* a la norma moral fundamental, implícita en la voluntad de argumentación.” APEL, 1985b, p.394, grifo do autor.

E, a aceitação da norma moral, não é uma condição hipotética, porém, condição de possibilidade de toda e qualquer argumentação com sentido e também de toda autocompreensão válida. Ou seja, não se pode renunciar à mesma sem renunciar ao sentido e validade da própria argumentação que se quer defender (inclusive no caso da negação cética ou falibilista). Portanto, enquanto pressuposto necessário, a aceitação mesma das normas morais assume um caráter de “dever” segundo Apel.

Para Apel a aceitação da norma moral fundamental como pressuposto necessário da participação da comunidade crítica de comunicação não tem o caráter de um “fato humeano”, mas sim, de um “fato de razão”. A pretensão de Apel é reconstruir a tentativa kantiana de fundamentação do imperativo categórico no “*factum*” da razão prática. Entretanto, não na obrigação moral da consciência de um “eu penso” absoluto, porém, no *a priori* da comunidade ilimitada de argumentação. Considerando a escolha/aceitação dos princípios por meio dos quais podemos justificar as normas morais não como fatos empíricos ou escolhas de fé irracionais, mas, sobretudo, como decisões prévias iniludíveis da razão argumentativa. Isso a partir do conceito heideggeriano de “perfeito *apriórico*”<sup>175</sup>, no qual podemos entender as escolhas como participações fáticas e antecipações contrafáticas do jogo transcendental da argumentação. Ou seja, quem se pergunta pela fundamentação das normas morais, através desta pergunta já participa de tal discussão (“já em cada caso”), e dessa forma tem a possibilidade de compreender e confirmar o que “já sempre” pressupôs em sua argumentação.

Sin embargo, quien se plantee el problema – con pleno sentido, a mi juicio – de la justificación del principio moral, *participa* ya en la discusión, y puede “entender” lo que “ya siempre” há aceptado como principio básico y también puede comprender que debe aceptarlo, ratificándolo voluntariamente, como *condición de posibilidad y validez de la argumentación*.<sup>176</sup>

Na opinião de Apel todo aquele que atua com sentido já participa do jogo linguístico da argumentação, entretanto é chamado a manifestar voluntariamente a sua

<sup>175</sup> APEL, 1985b, p.398, nota 94.

<sup>176</sup> “Contudo, quem se coloca o problema – em minha opinião, com pleno sentido – da justificação do princípio moral, já *participa* na discussão, e pode entender o que “já sempre” tem aceitado como princípio básico e também pode compreender que deve aceitá-lo, confirmando-o voluntariamente, como *condição de possibilidade e validade da argumentação*.” APEL, 1985b, p.399, grifo do autor.

pertença através de sua “ratificação voluntária”<sup>177</sup>. Contudo, esta escolha não é um ato de fé ou está num nível irracional, mas está ainda dentro do espaço linguístico de justificação de sentido e é possibilitado por ele. Portanto, tal escolha não elimina ou substitui uma fundamentação última da ética, segundo Apel. Assim como Fichte tentou uma autorreconstrução da razão através das ações produtivas do “eu”, Apel pretende uma reconstrução da razão argumentativa através da reconstrução do círculo hermenêutico entre reconstrução normativa e fática, ou seja, através da linguagem culta, da linguagem natural e de volta à linguagem culta reconstruída pela reflexão filosófica. Isto é, através da reconstrução do princípio moral pressuposto implicitamente no “jogo linguístico transcendental” e antecipado em cada jogo linguístico fático, tanto culto, quanto natural. Apenas dessa forma se pode evitar o problema da linguagem-cálculo que pressupõe para a sua construção e interpretação a linguagem ordinária, não reconstruída filosoficamente, como metalinguagem do discurso filosófico. Ou seja, partem de um pressuposto não refletido e, portanto, duvidoso para a sua argumentação neopositivista não valorativa de sistemas semânticos.

Neste momento decisivo da argumentação Apel demonstrará o conteúdo da norma ética fundamental e suas implicações estratégicas de autoafirmação mediante a explicitação das normas linguístico-transcendentais da “comunidade ilimitada de comunicação” enquanto normas ético-morais e a aplicação das mesmas à comunidade real de argumentação em seus condicionamentos fáticos. Para isso, abordará as limitações fáticas de tal princípio no que se refere a sua aplicação finita nas instituições jurídico-políticas. A pergunta que Apel pretende responder a esta altura é o que podemos conseguir realmente com a fundamentação das normas morais da comunidade de comunicação pressuposta no *a priori* da argumentação. Será que a partir de tal fundamentação é possível elaborar uma ética normativa adequada para a era da ciência?

