

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Antonio Wardison Canabrava da Silva

**PERSPECTIVA REALISTA DA FILOSOFIA DE
KARL-OTTO APEL**

Doutorado em Filosofia

**SÃO PAULO
2019**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Antonio Wardison Canabrava da Silva

**PERSPECTIVA REALISTA DA FILOSOFIA DE
KARL-OTTO APEL**

Doutorado em Filosofia

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ivo Assad Ibri.

SÃO PAULO

2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ivo Assad Ibri - Orientador

In memoriam, Lucivalda Canabrava da Silva,
minha mãe.
Aquele que me apresentou a mais genuína
filosofia de vida.

Aos meus irmãos, Rodrigo e Tiago;
e aos meus sobrinhos, Cainan, Vitória,
Sarah e Lívia.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Finance Code 001 – 88887.151805/2017-00.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus o dom da vida e a possibilidade de realizar este curso. As dificuldades foram muitas, porém prevaleceram o entusiasmo e o desejo profundo pela vida intelectual. Comumente, todo itinerário formativo requer, entre muitos fatores, do humano, sem o qual – considerados seu campo relacional e de mútua ajuda – toda busca retrocede ou não alcança o fim almejado. Por isso, sou grato a muitas pessoas que, de uma forma ou de outra, me ajudaram a fortalecer aquelas razões mais intrínsecas, capazes de dar sentido a esta empreitada, particularmente: à minha família, pela compreensão de minhas ausências e pela motivação contínua; aos Salesianos de Dom Bosco – representados aqui pelo P. Justo Ernesto Piccinini –, pelo apreço e oportunidade acadêmica; ao Prof. Ivo A. Ibri, pelo incentivo, aprendizagem e testemunho de nobreza intelectual; ao Prof. José L. Zanette, pela amizade e pelos diálogos de robustez filosófica; aos professores – do Programa de Filosofia da PUC-SP – Antonio J. R. Valverde, Marcelo Perine, Mário Porta e Márcio Alves da Fonseca, pela aprendizagem e discussão filosófica; aos professores José Moacir de Aquino, César Teixeira, Miné Vanzela, Anderson Alencar, Cassiano Rodrigues, Júnior Ribeiro, Fernando Zanata, Ideylson dos Anjos, Jerônimo Neto e George Moraes, pela partilha de vida e de utopias; aos demais professores e amigos: P. Ronaldo Zacharias, P. Eduardo Capucho, P. Humberto Robson, P. Ricardo Carlos, P. João Mendonça, P. José Carlos Spínola, P. Maurício Cruz, P. Antonio Iraildo, P. Carlos Silva, Diác. José Alves de Oliveira, Prof. Nilson Leis e Prof^a. Eliana Rodrigues, pela presença e contribuição em minha carreira acadêmica; à comunidade educativa do Centro Universitário Salesiano de São Paulo, UNISAL, pelo incentivo e partilha da missão.

“A força da fundamentação da pretensão de verdade se basearia na revelação – linguisticamente mediada – da *evidência para a correspondência* entre o enunciado afirmado e o fenômeno intramundano dado e percebido (tomado como verdadeiro)”.

Karl-Otto Apel

RESUMO

A presente tese tem a finalidade de demonstrar a perspectiva realista da filosofia de Karl-Otto Apel. Nesse sentido, a pesquisa buscará responder o seguinte questionamento: Apel, ao superar o nominalismo, como se presume, arquiteta uma filosofia de caráter realista? Tal questionamento possibilitará compreender como Apel, por um lado, estrutura o seu pensamento, em um profundo diálogo com os mais insignes filósofos modernos e contemporâneos e, por outro, absorve, no interior do seu legado filosófico, uma perspectiva realista. Para cumprir esta tarefa, a primeira parte analisará a epistemologia pré-semiótica: nominalismo. O primeiro capítulo travará uma discussão com a filosofia analítica, a partir do seu principal representante, Wittgenstein; o segundo, com a filosofia hermenêutica, com base em Heidegger. Trata-se, respectivamente, de uma análise crítica sobre a ambiguidade, desdobramento e tentativa de resolução da filosofia analítica e a tradição hermenêutica e crítica de sentido, perspectivas essas consideradas por Apel abstrativas e, por isso, incapazes de especular sobre o sentido e a validade da verdade. A segunda parte discorrerá sobre a epistemologia semiótico-pragmática: realismo. O terceiro capítulo abordará os fundamentos da filosofia de Apel, que consiste na transformação semiótica da lógica transcendental de Kant. Apel, com Peirce, intenta responder à pergunta kantiana sobre as condições de possibilidades e validade do conhecimento. Desenvolve, com isso, uma perspectiva hermenêutica para a ilimitada comunidade de comunicação; o quarto e o quinto capítulos refletem sobre os elementos fundamentais da filosofia de Apel: o conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, a teoria da verdade, a fundamentação última da filosofia e a ética do discurso. Tais capítulos buscam demonstrar, como se presume, a perspectiva realista da filosofia de Apel, isso quer dizer, o caráter fenomenológico – por isso, não restrito a uma antropologia ou epistemologia, nem mesmo a uma metafísica – no interior do seu pensamento. Apel desenvolve uma filosofia no contexto da virada linguística do século XX como transformação da tradição metafísica e transcendental. Com e além de Kant, Wittgenstein, Heidegger, Peirce, Gadamer, entre outros, desenvolve uma filosofia pós-convencional caracterizada pela linguagem transcendentalmente mediada em busca do consenso, em contraposição ao solipsismo metódico e à neutralidade científica. Constitui, assim, uma filosofia semiótico-transcendental, arquitetada no seio da linguagem, intersubjetiva, em estreita ligação com o mundo real e, por isso, uma filosofia de caráter realista.

Palavras-chave: linguagem, comunidade, consenso, verdade, ética.

ABSTRACT

This thesis aims to demonstrate the realist perspective of Karl-Otto Apel's philosophy. In this sense, it will seek to answer the following question: Does Apel, when overcoming nominalism, as it is presumed, architect a philosophy from a realist perspective? Such questioning will enable the comprehension of how Apel, on the one hand, structures his thinking in a profound dialogue with the most distinct modern and contemporary philosophers, and, on the other hand, absorbs a realist perspective within his philosophical legacy. To accomplish this task, the first part will analyze the pre-semiotic epistemology: nominalism. The first chapter will engage in a discussion with analytical philosophy, from its main representative, Wittgenstein; the second, with hermeneutic philosophy, based on Heidegger. It is, respectively, a critical analysis about the ambiguity, unfolding and attempt to solve the analytical philosophy and the hermeneutic and critical tradition of meaning, perspectives which are considered abstract by Apel and, therefore, unable to speculate on the meaning and validity of truth. The second part will discuss the semiotic-pragmatic epistemology: realism. The third chapter will address the foundations of Apel's philosophy, which consists in the semiotic transformation of Kant's transcendental logic. Apel, with Peirce, attempts to answer the Kantian question about the conditions of possibilities and validity of knowledge. He develops, therefore, a hermeneutical perspective for the unlimited community of communication; the fourth and fifth chapters reflect on the fundamental elements of Apel's philosophy: the transcendental-hermeneutic concept of language, the theory of truth, the ultimate foundation of philosophy, and the ethics of speech. Those chapters seek to demonstrate, as can be presumed, the realist perspective of Apel's philosophy, that is to say, the phenomenological character – hence not restricted to anthropology or epistemology, not even to metaphysics – within his thinking. Apel develops a philosophy in the context of the twentieth-century linguistic turn as a transformation of the metaphysical and transcendental tradition. With and beyond Kant, Wittgenstein, Heidegger, Peirce, Gadamer, and others, he develops a postconventional philosophy characterized by transcendently mediated language in search of consensus, as opposed to methodical solipsism and scientific neutrality. It thus constitutes a transcendental-semiotic philosophy, developed within language, intersubjective, in close connection with the real world and, therefore, a philosophy from a realist perspective.