---

<sup>177</sup> Segundo Apel, neste ponto da “ratificação voluntária” do princípio moral existe uma grande confusão. Para ele é preciso esclarecer que a fundamentação argumentativa da *validade do princípio moral* não implica numa demonstração da *boa vontade de seu cumprimento*, ou seja, da fundamentação do princípio do discurso não podemos derivar a motivação causal da livre decisão da vontade para sua efetivação na história. Segundo Hans Albert, cairíamos num círculo ao pressupor a confirmação da vontade da aceitação do princípio moral para a sua realização, porque, em princípio, sempre posso decidir por sua recusa, exigindo dessa forma outra fundamentação do princípio e assim *ad infinitum*. Para Apel a recusa da confirmação da vontade da aceitação do princípio moral não é um problema de fundamentação e, portanto, não serve de argumento contra a mesma. Trata-se de um limite de todo programa cognitivista de fundamentação, porém, não de uma falha ou defeito na fundamentação. Estamos diante de um *limite de sentido* posto pela problemática da boa e má vontade ou pelo mistério irracional da livre decisão da vontade. Neste ponto, segundo Apel, residia a legitimidade do *voluntarismo* de Duns Scoto, contudo, não se legitima a postura que pretende substituir a fundamentação última por uma decisão última (*decisionismo*). APEL, Karl-Otto. Epílogo: ?Límites de la ética discursiva?, In: \_\_\_\_\_. Razon comunicativa y responsabilidad solidaria. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985c. p.234-235, nota 4.

Conforme Apel, foi Peirce quem percebeu pela primeira vez o compromisso moral (coletivo) dos cientistas da natureza que pertencem a uma “comunidade ilimitada de experimentação”<sup>178</sup>. Porém, esta comunidade está limitada ao jogo específico das ciências da natureza e é preciso de um jogo mais amplo e fundamental que não apenas garanta a validade dos jogos das ciências empíricas, mas todo e qualquer jogo argumentativo a partir de regras e condições transcendentais.

Na ética da ciência peirceana cada cientista da natureza tem que identificar-se com uma comunidade ilimitada de investigação e sacrificar (autorenúncia) seus interesses particulares em nome dos interesses comuns da comunidade. Mesmo sabendo que o ideal da comunidade de comprovação definitiva da verdade não se realizará durante a sua existência finita. Ora, para Apel, nesta renúncia aos interesses particulares do cientista, temos implícito o compromisso moral em favor dos interesses ideais da comunidade ilimitada de investigação. Entretanto, este compromisso moral da comunidade científica não pode servir para toda a humanidade, pois estaríamos absolutizando um único interesse vital em prejuízo dos demais.

Portanto, apenas no *a priori* da comunidade de argumentação temos o compromisso moral de justificar não apenas as sentenças científicas, mas todas as exigências humanas contidas nas ações e instituições. No nível da fundamentação Apel não entende as exigências humanas como meras necessidades naturais como: alimentação, moradia, segurança, etc. Pois, para ele estas necessidades apenas têm sentido e relevância ética enquanto necessidades culturais, ou seja, exigências comunicáveis que podem satisfazer-se em uma determinada situação social. Entretanto, na justificação das necessidades culturais é preciso confrontá-las com uma análise social, econômica e política de seu contexto determinado<sup>179</sup>. E, não apenas as exigências dos membros efetivos da comunidade de argumentação, mas também, as dos membros virtuais, isto é, temos que levar em consideração

---

<sup>178</sup> Apel defende uma postura crítica com relação a semiótica peirceana, pois, segundo ele, existe um problema básico na semiótica de Peirce que é o seguinte: o próprio objeto real e o intérprete real dos signos aparecem, eles também como meros signos que por sua vez remetem a outros signos, num processo infinito de designação sígnica. Se o objeto real e o intérprete real não são nada além de signos, o próprio sentido do conceito de signo enquanto, “algo que está no lugar de alguma outra coisa”, acabaria por se dissolver. Porquanto teríamos o mundo apenas como um “conjunto entrelaçado de significantes”, sem significados, ou seja, sem objetos reais ou referentes reais, e sem intérpretes reais dos mesmos. Apel interpreta este processo infinito de designação como uma necessidade empírica da teoria semiótica de Peirce, tendo em vista, que a partir da mesma, por princípio, não temos acesso intuitivo à realidade, mas apenas mediado por signos. Contudo, para Apel este aspecto da semiótica empírica não entra em contradição com o primado da triplicidade da relação sígnica. Ora, se *a priori* foi definido o conhecimento como mediado por signos numa relação tríadica de objeto – signo – intérprete. No processo real de conhecimento empírico, tanto o objeto, quanto o intérprete serão também objetos desta mediação num processo de evolução infinita da investigação empírica. APEL, 1993a, p. 167.

<sup>179</sup> APEL, 1985b, p. 404, nota 109.

todos os seres pensantes como possíveis interlocutores e suas necessidades humanas na medida em que possam ser comunicáveis interpessoalmente por meio de argumentos racionais. Para Apel existe aqui certa analogia com a autorrenúncia peirceana dos interesses particulares em nome do ideal da comunidade científica, porque também os membros da comunidade de argumentação devem sacrificar a justificação de suas necessidades particulares (subjetivas e egoístas) em nome de uma justificação intersubjetiva de seus interesses. Este princípio expressa o *sentido da argumentação moral* segundo Apel:

[...] todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación.<sup>180</sup>

Para Apel o lugar por excelência de argumentação e justificação seria uma sociedade onde reinasse os parâmetros de uma “ética de formação democrática”<sup>181</sup>, em que o fundamento não fosse meramente o “contrato fático”, mas sim, a exigência moral de fazer parte de uma comunidade intersubjetiva, e de ter de justificar suas necessidades de forma consensual e racional. Além de valorizar todo e qualquer argumento como digno de ser ouvido e justificado, ou seja, conceder os mesmos direitos e igualdade de condições a todos os participantes dos jogos linguísticos.

Apel entende que com isso delineou os aspectos gerais do princípio fundamental da ética comunicativa que, segundo ele, é o fundamento da ética de uma democracia baseada em convênios. Porque não está fundada na aceitação fática de um convênio como no modelo contratual, porém, baseia-se na “competência comunicativa” dos membros da argumentação adquirida por meio do processo de socialização que os obriga a entrar em convênio no caso de assuntos que afetem os interesses de possíveis interlocutores virtuais da comunidade ilimitada

---

<sup>180</sup> “[...] todas as *necesidades* dos homens, que possam harmonizar-se com as necessidades dos demais por via argumentativa, enquanto *exigências* virtuais, têm que ser da responsabilidade da comunidade de comunicação.” APEL, 1985b, p. 404, grifo do autor.

<sup>181</sup> Aqui é importante esclarecer que Apel não confunde a fundamentação do princípio do Direito com a figura histórica e contingente de certo modelo de organização política da sociedade que identifica a autonomia individual das pessoas e a autonomia política dos cidadãos como elementos constitutivos do discurso legislativo da democracia deliberativa. Pois, para ele, o princípio do Direito é muito mais abrangente e universal que qualquer Estado Democrático, que por sua natureza empírica, não pode servir como justificativa racional daquele. RODRIGUES, *op. cit.*, p. 208.

de comunicação.<sup>182</sup> Entretanto, existem tarefas em longo prazo com relação ao princípio ético fundamental que são: o desenvolvimento de um método eficaz de argumentação, e a institucionalização deste método. Aqui se mostram as limitações dos pressupostos idealizados até agora. Porque para a institucionalização de tais princípios é preciso levar em consideração, as dificuldades intelectuais do debate, a situação histórica concreta e seu conflito de interesses além das consequências das ações, tendo em vista que uma ética da responsabilidade solidária não se pode limitar às intenções subjetivas das mesmas. Como no caso da ética intencionalista<sup>183</sup> kantiana que não refletiu suficientemente sobre a dependência da validade das normas morais com relação à situação e sobre a responsabilidade moral pelas consequências da ação e seus efeitos secundários. Para Kant o pressuposto fundamental das decisões era o postulado da “boa vontade humana”, justificado, segundo Apel, por uma “boa vontade divina” que era a única realmente responsável pelo destino humano da história. No caso de uma ética da responsabilidade solidária, o ser humano é o único responsável para que o “bem aconteça” historicamente na sociedade<sup>184</sup>.

Diante disso, Apel pretende extrair da reflexão sobre a fundamentação do princípio ético fundamental *princípios regulativos* até mesmo para uma ética da situação das decisões solitárias. Noutras palavras, Apel quer derivar do *a priori* da comunidade de comunicação, enquanto condição de possibilidade e validade de toda argumentação, uma norma conteudística que funcione como princípio regulativo de todas as nossas ações morais. Qual seria então o conteúdo dessa norma moral?

Segundo Apel a natureza desse princípio regulativo não é puramente idealista como o *a priori* da consciência kantiana e nem puramente materialista como a identificação neomarxista do princípio da Razão a uma figura histórica da sociedade. Porém, trata-se de um

---

<sup>182</sup> Isso não quer dizer que num caso específico como é a decisão pessoal pelo aborto eu deva perguntar a cada sujeito em particular da argumentação qual a sua opinião sobre a minha “escolha solitária” (de consciência) de decidir a favor ou contra o aborto, mas que como se trata de uma situação que afeta o gênero humano como um todo para além das situações de uma determinada cultura ou credo, devo submetê-la ao princípio regulativo da comunidade de comunicação. Primeiro criando um ambiente saudável de debate racional (baseado na argumentação racional e levando em conta todos os contra-argumentos) com possibilidade de consenso, e por meio de leis e instituições, formalizá-la como uma orientação moral legítima.

<sup>183</sup> Embora, segundo Oliveira, Apel ainda se encontre dentro do contexto de uma ética deontológica na qual as ações são em si mesmas boas ou más, independentemente de suas consequências. A categoria central aqui é o “correto” e estão em primeiro lugar as prescrições, proibições e permissões. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, direito e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010. p.20-26. Apel aceita esta classificação de sua ética com bastante reserva, porque para ele a ética discursiva é deontológica apenas no sentido de que coloca a pergunta pelo obrigatoriamente “devido” para todos da comunidade de argumentação; mas não no sentido de que a mesma renuncia a pergunta pelos fins ou consequências da ação. Para uma exposição completa da resposta de Apel sobre este assunto confere: APEL, 1985c, p. 233-262.

<sup>184</sup> APEL, 1985b, p. 406, nota 111.

princípio dialético que é anterior às disputas idealistas e materialistas. Porque, segundo Apel, quem argumenta pressupõe duas coisas:<sup>185</sup> a existência de uma comunidade real de comunicação, da qual faz parte por meio do processo de socialização e uma comunidade ideal como princípio regulativo do sentido e da verdade de seus argumentos. E quem argumenta pressupõe dialeticamente a comunidade ideal na real, como possibilidade real da sociedade concreta, embora saiba que esta encontra-se muito longe de realizar aquela.