Keywords: language, community, consensus, truth, ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
------------------------	-----------

PARTE I

A EPISTEMOLOGIA PRÉ-SEMIÓTICA: NOMINALISMO.....	19
--	-----------

1 O PARADIGMA DA FILOSOFIA ANALÍTICA	19
---	-----------

1.1 A ambiguidade da filosofia analítica	19
--	----

1.2 A origem da ambiguidade no primeiro Wittgenstein.....	21
---	----

1.3 Consequências da ambiguidade no positivismo lógico	26
--	----

1.4 A tentativa de resolução da ambiguidade no segundo Wittgenstein	31
---	----

2 A FILOSOFIA HERMENÊUTICA E A ANÁLISE CRÍTICA DA LINGUAGEM.....	37
---	-----------

2.1 A perspectiva hermenêutica de Heidegger	37
---	----

2.2 Entre o <i>sentido</i> e o <i>critério de sentido</i> : a problemática da <i>linguagem</i>	40
--	----

2.3 A tradição hermenêutica e a crítica de sentido	41
--	----

2.4 Confrontação entre a hermenêutica e a crítica analítica de sentido	45
--	----

2.5 Perspectivas conclusivas sobre a hermenêutica do ser e a crítica de sentido: o eminente nominalismo.....	50
--	----

PARTE II

A EPISTEMOLOGIA SEMIÓTICO-PRAGMÁTICA: REALISMO	53
---	-----------

3 A TRANSFORMAÇÃO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL.....	53
---	-----------

3.1 A transformação semiótica da lógica transcendental.....	53
---	----

3.2 A comunidade de experimentação e interpretação	64
--	----

3.3 A perspectiva hermenêutica para a ilimitada comunidade interativa	69
---	----

4 CONSTRUÇÃO DE UM REALISMO CRÍTICO DA UNIVERSALIDADE	78
--	-----------

4.1 A linguagem como tema e instrumento de reflexão transcendental	78
--	----

4.2 O conceito transcendental-hermenêutico de linguagem	81
4.3 A teoria realista consensual da verdade: a compatibilidade entre o falibilismo, a teoria consensual da verdade e a fundamentação última	85
4.3.1 <i>A fundamentação do falibilismo peirciano</i>	86
4.3.2 <i>O falibilismo e o problema de uma teoria da verdade criteriologicamente relevante</i>	89
4.3.3 <i>A teoria pragmático-transcendental da verdade como consenso</i>	92
4.3.4 <i>A teoria consensual da verdade no âmbito da perspectiva fenomenológico-semiótica</i>	97
4.3.5 <i>Fundamentação última e teoria consensual da verdade</i>	103
5 O CARÁTER REALISTA DA ÉTICA DO DISCURSO	110
5.1 O problema da racionalidade ética.....	110
5.2 A compreensão pragmático-transcendental da ética do discurso	113
5.3 Ética da responsabilidade referida à história: partes A e B	120
5.4 Moralidade de princípios e responsabilidade política: desdobramentos das partes A e B.....	127
5.5 A justificação eticamente relevante do direito.....	131
5.6 A ética do discurso como ética democrática e pós-convencional.....	135
CONCLUSÃO	142
BIBLIOGRAFIA	146

INTRODUÇÃO

A filosofia moderna, em oposição à metafísica tradicional, buscou legitimar a razão humana em sua total autonomia e autodeterminação. Ao desprender-se de qualquer argumento de autoridade, de tradições e instituições, efetivou a ciência como saber metódico, dependente exclusivamente de regras estabelecidas e seguras em vista da verdade. Nesse horizonte, duas perspectivas filosóficas despontaram com o interesse comum de investigar o *fundamento evidente* do conhecimento das coisas: o racionalismo e o empirismo. A distinção entre tais tradições explicita-se pelo *lugar* dessa evidência e o *acesso* a ela. No racionalismo, trata-se “de uma autointuição da razão, que ocorre mediante a reflexão da razão sobre si mesma, enquanto, no empirismo, se trata, em última instância, de uma intuição que será atingida no campo da experiência sensível, ou seja, na esfera da percepção”.¹ Ambas partilham que a dúvida metódica conduz a busca pelo fundamento último das coisas.

Porém, o recurso à evidência, na perspectiva do empirismo, não foi suficiente para garantir o conhecimento das coisas, levando Hume a conjecturar que a universalidade e a necessidade do conhecimento se fundamentam em hábitos: “todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio”.² As sentenças científicas, nesse sentido, são proposições que não se podem provar nem analítica (lógica formal) nem empiricamente. É nesse contexto que Kant procura determinar o verdadeiro ofício da filosofia: demonstrar a universalidade e a necessidade do conhecimento científico. Contrariamente às conclusões céticas de Hume, embora com ele concorde não ser possível demonstrar o conhecimento científico pelas vias acima apontadas, “Kant articula um novo tipo de demonstração por ele denominada *transcendental*, que exprime a ideia de uma *crítica radical da razão* sobre si mesma. A pergunta fundamental da razão é, para Kant, a questão da validade de seus próprios procedimentos”.³

¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 24.

² HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004, p. 75. “O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e nos faz esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado”. *Ibid.*, p. 77.

³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p. 27. Kant, na *Crítica da Razão Pura*, afirma: “na expectativa, pois, de que talvez haja conceitos que, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, possam referir-se *a priori* a objetos – conceitos, portanto, cuja origem não é nem empírica nem estética –, então podemos ter uma ideia antecipada de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento racional por meio da qual nós pensemos objetos inteiramente *a priori*. Uma tal ciência, que determine a origem, o alcance e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que denomina-se *lógica*”.

Kant, então, considera a filosofia a *crítica reflexiva da razão*, da razão que procura refletir e examinar criticamente a si mesma, de discernir ou distinguir suas capacidades e limitações e, por isso, se opõe a toda atitude dogmática da consciência e da ciência. A racionalidade é compreendida como autocrítica e processo de autodemonstração reflexivamente esclarecidos. De tal conhecimento, buscam-se os fundamentos últimos e seguros das coisas.