Na verdade, Apel identifica a pertença à comunidade de comunicação e a reciprocidade dialógica de seus membros, bem como a codependência de suas regras transcendentais com o que ele denomina de ‘princípio moral’<sup>186</sup>. Pois, segundo ele, quem argumenta supõe necessariamente os pressupostos do jogo de linguagem da argumentação e já reconheceu de antemão o princípio moral implicado em sua argumentação o qual consiste na aceitação de que todo discurso pressupõe o diálogo e o consenso como formas *aprióricas* de garantia do sentido e da validade. E que todo discurso só pode ser resolvido por meio de argumentos racionais. Dessa forma, Apel consegue dar um passo à frente do ‘imperativo categórico’<sup>187</sup> de Kant que supunha a vontade livre do ser racional em abrir-se ao diálogo. Neste caso, o sujeito linguístico já se encontra inserido, *a priori*, pelo fato mesmo de argumentar, no contexto do diálogo argumentativo e suas condições intranscendíveis de validade.

Neste ponto surge uma aparente contradição lógico-formal que Apel identifica na verdade como dialética, pois ao isolar a hipótese da comunidade real da comunidade ideal, favorecemos novamente o pensamento solitário (solipsismo) de um sujeito que estaria fora

---

<sup>185</sup> “Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad.” APEL, 1985b, p. 407, grifo do autor.

<sup>186</sup> “Isso significa: na argumentação surge o *dever* recíproco de *fazer valer* exclusivamente argumentos e nenhuma outra instância alheia à argumentação, isto é, nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado discursiva e responsavelmente por argumentos e, portanto, *o dever de resolver dialógica e argumentativamente todas as pretensões à validade da vida humana*, do qual resulta que todo conteúdo que se apresentar como digno de ser reconhecido como válido, terá que ser, em princípio, capaz de *consenso*”. HERRERO, 2009, p.173, grifo do autor.

<sup>187</sup> Os imperativos hipotéticos representam a necessidade da vontade que faz uso de uma ação como meio para atingir um fim que lhe é extrínseco; enquanto, os imperativos categóricos são ações obrigantes da vontade que tem como única finalidade os ditames da Razão em sua universalidade. Kant o explicita da seguinte forma na *Metafísica dos Costumes*: “Age apenas segundo uma máxima tal qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Segundo Oliveira, a pragmática transcendental irá operar duas mudanças essenciais no paradigma da filosofia transcendental clássica, quais sejam: a possibilidade efetiva de uma fundamentação do princípio da moralidade; e, a passagem de uma filosofia da subjetividade para uma filosofia da intersubjetividade. OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Editora Ática, 1995. p. 46.

das regras transcendentais do jogo da argumentação válida, quando este (pensador solitário) deve pressupor que não apenas depende da discussão real, mas participa da mesma enquanto membro histórico e concreto e possui competência linguística para antecipar em suas argumentações fáticas o ideal da comunidade ilimitada de comunicação. Apel postula a dissolução desta contradição na realização histórica da comunidade ideal na real. Desse postulado moral de esperança Apel deduz dois princípios regulativos para as normas morais:

En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento.<sup>188</sup>

Numa sociedade técnico-científica em que as consequências de nossas ações possuem uma dimensão global, Apel entende que é preciso se utilizar do instrumental científico, especialmente, da teoria sociológica e política moderna, e compreender de forma funcionalística (analítico-normativamente) a sociedade humana como um sistema de autoafirmação e a verdade científica como meio estratégicos para garantir a sobrevivência do gênero humano. Apel propõe uma superação das diferenças sociais ou de classes, mas não como a tomada de partido por parte do proletariado contra a sociedade burguesa. Mas sim, pela superação da filosofia por meio da realização da comunidade ideal na real, mediante uma estratégia de emancipação que leve em consideração as razões econômicas, políticas e de reconhecimento da sociedade humana, através das ciências crítico-hermenêuticas (psicanálise e crítica das ideologias) que possibilitam a compreensão do sentido e possibilitam o acordo com relação a normas entre os cientistas e a sociedade em geral.

Como vimos anteriormente, a pertença a uma comunidade ideal de comunicação e a pressuposição de suas regras ético-normativas ainda é algo bastante vazio e formal<sup>189</sup>. Para

---

<sup>188</sup> “Primeiro lugar, com cada ação e omissão devemos tratar de assegurar a *sobrevivência* do gênero humano como comunidade *real* de comunicação; em segundo lugar, devemos tentar realizar a comunidade *ideal* de comunicação na *real*. O primeiro objetivo constitui a condição necessária do segundo; e o segundo confere ao primeiro seu sentido; o sentido que já está antecipado em cada argumento.” APEL, 1985b, p. 409, grifo do autor.

<sup>189</sup> Segundo Oliveira, a ética do discurso não oferece normas de conteúdo ou critérios materiais para os discursos práticos, neste sentido ela continua formal. Isso acontece porque seria necessário uma “*ontologia da historicidade*” que a partir de uma *razão objetiva* considerasse o valor intrínseco dos seres e estabelecesse uma hierarquia de valores como critério normativo para as decisões humanas, além de refletir sobre o *saber da situação histórica específica* na qual nossa razão prática deve agir. Isso só é possível se entendermos a filosofia transcendental como autofundamentação da lógica enquanto estrutura ineliminável da argumentação enquanto

Apel é preciso pensar em “princípios regulativos” e “orientações estratégicas” que garantam pensar não apenas no nível das intenções de nossas ações, mas sim, no nível das consequências globais de nossas ações. E mais, para Apel estes procedimentos imanentes ao discurso precisam ser assegurados de forma estrutural e sistemática através de instituições jurídico-políticas<sup>190</sup>.