Após a efervescência e desaparecimento do idealismo alemão (1781-1831) – um dos principais e mais influentes períodos da história da filosofia, que contou com o brilhantismo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel⁴ –, e, com isso, da difusão do positivismo, o final do século XIX presencia duas perspectivas filosóficas, de matriz transcendental, que procuram reafirmar o específico da filosofia, o neokantismo e a fenomenologia: a primeira buscou tematizar os princípios que garantem a validade do conhecimento. Ao sustentar a filosofia como ciência do fundamento último das coisas, sublinhou o princípio da autonomia do pensamento, legitimando-o como fundamento da validade de tudo o que é pensado. Assim, “as condições de possibilidade do conhecimento do ser não podem ser entes, mas *princípios, ideias, valores* de validade transcendente, cuja única fundação é possibilitar o pensamento válido do ser”.⁵ Nesse sentido, o neokantismo procurou romper com a perspectiva de conhecimento de matrizes metafísica e empírica, bem como de matriz psicológica, para assegurar na lógica a via legítima para a validade do conhecimento: “a lógica transcendental é, essencialmente, uma *ciência da validade*, uma vez que seu fim é a *fundamentação última* do conhecimento humano, já que ela tematiza os princípios primeiro-últimos, que constituem o fundamento de todo conhecimento”.⁶

A segunda, na mesma medida, procurou determinar o caráter próprio da filosofia. Para Husserl, ela é a forma suprema de realização do conhecimento científico, radicalizada na pretensão de validade das coisas; ciência que se legitima a si mesma e, por isso, ciência universal. Para ele, por sua vez, Kant não desenvolveu uma reflexão sobre a natureza do elemento transcendental, não permitindo uma real distinção entre a filosofia transcendental e a psicologia. Criticamente, compreende que, “enquanto a reflexão transcendental não for

transcendental, pois lida apenas com leis do entendimento e da razão, mas somente na medida em que se refira *a priori* a objetos, e não, como a lógica geral, a conhecimentos racionais tanto puros como empíricos, sem distinção”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015, b 82.

⁴ DUDLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 13.

⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 40.

assegurada em autoconsciência última, ela não pode cumprir a tarefa da filosofia como ciência que se fundamenta a si mesma”.⁷ Husserl dedicará total esforço para explicitar, com segurança, a fundamentação última do pensar. A fenomenologia transcendental, então, será compreendida como a pesquisa transcendental da consciência, notavelmente, fonte última do conhecimento válido. Porém, salienta que a construção da subjetividade não pode ser construída pela *dedução* como em Kant, mas pela *intuição*, condição última de possibilidade de conhecimento.

Com o advento da virada linguística, a problemática da fundamentação da filosofia apresenta um novo caminho de inquirição e legitimação do conhecimento. Evidenciou-se não somente a superação metodológica da filosofia, mas também da sua própria *racionalidade*, agora exclusivamente procedural: “não se trata mais da racionalidade do que é conhecido, mas da racionalidade dos próprios procedimentos do conhecer, que combinam a dimensão teórica com a dimensão experimental”.⁸ A racionalidade clássica, de fundamentação essencialista – de busca pelo “ser das coisas” –, bem como aquela moderna, transcendentalista – de legitimação das coisas pelo sujeito –, transformam-se em racionalidade prática, que busca a resolução dos problemas, ao interferir no mundo dos fenômenos.

Nesse horizonte, em primeiro plano, surge o Círculo de Viena, com a tentativa de superar o caráter especulativo da metafísica, ao submeter todas as suas sentenças filosóficas aos critérios da verificação empírica. Acreditou-se eliminar os falsos problemas tratados pela tradição sem qualquer sentido. A filosofia atinge o grau de “científica” ao orientar-se, agora, pela racionalidade procedural das ciências. Em segundo plano, a problemática da fundamentação alcança uma verdadeira virada no pensamento filosófico: a linguagem surge como instância capital da busca pelo conhecimento das coisas, concentrando sua análise nas dimensões sintática e semântica. A análise pela fundamentação desprende-se da experiência – da tradição empirista – para ancorar-se à lógica, do sentido das sentenças (neopositivismo). Nessa concepção, busca-se distinguir dois tipos de sentença com sentido: da lógica e da matemática, portadoras de determinações formais em todas as ciências testáveis na experiência. Resulta daí que as sentenças deverão ser logicamente coerentes e colocadas à

⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p. 43.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

prova na experiência. Tudo o que está além dessa perspectiva será considerado metafísica, expressa em pseudosentenças.⁹

Por sua vez, nessa perspectiva, desenvolve-se a discussão sobre a própria natureza do princípio de verificação, que em K. Popper alcançará fecunda análise. Para ele, a ciência deve compreender-se como um jogo, cujas regras são definidas pelos seus participantes. Em tal jogo, prevalecerá o estabelecimento de hipóteses e seu teste na experiência, por meio de experimentos e verificações. Popper retoma as críticas de Hume ao “princípio de indução”, ao entender que esse princípio é incapaz de explicar a passagem das experiências singulares para as teorias gerais, bem como a formulação de hipóteses.¹⁰ Fundamentalmente, para Popper, não se deve derivar conhecimentos seguros de certezas últimas; uma teoria pode ser empírica apenas se suas sentenças forem falsificáveis por meio de uma rigorosa observação.¹¹ Contudo, uma teoria científica permanecerá sempre provisória, pois a tentativa de compreender o mundo estará permanentemente aberta.¹²

Essa reflexão desemboca em um novo paradigma filosófico, com o fim de enfrentar o ceticismo contemporâneo, ou seja, a virada *pragmática* do pensar. Questiona-se se a ação linguístico-comunicativa não seria a teoria base das ciências. O Wittgenstein tardio será decisivo nessa nova empreitada, ao buscar dar um novo fundamento – diferentemente da tradição – à linguagem: identificar e compreender o seu uso. Wittgenstein considera a linguagem humana capaz de “estabelecer uma interação com um outro sujeito, portanto um processo de internalização de normas e papéis”,¹³ constituidoras de um “jogo”. A filosofia, agora, torna-se uma descrição dos *usos fáticos* da linguagem. Ela adquire caráter prático, intersubjetivo e histórico (aqui, em estreita ligação com a nova hermenêutica de M. Heidegger). Enquanto ação fática e interativa, exprime-se como ação social – e não como produto de um sujeito solitário –, de regras determinadas provenientes de uma comunidade linguística.¹⁴

⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p. 47.

¹⁰ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999, p. 18.

¹¹ *Id.* *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007, p. 41.

¹² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p. 47-50.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ Já no *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Wittgenstein havia lançado a ideia de uma “língua filosófica”, sistematicamente desenvolvida em contraposição à filosofia de Kant. MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da Modernidade*. Trad. Verah Chamma. Brasília: Plano Editora, 2002, p. 173.

Nesse contexto, irá situar-se a Escola de Oxford em busca de refletir sobre o pensamento de Wittgenstein, particularmente o seu conceito de uso da linguagem. Austin, daí, irá distinguir as três dimensões da ação linguística (atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários). Searle, depois, desenvolverá as intuições fundamentais de Austin, ao conceber que a aprendizagem de uma língua implica o domínio das regras, convencionalmente estabelecidas, daquele tipo de comportamento. Com a perspectiva transcendental, a linguagem – já concebida como práxis comunicativa – conduzirá a filosofia a repensar a problemática da fundamentação.¹⁵

Assim, a filosofia do século XX retoma e reformula o princípio de transcendentalidade do pensar, e a faz a partir do encontro de duas tradições filosóficas que, notoriamente, se mostraram importantes seja para o processo de autocompreensão da filosofia, seja para a reflexão da problemática de sua fundamentação, a saber: as perspectivas analítica e transcendental, respectivamente, da linguagem lógico-formal e do sujeito do conhecimento. Nesse esforço, surge a pragmática transcendental com a finalidade de explicitar o caráter propriamente filosófico da virada linguístico-pragmática, bem como radicalizar a compreensão da perspectiva transcendental, em contraposição à metafísica, à lógica formal e às ciências empíricas.¹⁶

A virada pragmática, compreendida como uma perspectiva específica de transformação da filosofia transcendental kantiana, desponta como uma vigorosa perspectiva filosófica da contemporaneidade, em razão, particularmente, da linguagem como *médium* de toda reflexão teórica e prática – conhecida como *linguistic turn*¹⁷ – e, com isso, da pretendida ideia de comunidade de comunicação. Nesse cenário, desponta o pensamento, e já maduro, de Charles S. Peirce – considerado o fundador do pragmatismo¹⁸ –, um filósofo que, com habilidade, determinará o critério da pragmática, entre outras tentativas de insígnis pensadores. Para ele, a ciência é “investigação metodológica, e esta, como o próprio processo de vida. Assim, tanto a investigação como o processo de vida não são analisados pela perspectiva da subjetividade transcendental”,¹⁹ mas pela ótica da *comunidade dos cientistas*.

¹⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p. 54-55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 57-58.

¹⁷ HERRERO, F. Javier. Ética do Discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: vozes, 2000, p. 163.

¹⁸ APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*. Trad. John Michael Krois. New Jersey: Humanities Press, 1995, p. 17. Para Apel, ainda, Peirce é o representante mais significativo da filosofia americana. Poderia, até mesmo, ser considerado um inovador sucessor de Kant. *Ibid.*, prefácio.

¹⁹ MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*, p. 181.

Tal é o contexto, de efervescência filosófica moderna e contemporânea, na origem do pensamento de Karl-Otto Apel,²⁰ caracterizado por inquietações e tentativas de transformação da filosofia, da sua natureza própria de pensar e validar o conhecimento. De acordo com Apel, a virada linguístico-pragmática implica, necessariamente: a) aceitar a historificação do pensar, caracterizada pelos jogos contingentes de linguagem e formas de vida socioculturais, e, com isso, o abandono da filosofia transcendental universalista (a descentralização do pensar); b) radicalizar a historificação do pensar, com a garantia de tematizar as condições intrascendíveis de todo discurso humano; com isso, demonstrar como é possível e válido o discurso contingente dos diferentes jogos de linguagem.²¹

Apel envereda-se pela segunda perspectiva que, para ele, garante a retranscendentalização de todo pensar, ancorada no caráter histórico e contingente, emanados da ação argumentativa, e com reserva falibilista. Segundo Apel, “a historificação do pensar é uma tarefa ineliminável e não apenas uma moda do pensamento contemporâneo, contanto que ela não conduza ao *esquecimento do logos*, isto é, das pressuposições transcendentais necessárias do discurso argumentativo”.²²

Apel, nesse sentido, conduzirá a filosofia “a responder a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento válido”,²³ e o fará evitando a aporia kantiana de separação entre um mundo noumênico incognoscível e um cognoscível. Para tal, recorre a uma filosofia da linguagem, na perspectiva semiótica de Peirce, em recusa de uma filosofia da consciência. Apel buscará encarar o questionamento sobre “a possibilidade de um acordo intersubjetivo entre o sentido e a verdade dos enunciados, de modo que o *idealismo transcendental* de corte kantiano dê lugar a um *realismo crítico de sentido*”.²⁴

²⁰ Karl-Otto Apel (1922-2017) destacou-se na filosofia contemporânea pela sua brilhante reflexão e elaboração de uma proposta filosófica, de transformação da filosofia tradicional. A arquitetura do seu pensamento está solidificada, eminentemente, pela linguagem, hermenêutica e ética. Apel interessou-se pela história, filosofia e línguas clássicas e obteve grande influência do humanismo renascentista. Em 1950, dedicou-se aos estudos da filosofia analítica anglo-saxônica; depois, aos estudos da linguagem, numa perspectiva antropológica. Criticamente, em atitude de superação, estudou várias perspectivas da filosofia moderna e contemporânea. De 1967 a 1972, dedicou-se aos estudos da pragmática-transcendental, publicada como *Transformação da Filosofia*. Depois, empregou esforços na fundamentação e estruturação da moral, chamada por ele de “ética do discurso”. Nos anos seguintes, procurou desenvolver e consolidar seu pensamento, em constante diálogo com as principais correntes filosóficas. CORTINA, Adela. Karl-Otto Apel. Verdad e Responsabilidad. In: APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Noberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1998, p. 9; DUSSEL, Henrique. *Ética da Libertação – na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves et al. Petrópolis: vozes, 2002, p. 182-83.

²¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p. 59.

²² *Ibid.*, p. 60.

²³ CORTINA, Adela. Karl-Otto Apel. Verdad y Responsabilidad. In: APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Noberto Smilg. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1998, p. 19.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

Ora, o longo itinerário formativo do pensamento filosófico de Apel, porém de profundo amadurecimento reflexivo, permitiu-lhe, como ele mesmo afirma, superar uma filosofia da “consciência” (solipsista) em prol de uma perspectiva intersubjetiva (comunidade de comunicação) de toda fundamentação filosófica. Nessa empreitada, Apel, com Kant, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Weber, Peirce, Morris, entre outros, e além deles, constrói os fundamentos de sua proposta filosófica para o mundo da ciência e da tecnologia: “Apel não tentará construir um sistema, mas uma *proposta filosófica própria*, organizada *arquiteticamente*”.²⁵

Fundamentalmente, o pensamento de Apel cursou três grandes etapas, a saber: a) a transformação histórico-hermenêutica da filosofia transcendental kantiana (1950-1969), de crítica à filosofia transcendental kantiana com base no pensamento de Martin Heidegger, alargada com a discussão do positivismo lógico; b) a transformação pragmático-transcendental do transcendentalismo de Kant (1970-1987), de busca de critérios fundamentais para o conhecimento, com Gadamer e Peirce; c) a elaboração de uma filosofia pragmático-transcendental aplicada à história (1988-2017), de fundamentação e estrutura da Ética do Discurso.²⁶

Em todo esse percurso nota-se, como se presume, a tentativa de Apel de romper com uma “filosofia abstrata”, de linguagem lógico-formal e sintático-semântica, de redução do *geral* pela linguagem científica. A linguagem privada, nesse sentido, é entendida por Apel como *nominalista*, contrariamente à compreensão da linguagem como *médium* de conhecimento, retratadora do mundo e intersubjetivamente fundamentada, de perspectiva *realista*. Tal é o objetivo desta tese: mostrar a perspectiva realista da filosofia de Karl-Otto Apel a partir da demonstração do seu oponente, o caráter nominalista. Para cumprir esta empreitada, apresentar-se-á uma análise dos elementos que compõem a filosofia apeliiana.