Vimos também que a aplicação da norma ética fundamental a partir de princípios regulativos tem que levar em conta o que Apel chama de *a priori* da facticidade, ou seja, a contingência dos contextos histórico-sociais nos quais o discurso se realiza. A partir disso Apel irá postular um “princípio de complementaridade” para uma ética da responsabilidade referida à história, qual seja a necessidade de distinguir entre uma parte A e da parte B da ética<sup>191</sup>.

Noutras palavras, segundo Apel, o “princípio do discurso” não é moralmente neutro, mas já contém em si o “princípio moral” que deve ser mais abrangente que a universalização formal da ideia de justiça (princípio “U”)<sup>192</sup>. A abrangência do princípio

tal. Neste nível, segundo Oliveira, o princípio lógico é também ontológico e fundamento da inteligibilidade de tudo, *ser necessário e absoluto*. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Desafios éticos da globalização. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 205-209. Segundo Hösle, este não é um retorno à metafísica ontológica pré-kantiana, porém, uma radicalização das intuições fundamentais da pragmática-transcendental, no sentido de que as estruturas do mundo e do pensamento têm sua origem (são principiadas) no *sentido absoluto* que é anterior à subjetividade (filosofia transcendental clássica) e intersubjetividade (filosofia pragmático-transcendental) humana. A razão aqui é entendida como um princípio de determinação ontológico-universal que subjaz a todo ente. Esta é a postura que Hösle denomina de *idealismo absoluto* (postura dialética). OLIVEIRA, 1995, p. 138-142. Neste sentido de pensar a historicidade de nossa razão prática vale lembrar a proposta hösleana dos silogismos mistos que levam em consideração não apenas a universalidade da Razão, mas a contingência das experiências históricas humanas: “De fato, precisamos distinguir nitidamente entre imperativos hipotéticos e implicativos. Já analisamos os primeiros. Os segundos têm a seguinte estrutura: sob as condições ‘a’ tu tens de fazer ‘b’. Tais imperativos implicativos não adquirem sua validade a partir do que eu casualmente estiver pretendendo: eles são válidos sob condições, mas essas condições são de natureza objetiva, não subjetiva. Eles são juízos sintéticos a priori, mesmo não sendo universalmente válidos e só podendo ser fundamentados racionalmente por meio de um, assim chamado, silogismo misto”. HÖSLE, Vittorio. Grandezas e limites da filosofia prática de Kant. Veritas: revista de filosofia, Porto Alegre, v. 48, n° 1, p. 105-106, mar. 2003.

<sup>190</sup> Aqui se situa uma divergência entre Apel e Habermas no que se refere à questão da fundamentação do Direito. Pois, para este, o princípio do discurso é moralmente neutro, e não existe uma preponderância da moral com relação ao direito, pois ambas são dimensões distintas e cooriginárias da razão prática. Enquanto, para aquele, se o princípio do discurso não contém em si mesmo uma conotação moral para os sujeitos linguísticos, não temos como justificar racionalmente no caso de conflitos, porque optar por discursos morais, e não por medidas de violência ou negociações estratégicas. OLIVEIRA, Manfredo A. de. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas. In: \_\_\_\_\_. Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy Editora, 2004b. p. 155-160.

<sup>191</sup> APEL, Dissolução da ética do discurso? In: \_\_\_\_\_. Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy Editora, 2004. p. 276-277.

<sup>192</sup> “Uma norma fundamental, no sentido mencionado, é, também e sobretudo, a transformação, declarada por Habermas como ‘regra de argumentação’, do princípio kantiano de universalização (portanto, do imperativo categórico) na fórmula ‘U’: Qualquer norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e os efeitos colaterais, que resultarem previsivelmente da sua observância geral para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos, possam ser aceitos sem coação por todos os afetados.” APEL, 2004, p. 248.

moral se refere à responsabilidade discursivo-racional de aplicação da ideia de justiça na realidade concreta através da resolução de conflitos por meio de discursos práticos. Isto é, o princípio moral não contém apenas o “princípio moral do discurso”, mas também, o “princípio de responsabilidade” que se concretiza na história através de princípios de ação e das instituições.

Neste sentido, os argumentantes pertencem a uma comunidade real de fala que pressupõe condicionamentos histórico-sociais (*a priori* da facticidade). Contudo, no nível da validação e acareação, são remetidos virtualmente a uma comunidade ideal de fala como condição transcendental de possibilidade de toda e qualquer argumentação (*a priori* do discurso). Daqui surge a necessidade de se pensar uma ética que não apenas prescreva, no nível ideal do discurso, a necessidade formal de discursos práticos para a resolução de conflitos, mas, sobretudo, que pense na questão da aplicabilidade dos mesmos em nível de ação concreta e institucional<sup>193</sup>.

Por tudo isso, Apel elabora a sua ética a partir de dois momentos fundamentais, uma referente aos pressupostos transcendentais do discurso, e outra com relação aos condicionamentos histórico-fatuais do mesmo. O que Apel chamará de uma “parte A” de sua ética, a outra de “parte B”.

A mi parecer, de aquí se deduce que la ética discursiva tiene que explicar, en primer lugar – en la *parte A de su fundamentación* -, la transformación que he indicado del principio kantiano de universalización de la ética deóntica: esto es, la fundamentación de un *principio procedimental formal* – de una *metanorma* – para la fundamentación discursiva de las normas que se pueden consensuar universalmente. Pero así, la ética del discurso tiene que clarificar también en una *parte B de fundamentación* que puede enlazarse (o cómo puede enlazarse) su exigencia de fundamentación consensual de las normas con las relaciones fácticas que se dan en las situaciones, en el sentido de una ética de la responsabilidad con referencia a la historia.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> RODRIGUES, *op. cit.*, p. 207.