Nesse sentido, a presente tese estrutura-se em duas partes: na primeira, busca-se demonstrar os principais aspectos da epistemologia pré-semiótica, o *nominalismo*. O primeiro capítulo explicita e discute o paradigma da filosofia analítica: a questão metodológica da filosofia analítica da linguagem; a origem da ambiguidade metodológica do primeiro Wittgenstein; o desenvolvimento da ambiguidade do positivismo lógico e seus principais expoentes; a dissolução da ambiguidade do segundo Wittgenstein e o problema

²⁵ CORTINA, Adela. *Karl-Otto Apel. Verdad y Responsabilidad*, p. 10.

²⁶ SIURANA, Juan Carlos. La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión. *Anthropos* 183 (1999), p. 100-105.

de uma dialética de sentido. O segundo capítulo, na mesma medida, discute a filosofia hermenêutica e a análise crítica da linguagem: a perspectiva hermenêutica de Heidegger; a especulação entre o *sentido* e o *critério de sentido*, a problemática da *linguagem*; a tradição hermenêutica e a crítica de sentido; a confrontação entre a hermenêutica e a crítica analítica de sentido; algumas perspectivas conclusivas sobre a hermenêutica do ser e a crítica de sentido: o eminente nominalismo. A primeira parte, portanto, discute, com base em Wittgenstein e Heidegger, o legado da filosofia nominalista, de matrizes moderna e contemporânea. Não obstante, com Wittgenstein e Heidegger, em atitude de superação, Apel lança as bases da sua filosofia, respectivamente a partir da perspectiva dos jogos de linguagem e da historificação do compreender.

Na segunda parte, mostram-se os fundamentos da epistemologia semiótico-pragmática, o *realismo*. O terceiro capítulo explicita a transformação da filosofia transcendental, na compreensão de Apel: a transformação semiótica da lógica transcendental de Kant a Peirce; a comunidade de experimentação e interpretação; a perspectiva hermenêutica para a ilimitada comunidade interativa. O quarto capítulo especula sobre a construção de um realismo crítico da universalidade: o conceito transcendental-hermenêutico de linguagem; a teoria consensual da verdade, caracterizada pela compatibilidade entre o falibilismo, a teoria consensual da verdade e a fundamentação última. O quinto capítulo analisa o caráter realista da Ética do Discurso: a compreensão pragmático-transcendental da ética do discurso; a complementaridade entre as partes A e B; o caráter político, do direito e democrático, eticamente relevantes; a ética do discurso como ética democrática e pós-convencional. A segunda parte, portanto, discute a filosofia semiótico-pragmática arquitetada por Karl-Otto Apel, como perspectiva filosófica de caráter realista.

Em suma, esta pesquisa tem a árdua tarefa, porém significativa, de mostrar, com originalidade, a perspectiva realista da filosofia de Karl-Otto Apel. Para isso, discorrerá sobre a filosofia analítica, hermenêutica, pragmática e semiótica a partir de pensadores que, seguramente, conduziram Apel à reflexão e à consolidação de uma proposta filosófica com perspectiva, como se presume, realista: a pragmática-semiótico-transcendental, de fundamentação da hermenêutica, da verdade e da ética.

PARTE I

A EPISTEMOLOGIA PRÉ-SEMIÓTICA: NOMINALISMO

1 O PARADIGMA DA FILOSOFIA ANALÍTICA

O pensamento de Karl-Otto Apel caracteriza-se pela constante tentativa de superação da filosofia tradicional, reflexão esta que o permitirá arquitetar uma filosofia semiótica no limiar da virada linguística. Em busca de cumprir esta empreitada, Apel analisa e aponta a limitação de postulados filosóficos que, embora necessários, são insuficientes para reconstruir uma filosofia do sujeito e, por isso, incapazes de inquirir sobre o sentido e a validade da verdade. Este capítulo refletirá sobre o paradigma da filosofia analítica, com base em seu maior expoente, Wittgenstein; intenta, nessa perspectiva, demonstrar a ambiguidade, a origem e as consequências do modo lógico-científico de pensar, ainda que reconhecida a sua significatividade para a pragmática transcendental.

1.1 A ambiguidade da filosofia analítica

Karl-Otto Apel considera que o termo “filosofia analítica” contém uma ambiguidade, cujo significado, para os desdobramentos de uma filosofia semiótica-pragmático-transcendental, é decisivo. Por um lado, essa perspectiva filosófica somente considera “científico” os métodos objetivo-elucidativos, próprios das ciências naturais, em perscrutar a justificação e delimitação do conhecimento, contrária a uma visão de mundo subjetiva, metafísica e de juízo de valor. Por essa razão, a filosofia analítica, considerada na Alemanha como o “positivismo lógico” do Círculo de Viena,²⁷ tornou-se emblemática uma

²⁷ Foi por meio do Círculo de Viena (1924-1930) que o positivismo lógico se disseminou e se tornou notório até os dias atuais. Nesse seleto grupo de intelectuais – de diferentes campos como a matemática, a filosofia, as ciências físicas e sociais, entre outros –, buscava-se, como próprio dessa perspectiva filosófica, a precisão e o progresso da ciência e, com isso, o esquecimento da metafísica. O positivismo lógico, ao contrário do positivismo (ou empirismo) tradicional – que, na perspectiva de David Hume, as proposições só poderiam ser concebidas, se verdadeiras ou falsas, pela via empírica –, transformou a teoria empírica do conhecimento em teoria do significado: *os limites da cognoscibilidade empírica mapeiam os limites da significabilidade*. Nesse sentido, deve, em princípio, a experiência corroborar uma proposição; caso não consiga, nada mais se identificará como mera aparência de uma proposição, sem significado (uma “pseudoproposição”); *os limites da cognoscibilidade são idênticos aos limites da significabilidade*. O Círculo de Viena teve Ludwig

vez relacionada ao conceito de “ciências humanas” (particularmente do ponto de vista histórico e sistemático), dada a sua vertente em propor a elucidação do universo humano de maneira matematicamente possível (séc. XVIII). Dessa problemática originou-se o célebre conflito, no século XIX, entre o *elucidar* da natureza, da filosofia analítica, e o *compreender* do universo social-histórico, das ciências humanas.²⁸ Para os positivistas, esse conflito poderia ser resolvido “através de uma ciência unificada, ou seja, pela adoção por parte das ciências humanas dos métodos empírico-analíticos das ciências naturais”.²⁹

Por outro lado, o termo “filosofia analítica” originou-se não propriamente dos métodos objetivo-causal-analíticos da ciência, mas, fundamentalmente, de um método próprio de análise que, para o mundo anglo-saxão, representou uma revolução metódica da própria filosofia. Esse método não se refere aos estados de coisas objetivos, próprios das ciências, mas à linguagem na qual se fala dessas coisas, ou seja, não diz respeito às coisas, do seu estado ou como elas se apresentam, mas da linguagem do qual as coisas são apresentadas.³⁰ E tais são os termos mais encontrados na literatura anglo-saxã da filosofia analítica (e de crítica à metafísica), o que representa a “natureza” dessa ciência: *significado e verdade, significado e verificação, linguagem, verdade e lógica*.³¹ Essa revolução metodológica tem Ludwig Wittgenstein como seu principal pensador.

Parece que a problemática do *compreender* encontra sua correspondência positiva no *significado*, ponto central da filosofia analítica. Parece, ainda, que as proposições da ciência elucidativa devam ser, primeiro, entendidas (como expressão de uma intenção humana) e, depois, elucidadas (como dedução de estado de coisas a partir de leis da natureza). Dessas preliminares observações, conclui Apel: ainda que a filosofia analítica reconheça a elucidação objetiva dos fatos, como fim da ciência, “é a própria problemática

Wittgenstein como seu mais insigne pensador, que, embora não tenha participado efetivamente do movimento – ao se recusar a tornar-se membro –, exerceu grandes influências por meio de sua obra: *Tractatus Logico-Philosophicus*. O grupo, impressionado, acreditava encontrar na obra as novas bases purificadoras que buscavam, como também o próprio critério verificacionista de significabilidade; fundamentalmente, convenceram-se em encontrar em Wittgenstein a explicação das verdades da matemática e da lógica. GOLDSTEIN, Rebecca. *Incompletude: a prova e o paradoxo de Kurt Gödel*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 62-83.

²⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II – O a priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astar Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 33-34.

²⁹ SILVA, Josué Cândido da Silva. *A Ética do Discurso entre a validade e a facticidade*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 33.

³⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 35.

³¹ *Ibid.*, p. 35.

dos fundamentos da ‘análise linguística’ que deve ‘entrar pelas portas dos fundos’, por assim dizer, no campo de discussão sobre o compreender das ciências humanas”.³²

Portanto, a ambiguidade da filosofia analítica consiste, fundamentalmente, no fato de ela pressupor a inquirição sobre as coisas como se atingisse o conhecimento das coisas como tal, no entanto, seu método restringe-se à linguagem da qual se diz a respeito das coisas, o que parece adentrar no campo do compreender, próprio das ciências humanas, negado veementemente por ela.

1.2 A origem da ambiguidade no primeiro Wittgenstein

É possível conjecturar, assim como compreende Apel, que o *Tractatus*³³ do jovem Wittgenstein representa a gênese da ambiguidade da filosofia analítica. Essa problemática pode ser clareada, ou revelada, com base em uma discussão conduzida pelo Wittgenstein acerca das proposições “intencionais” – ou “proposições-*belief*”, como chamadas pelos analíticos.

Nessa perspectiva, as proposições³⁴ *A crê que P, A pensa P, A diz P* apresentam problemas à tese 5.54 do *Tractatus*: “na forma proposicional geral, a proposição só ocorre na proposição como base das operações de verdade” (*uma proposição dentro da outra só pode surgir como condição de veracidade desta última*).³⁵ Ora, esse modelo lógico, de funções de verdade, é composto por proposições complexas, constituídas por proposições elementares, como, por exemplo, *hoje o sol está brilhando, e Pedro está alegre*, assim como

³² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 35.

³³ No Prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein afirma que seu livro trata de problemas da filosofia; ao mesmo tempo, mostra que a perspectiva em que esses problemas são interrogados repousam em uma má compreensão da lógica da nossa linguagem. Nessa perspectiva, considera como sentido fundamental do escrito: “o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio” (p. 27). Enfatiza ainda Wittgenstein que a obra também desenhara a linha de fronteira do pensamento, fundamentalmente, da expressão do pensamento: “assim, a linha de fronteira só poderá ser desenhada na linguagem e o que jaz para lá da fronteira será simplesmente não sentido” (p. 28). Merece destaque a Introdução desta obra, escrita por Bertrand Russell, na qual alega que Wittgenstein, “partindo dos princípios do simbolismo e das relações necessárias entre as palavras e as coisas, acaba por aplicar o resultado dessa investigação aos ramos tradicionais da Filosofia, mostrando como em cada caso a Filosofia tradicional e as soluções tradicionais resultam da ignorância dos princípios do simbolismo e de um uso impróprio da linguagem” (p. 1). WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

³⁴ Para Wittgenstein, “uma proposição tem de comunicar um sentido novo com expressões velhas. A proposição comunica-nos uma situação; tem, por isso, de estar *essencialmente* em conexão com a situação. E a conexão é justamente ser ela a sua imagem lógica. A proposição só declara alguma coisa na medida em que é uma imagem”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, n. 4.03.

³⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, n. 5.54.

Lá fora está chovendo, ou o sol está brilhando. O auge dessa lógica consistiu em postular a verificabilidade das proposições, como: *Nem todos os cidadãos da Alemanha são musicais; Müller é musical; Schulz não é musical.*³⁶ Assim, em Wittgenstein e em Husserl, a busca pela verdadeira estrutura lógica de proposições com sentido uniu-se à aplicação da lógica das funções de verdade, denominada *tese de extensionalidade*.

Essa busca, não obstante, pode claramente ser colocada em xeque, como se observa na proposição: *Pedro acredita que está chovendo lá fora.* Aqui, não é possível dizer *está chovendo lá fora*, que parece estar contido nesse juízo intencional. Observa Apel que o ponto alto das “proposições-*belief*”, com base nessa explanação, “consiste justamente no fato de a verdade do que é pensado ou dito, ou daquilo em que se acredita, permanecer em suspenso, e isso tudo não obstante poder ser verdadeira a proposição sobre se crer naquilo em que se acredita”.³⁷

As “proposições-*belief*” evidenciam – e por isso o seu significado para esta análise, sobre a ambiguidade do *Tractatus* – um conflito, na filosofia analítica, entre a linguagem intencional das ciências humanas intelectivas e a linguagem das “ciências unificadas”. Pois a tese de extensionalidade de Wittgenstein compreende a primeira formulação de uma linguagem unificada entre coisa e estado de coisa,³⁸ válida para todas as proposições sensatas, das ciências naturais, como afirmada na tese 4.11 do *Tractatus*: “a totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências da natureza)”.³⁹ Com as “proposições-*belief*”, Apel considera que pela primeira vez aparece a problemática, como se presume, de inclusão das ciências humanas em uma ciência unificada objetivista em sua forma linguístico-analítica moderna.⁴⁰

Na tentativa de solucionar esse problema, Wittgenstein conjectura que a linguagem externa é capaz de obstruir a verdadeira forma lógica do pensamento, como afirma no *Tractatus*: “é humanamente impossível extrair imediatamente dela [da linguagem corrente] a lógica da linguagem. A linguagem mascara o pensamento”.⁴¹ A partir daí, intensifica sua análise ao postular: uma proposição P pode relacionar-se com o objeto A,⁴² porém assegura

³⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 38.

³⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 38.

³⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 4.11.

⁴⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 39.

⁴¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 4.002.