<sup>194</sup> “Em minha opinião, daqui se deduz que a ética discursiva tem que explicar, em primeiro lugar – na *parte A de sua fundamentação* -, a transformação que indiquei do princípio kantiano de universalização da ética deóntica: isto é, a fundamentação de um *princípio procedimental formal* – de uma *metanorma* – para a fundamentação discursiva das normas que se podem consensuar universalmente. Porém assim, a ética do discurso tem que clarificar também numa *parte B de fundamentação* que pode se ligar (ou como pode se ligar) sua exigência de fundamentação consensual das normas com as relações fácticas que se dão nas situações, no sentido de uma ética da responsabilidade com referência a história.” APEL, Karl-Otto. Teoría de la verdad y ética del discurso. 2. ed. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998. p. 168, grifo do autor.

A parte “A” é arquitetada a partir da pergunta pelos pressupostos transcendentais do discurso argumentativo que leva ao reconhecimento da nossa participação, pelo simples fato de argumentar, em uma comunidade ideal de comunicação e de argumentação. Na parte “A” é preciso explicitar a transformação do princípio ético de universalização, isto é, a fundamentação de um princípio procedimental formal para a fundamentação discursiva das normas que se podem acordar universalmente. A parte “B” é arquitetada a partir da pergunta pelos pressupostos reais do discurso argumentativo que leva ao reconhecimento de nossa participação em uma comunidade real de comunicação e argumentação. É na parte “B” que vai ser explicitado como essa exigência de fundamentação consensual de normas irá se efetivar nas situações históricas concretas, no sentido de uma ética da responsabilidade com referência à história.

## 4 CONCLUSÃO

O atual contexto técnico-científico de nossa sociedade torna-se uma questão ética na medida em que as consequências de nossas ações são ampliadas em seu campo de ação e necessitamos de normas que nos responsabilizem de forma geral pelas mesmas. Como vimos, estas normas são confiadas à esfera do irracionalismo e espontaneísmo teóricos, portanto, torna-se premente uma fundamentação intersubjetivamente válida das mesmas. Apenas assim, elas poderão possuir força vinculante de obrigatoriedade moral para todos os seres humanos. E, para Apel, o caminho de fundamentação das normas éticas passa pelo confronto com algumas teses da filosofia analítica da linguagem como vimos ao longo de nossa pesquisa.

O contexto de mudança de paradigma de uma filosofia da consciência para uma filosofia analítica da linguagem se dá com o movimento que ficou conhecido por “*linguistic turn*”. Contudo, como não tinha acesso aos “dados mesmos” sem a mediação de teorias e não podia renunciar ao uso das linguagens naturais em sua estrutura semântica, a lógica da linguagem não conseguiu garantir a consistência lógica e comprovação empírica dos enunciados científicos apenas com o recurso a uma análise sintático-semântica. Neste contexto, a dimensão pragmática e o acordo intersubjetivo emergem como condições inelimináveis de validade intersubjetiva da própria ciência da lógica. Daí o surgimento de outra revolução dentro do paradigma linguístico denominada de “*pragmatic turn*”. A partir desta revolução Apel não vai entender a pragmática meramente como objeto de uma ciência empírica, na qual o sujeito do conhecimento e a autorreflexividade da linguagem são eliminados *a priori*, porém, como dimensão fundamental da linguagem na qual se dá a unidade intersubjetiva de interpretação sígnica do mundo, ou seja, enquanto condição de possibilidade e validade do saber em geral. Esta interpretação apeliiana da revolução pragmática é o que ficou conhecido por “*semiótica transcendental*”.

Segundo Apel, quem realizou uma verdadeira transformação semiótica na filosofia transcendental clássica foi Charles Sanders Peirce através da definição da tríplice função do sinal: “algo (signo-sintática) que representa algo (objeto-semântica) para alguém (intérprete-pragmática) sob algum aspecto.” Peirce substitui a consciência pura (solipsismo metódico) por um sujeito real que faz uso dos signos e a consciência do objeto por uma interpretação mediada por signos, onde o próprio conhecimento é entendido como um

processo ilimitado de interpretação sígnica. Noutras palavras, ele realiza uma dedução transcendental não baseada na unidade das representações do “eu penso”, porém na unidade da consistência semântica de uma representação do mundo intersubjetivamente válida denominada de “convicção última da comunidade ilimitada de investigação.” O próprio Apel faz uma leitura crítica da semiótica peirceana que para ele consegue superar a postura solipsista colocando a linguagem como mediação necessária de nosso conhecimento intersubjetivo do mundo, entretanto ainda conserva certo cientificismo do ponto de vista procedimental ao remeter o acordo intersubjetivo à comprovação da experiência possível em longo prazo. Por isso, Apel se apropria também das reflexões de Josiah Royce (discípulo de Peirce) para a formulação de um conceito de comunidade ilimitada fundado não na “convicção última dos investigadores”, porém, no autoconhecimento (comunicação) e reconhecimento mútuo (interação) dos membros da comunidade de argumentação.