⁴² *Ibid.*, n. 5.541.

que “A crê P, A pensa P, A diz P, são da forma P diz P”.⁴³ Parece que Wittgenstein, nessa perspectiva, reduz a forma externa aparente das proposições intencionais à forma de uma proposição sobre o sentido de um signo proposicional.⁴⁴ Cabe, então, perguntar se tal substituição está a favor de ou contra a inclusão das ciências humanas na linguagem unificada.

Ainda, é possível perguntar em que medida Wittgenstein sustenta a sua tese de extensionalidade, da afirmação da forma lógica de todas as proposições com sentido. E isso fica evidente quando ele afirma, no *Tractatus*: “e aqui não se trata de uma coordenação de um fato com um objeto, mas da coordenação de fatos mediante a coordenação dos seus objetos”⁴⁵ (P diz P), quer dizer: o estado de coisas intramundano não é retratado por meio da linguagem, mas por uma função retratadora da própria linguagem, que coordena fatos sígnicos; não há, como se pode perceber, estados de coisas tais para a linguagem unificada, que retrata mundo, no interior da qual um sujeito esteja relacionado a um estado de coisas.⁴⁶ Essa redução semântica das proposições intencionais pode ser compreendida na sentença 5.631, do *Tractatus*: “o sujeito pensante não existe”.⁴⁷ Nessa perspectiva, somente as proposições das ciências naturais têm sentido.

Aqui reside, na interpretação de Apel, a paradoxalidade da teoria linguística do *Tractatus*:

Proposições como “ ‘p’ tem p em mente” não podem ser entendidas como retratações factuais linguísticas. Isso, no momento, equivale a afirmar que a proposição “ ‘p’ tem p em mente” – à qual Wittgenstein atribuíra antes a proposição “A diz P” – continua tendo, ela mesma, uma forma aparente capaz de levar a descaminhos; pois ela ainda tem a aparência de uma proposição com a forma “a R b”, mas não trata, na verdade, de nenhum estado de coisas intramundano, senão da designação de um estado de coisas por meio de um estado de coisas sígnico, ou seja, do que sempre se pressupõe quando falamos de um estado de coisas intramundano.⁴⁸

Dado, então, não ser possível em Wittgenstein observar o conhecimento da coisa em si, mas da linguagem que diz respeito da coisa, sem qualquer relação intramundana – e este aspecto é fundamental para se compreender o extremo nominalismo de Wittgenstein e,

⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 5.542.

⁴⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 39.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 5.542.

⁴⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 40.

⁴⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 5.631. Para Wittgenstein, somente as proposições das ciências naturais têm sentido, por serem verificáveis, ao passo que disciplinas como a psicologia e a sociologia não poderão pertencer à ciência, por se servirem da forma *proposicional intencional*.

⁴⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 41.

portanto, da filosofia analítica, contrário ao pensamento de Apel, como será possível verificar nesta pesquisa, que o caráter intramundano é, como se presume, um elemento retratador de um realismo – resulta inválido considerar “proposições acerca de proposições”, quer dizer: o que se procura expressar mostra-se no uso da linguagem, porém não é possível dizer a respeito da coisa.

Com base nessas considerações, parece claramente notável que a linguagem da ciência está fundamentada no cálculo lógico-matemático – portanto, reduzido à linguagem, que fala das coisas, o que vem apontar o caráter nominalista, solipsista, de Wittgenstein – e que, por isso, necessita de uma *metalinguagem* que comporte o discurso semântico sobre o significado dos signos, capaz de interpretação de qualquer linguagem de cálculo, porém desintegrada da linguagem logicamente transparente da ciência.⁴⁹ Esse é o ponto de partida, criteriologicamente relevante, para a superação do nominalismo e, ainda mais, para a construção de um realismo crítico, como se presume em Apel.

Não obstante, é necessário advertir que a formação de metalinguagens, como propõe Russell na introdução do *Tractatus*, pode até dizer de estado de coisas, mas não alcançará a linguagem em funcionamento semântico, possível somente com a *metalinguagem última*. Sem esta, a metalinguagem formalizada pode até objetivamente ser dada, não, portanto, em funcionamento semântico. Não há dúvida que Wittgenstein introduziu, de certa forma, essa concepção, ao afirmar que *a lógica é transcendental*,⁵⁰ pois suas proposições parecem pressupor uma rede infinitamente delicada, a imagem refletida do mundo.⁵¹

A filosofia transcendental tradicional sempre tratou da forma da linguagem e sua relação com o mundo; na mesma medida, Wittgenstein o fez, mas convicto de que tal discurso é “metafórico”, entendendo assim a linguagem como linguagem-objeto lógico-matemática. Para Wittgenstein, o filósofo, ao enunciar uma proposição sobre a forma do

⁴⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 42. Para Apel, no *Tractatus* – e aqui consiste sua tese fundamental, “a forma lógica da linguagem ideal que configura o mundo não pode ser constituída de modo arbitrário, mas se encontra oculta na linguagem ordinária, como condição de possibilidade de toda a construção. Deste modo, posto que a forma lógica constitua a condição transcendental de toda figuração linguística do mundo, para Wittgenstein não pode haver nenhum discurso metalinguístico sobre a relação entre linguagem e mundo, pois tal discurso confundiria as relações internas, que pertencem à forma transcendental da linguagem do mundo, com as relações externas entre coisas e fatos atômicos”. COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 120.

⁵⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 6.13.

⁵¹ ACERO, Juan José. La recepción de la filosofía analítica por Apel: o significado e sua validade. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org.). *Discurso y realidad* – En debate con K.-O. Apel. Madrid: Trotta, 1994, p. 117.

espírito ou da linguagem, enuncia uma proposição que se autorrefere e, por isso, é absurda. Tal é a conclusão de Wittgenstein sobre este aspecto, como compreende Apel.⁵²

Ora, se as proposições filosóficas sobre a linguagem parecem aplicar-se a si mesmas e, por isso, são absurdas, pode-se dizer o mesmo das proposições empírico-semânticas (como na frase “sobre todos os cumes há silêncio”)? Mas essas últimas não estão autorreferenciadas. Por que, então, Wittgenstein as considera como absurdas? Essa concepção radical de Wittgenstein deve ser entendida, na concepção de Apel, em uma perspectiva menos dialética do que paradoxal: “Wittgenstein entende que nas proposições sobre o sentido de proposições, ou seja, sobre a linguagem, o sujeito da linguagem está ocupando-se de si mesmo”;⁵³ assim, a filosofia, a psicologia e as ciências humanas não poderão, para Wittgenstein, cientificamente sustentar-se porque não se ocupam de fatos intramundanos, mas da linguagem que dá sentido a tais fatos. Tal concepção evidencia-se na proposição 5.5432 do *Tractatus*: “isso mostra também que a alma – o sujeito, etc. – como é concebido na psicologia superficial dos nossos dias, é uma irreabilidade”.⁵⁴

Fica claro, portanto, que o sujeito – na perspectiva de Wittgenstein, e interpretado pelo neopositivismo como *o sujeito que pensa e que representa não existe* – “não pertence ao mundo, mas é o limite do mundo”;⁵⁵ de outra maneira:

Existe de fato um sentido no qual se pode falar em filosofia do eu sem ser em termos psicológicos.