Apel defende a tese de que toda e qualquer argumentação válida, portanto também a das ciências sociais, pressupõe as regras transcendentais do jogo linguístico ideal como metaregras que fundamentam as convenções fáticas. Apel irá combater o solipsismo transcendental do 1º Wittgenstein que identifica a forma lógica da linguagem com a forma lógica do mundo, impedindo assim qualquer espécie de metadiscurso ou reflexão linguística sobre o mundo. Neste contexto, o sujeito do conhecimento é eliminado *a priori*, pois não existe como objeto do mundo descritível, mas apenas como limite linguístico-transcendental do mesmo. A partir do conceito de jogos linguísticos do 2º Wittgenstein não é possível alguém sozinho (fora do contexto argumentativo) seguir uma regra, pois não teria *a priori* nenhuma garantia do sentido e validade de suas proposições. Apenas no contexto das regras linguísticas da comunidade ilimitada de argumentação e por meio de uma estrutura prévia de entendimento mútuo (acordo intersubjetivo) se pode refletir linguisticamente sobre o mundo. Neste sentido, o uso de qualquer linguagem pressupõe uma compreensão sobre o uso da mesma como condição de possibilidade. Noutras palavras, sem uma instância pública de controle e sem um acordo prévio entre os sujeitos linguísticos não é possível seguir uma regra, isto é, agir e pensar validamente e com sentido.

A fundamentação última pragmático-transcendental parte da linguagem enquanto mediação necessária de todo saber válido, ou seja, como “nova grandeza transcendental” no sentido kantiano. Segundo Apel, a filosofia da linguagem como se articulou no século XX não pode assumir o papel de “filosofia primeira”, porque elimina de suas análises, tanto o sujeito do conhecimento em sua intencionalidade, quanto a autorreferencialidade da linguagem e,

portanto, a possibilidade de refletir sobre suas condições transcendentais de possibilidade e validade. A partir de uma reflexão hermenêutico-transcendental, Apel considera que os jogos linguísticos já possuem em si mesmos as condições de possibilidade de sua própria fundamentação, porque o *a priori* linguístico está associado tanto ao primado pré-reflexivo da vida prática na questão da constituição de sentido (*a priori* fático) quanto ao primado reflexivo na questão da reflexão sobre a validade (*a priori* contrafático). Ou seja, o pensamento unido à linguagem enquanto mediação necessária da reflexão sobre si mesmo e sobre os objetos do mundo reflete sobre suas condições intrascendíveis de validade e de sentido. É isso que constitui a autofundamentação da filosofia enquanto reflexão transcendental. Dessa forma, a filosofia surge então como o jogo argumentativo-transcendental de possibilidade da reflexão linguística sobre a relação entre linguagem e mundo.

Noutras palavras, para Apel, a síntese transcendental da apercepção não acontece a partir de um “eu penso” (razão pura), mas de um “eu argumento” (razão dialógica); portanto, o conhecimento não é entendido como uma síntese categorial *a priori* do sujeito isolado (solipsismo metódico), porém como função interpretativa de signos por parte de um sujeito linguístico (pragmática transcendental). Neste sentido, deve-se refletir sobre as pressuposições do argumentar válido que se não cumpridas levam o argumentante a uma contradição não apenas semântica (entre as sentenças e os referentes reais), contudo, pragmático-performativa entre o falante e suas pretensões universais de validade. Ou seja, é preciso perguntar-se pelas regras transcendentais do jogo linguístico da argumentação filosófica que possibilitam fazer enunciados com pretensão de validade universal *a priori* sobre os demais jogos linguísticos históricos e contingentes. Apel pretende fundamentar inclusive as sentenças normativas da ética em sua pretensão de validade, pois segundo ele, as regras lógicas da comunidade linguística pressupõem o princípio moral de autorrenúncia de nossos interesses egoístas em nome de uma justificação intersubjetiva dos mesmos (acordo intersubjetivo) e o reconhecimento recíproco (interação) dos membros da comunidade ilimitada de comunicação em seus direitos e deveres argumentativos.

Dentro do contexto de nosso objetivo inicial de demonstrar a relevância do método transcendental para a filosofia, a inevitabilidade da reviravolta linguístico-pragmática, bem como a necessidade de se fundamentar uma ética global da responsabilidade referida à história, concluímos este trabalho com a convicção de que percorremos o itinerário necessário para atingir as nossas pretensões iniciais com o mesmo. Chegamos ao final desta pesquisa

com a certeza de que um saber que se pretenda válido e com sentido, não pode prescindir das conquistas da filosofia da linguagem, e muito menos da tarefa de fundamentar suas teses de forma rigorosa e radical, e que é possível uma justificação intersubjetivamente válida de uma ética global da responsabilidade adequada para os dias de hoje.

## REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **La transformación de la filosofía**. Tomo I: análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. Madrid: Taurus Ediciones, 1985a. Título original: Transformation der Philosophie. por.

\_\_\_\_\_. **La transformación de la filosofía**. Tomo II: el *a priori* de la comunidad de comunicación. Madrid: Taurus Ediciones, 1985b.

\_\_\_\_\_. **Semiótica Filosófica**. Edición y estudios introductorios de: Julio De Zan, Ricardo Maliandi y Dorando Michelini. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993a.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Introducción de Adela Cortina. 2. ed. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998. (Colección Pensamiento Contemporáneo, 13).

\_\_\_\_\_. Epílogo: ¿Límites de la ética discursiva?, In: \_\_\_\_\_. **Razon comunicativa y responsabilidad solidaria**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985c.

\_\_\_\_\_. Fundamentação última não metafísica? In: \_\_\_\_\_. **Dialética e Liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne-Lima**. Petrópolis/ Porto Alegre: Vozes/Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993b.

\_\_\_\_\_. Dissolução da ética do discurso? In: \_\_\_\_\_. **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. Tradução dos ensaios de Karl-Otto Apel por Claudio Molz; Revisão da tradução por Luiz Moreira. São Paulo: Landy Editora, 2004.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de REALE, Giovanni. Tradução para o português de PERINE, Marcelo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 3 v. Título original: Aristotele Metafísica. por.

ARRUDA, J. Maria. **Filosofia Contemporânea**: analítica, hermenêutica, pragmática. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

CARMO, Luís Alexandre Dias do. **Fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso**. 2009. 226 f. Tese (Doutorado em Filosofia) “mimeo” – Centro de Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CENCI, Angelo Vitório. **A transformação apeliana da ética de Kant**. Passo Fundo: Ediupf, 1999.

CORTINA, Adela. Karl-Otto Apel - verdad y responsabilidad. In: \_\_\_\_\_. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Barcelona: Paidós, 1998.

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

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de MARTINS, Helena. Revisão Técnica de PEREIRA, Luis Carlos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Título original: A Wittgenstein Dictionary. por.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de SCHUBACK, Marcia de Sá Cavalcante. Pós-facio de LEÃO, Emmanuel Carneiro. 5. ed. Petrópolis: Vozes/

Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. (Coleção Pensamento Humano). Título original: Sein und Zeit. por.

HERRERO, F. Javier. Ética do discurso, IN: \_\_\_\_\_. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v.18, n. 52, jan./mar. 1991.

HÖSLE, Vittorio. Grandezas e limites da filosofia prática de Kant. **Veritas**: revista de filosofia, Porto Alegre, v. 48, n. 1, mar. 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de SANTOS, Manuela Pinto dos; MORUJÃO, Alexandre Fradique. Introdução e notas de MORUJÃO, Alexandre Fradique. 6. ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008. Título original: Kritik der reinen Vernunft. por.

NAVIA, Ricardo. Primer análisis del problema de la fundamentación última filosófica em K. O. APEL. **Philosophos**: revista de filosofia, Uruguai, v.10, n.1, jan./jun. 2005. Disponível em: <http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/3233> Acesso em: 15 abr. 2011.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. Contextualismo, pragmática universal e metafísica. In: \_\_\_\_\_. **Saber filosófico, história e transcendência**: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Ethos).

\_\_\_\_\_. **Dialética Hoje:** lógica, metafísica e historicidade. São Paulo: Loyola, 2004a. (Coleção Filosofia).

\_\_\_\_\_. **Para além da fragmentação:** pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002b. (Coleção Filosofia).

\_\_\_\_\_. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. (Coleção Filosofia).

\_\_\_\_\_. **Ética e racionalidade moderna.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002c. (Coleção Filosofia, 28).

\_\_\_\_\_. **A filosofia na crise da modernidade.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção Filosofia, 12).

\_\_\_\_\_. **Desafios éticos da globalização.** 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção ética e sociedade).

\_\_\_\_\_. **Ética e práxis histórica.** São Paulo: Editora Ática, 1995. (Série religião e cidadania).

\_\_\_\_\_. **Sobre a fundamentação.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção filosofia, 8).

\_\_\_\_\_. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: \_\_\_\_\_. **Com Habermas, contra**

**Habermas**: direito, discurso e democracia. Tradução dos ensaios de Karl-Otto Apel por Claudio Molz; Revisão da tradução por Luiz Moreira. São Paulo: Landy Editora, 2004b.

\_\_\_\_\_. Os desafios da ética contemporânea. **Praia Vermelha**: estudos de política e teoria social, n. 6, Sem. I, 2002d.

\_\_\_\_\_. Crise ecológica, crise civilizacional. **ADITAL**: Notícias da América Latina e Caribe, 10 de março de 2011. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?boletim=1&lang=PT&cod=54498>. Acesso em: 10 mar. 2011.

PENCO, Carlos. **Introdução à filosofia da linguagem**. Vozes: Petrópolis, 2006.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. 12. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

PUNTEL, Lorenz Bruno. **Ser e Deus**: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. Tradução de SCHNEIDER, Nélío. São Leopoldo: UNISINOS, 2011. Título original: Sein und Gott: ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Lévinas und J.-L. Marion. por.

RODRIGUES, Adriano M., A ética do Discurso de Karl-Otto Apel. **Kínesis**: revista de filosofia, Marília, v. 2, n. 04, dez. 2010. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis?AeticadodiscursodeKarlOttoApel.pdf> Acesso em: 20 jul. 2011.

SILVA, Josué Cândido da. **A ética do discurso entre a validade e a factibilidade**. 2007. 176 f. Tese (Doutorado em Filosofia) “mimeo” – Centro de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

WEISSMAHR, Béla. **Ontología** (curso fundamental de filosofía 3). Barcelona: Herder, 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas**. Tradução e prefácio de LOURENÇO, M. S; Introdução e comentários de OLIVEIRA, Tiago de. 4. ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008. Título original: Tractatus Lógico-Philosophicus/Philosophical Investigations. por.

ZAN, Julio de. Filosofía y pragmática del lenguaje, In: \_\_\_\_\_. **Semiotica Filosófica**. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993a. p.15-45.