O eu surge em filosofia pelo fato de que “o mundo é o meu mundo”.

O eu filósofo não é o ser humano, não é o corpo humano ou a alma humana de que trata a Psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo.⁵⁶

Esta concepção transcendental de Wittgenstein permite entender por que ele identifica a lógica das proposições intencionais com a forma lógica das proposições semânticas: em nenhum momento considera-se a opinião dos sujeitos empíricos sobre as proposições, mas a “opinião” dada na forma lógica das proposições, e que provém de certo modo do sujeito transcendental da linguagem (ideal) em geral.

⁵² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 44.

⁵³ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 5.5421.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 5.632.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 5.641.

Essa transcendentalização do sujeito apresenta-se irrelevante e, ao mesmo tempo, irracional, por isentar a dialética e, por isso, a possibilidade do *compreender*, no sentido de uma filosofia hermenêutica: a linguagem pura do sujeito transcendental retrata estados de coisas, sem qualquer referência às intenções individuais de sentido, como também de possibilidade de acordo mútuo. E isso Wittgenstein, notavelmente, afirma no *Tractatus*: “aqui se vê que o solipsismo, quando lhe rigorosamente são extraídas todas as consequências, coincide com o realismo puro. O eu do solipsismo contrai-se e fica um ponto sem extensão, fica a realidade coordenada com ele”.⁵⁷ Wittgenstein, nesse sentido, embora não desconsidere a existência dos outros sujeitos, obstrui o pressuposto pragmático-transcendental da comunicação entre sujeitos.⁵⁸ Demonstra-se, então, que o pensamento de Wittgenstein, como postulado no *Tractatus*, reduz-se a um excludente nominalismo, sem qualquer possibilidade de inquirir sobre o real das coisas e, muito menos, sobre a validade das proposições que dizem a respeito do mundo. Nesse ponto, considera Apel que a tese *o que o solipsismo quer dizer é correto, mas não se pode dizer: revela-se a si mesmo*⁵⁹ demonstra o grau acentuado da imprecisão dessa perspectiva filosófica.

Portanto, a perspectiva transcendental de Wittgenstein – de anulação crítica da linguagem – caracteriza-se por uma metodologia objetivista-fisicalista, de linguagem unificada e, fundamentalmente, por um método irreflexivo e, por isso, nominalista (na concepção de Wittgenstein, ao contrário, esse postulado – crítico – poderia ocasionar um exercício de metafísica absurda).

1.3 Consequências da ambiguidade no positivismo lógico

A perspectiva sobre as proposições-*belief* do jovem Wittgenstein leva, como se pode até presumir, à constituição de uma ciência autêntica, de que a experiência de mundo é percebida, em medida igualmente aproximada, por sujeitos; tal ciência não conceberia o indivíduo como objeto intramundano do pensamento sobre a linguagem, mas como agente capaz de comunicação com o outro e, por isso, de comunicar pensamentos; assim, uma ciência de caráter intersubjetivo, apta a garantir o acordo mútuo entre os sujeitos. Cabe, então aqui, assim como Apel, um questionamento: pode-se chamar de “ciência” uma arte do acordo mútuo? Nada absurdo para a ciência que, seguramente – ao menos como ela

⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 5.64.

⁵⁸ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 123.

⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 5.62.

pressupõe –, garante a intersubjetividade na averiguação de suas proposições, como também a univocidade na descrição de fatos e, fundamentalmente, a pressuposição do acordo intersubjetivo sobre o que se deve conhecer como experiência.⁶⁰

E é esta a perspectiva do neopositivismo lógico (de grande expressão no *Tractatus*), de um mundo factual intersubjetivo e descritível de forma unívoca; uma ciência capaz de dizer do homem e da sua cultura, no âmbito de uma teoria linguístico-objetual; de considerar o indivíduo capaz de dizer algo como algo e, por isso, de fazer ciência: “isso ocorre por causa da ignorância comum da metafísica tradicional do sujeito, cujo conhecimento baseado na observação, e produzido na relação sujeito-objeto, pressupõe sempre o acordo sobre o sentido, produzido na relação sujeito-sujeito”.⁶¹

Para Apel, o mérito dessa perspectiva científica encontra-se no campo da semântica construtivista, da construção de uma linguagem de cálculo, científica. No entanto, não pode ser concebida como uma ciência teórica, senão como uma práxis, sem quaisquer fundamentos. Para ele, Carnap sanciona essa perspectiva, ao afirmar que filósofos são construtores de linguagens, que se comprovam ou não. Isenta-se, dessa forma, o pensar sobre a linguagem em sua relação com o mundo: não reconhece a relação de dependência entre sistemas semânticos e linguagem da ciência em uso.

Portanto, permanece irrefletida e insuficiente a relação entre a semântica e o esclarecimento hermenêutico de sentido. Não se percebe que essa concepção é própria do círculo hermenêutico das ciências humanas! Ora, tanto para a concepção hermenêutica quanto para a semântica construtivista, o ser humano, por meio de projeções construtivistas de sentido, procura ter acesso àquilo que é estranho a ele. “Só que aqui [semântica construtivista] ela não ocasiona a alteração da rede conceitual, tal como nas ciências humanas em linguagem corrente”.⁶²

O neopositivismo, nesse horizonte, não compreendeu a relação entre semântica construtivista e hermenêutica das ciências humanas e, por isso, o real acordo intersubjetivo entre os sujeitos, pois não reconhece os pressupostos transcendentais, assim como não reflete sobre eles.⁶³ Estritamente, a lógica neopositivista desqualifica as condições de relevância dos atos sintéticos do conhecimento; ignora a relevância da explicação causal em si, pois é

⁶⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 50.

⁶¹ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 118.

⁶² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 52.

⁶³ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 118.

incapaz de diferenciar uma explicação cientificamente inovadora de uma previsão que representa a aplicação dedutiva dessa explicação, bem como leis universais reais de proposições gerais pseudonomológicas.⁶⁴ Isso ocorreu porque o neopositivismo, assim como o primeiro Wittgenstein, fundamentou a ciência em uma linguagem unificada objetivista: ao invés de conceber o esclarecimento de sentido, como nas ciências humanas, reduziu-se a uma descrição objetivista-behaviorista do uso da linguagem.⁶⁵

A redução objetivista dessas tendências, para Apel, só poderia fracassar, pois se evidenciou que “o comportamento humano tem, ele próprio, o caráter da linguagem e que, dessa maneira, precisa ser *entendido*”,⁶⁶ e tal vem a ser a condição para a superação do nominalismo. Segue-se, nessa perspectiva, uma análise sobre a teoria da *elucidação científica*, necessária para a averiguação do *compreender* nas ciências humanas.

A *elucidação*, no contexto do neopositivismo, é entendida como *dedução lógica de uma proposição a partir de proposições*⁶⁷ (essa formulação distingue a *teoria da elucidação* do neopositivismo do positivismo tradicional). Essa formulação, ao revelar o pressuposto metódico da *teoria da elucidação*, emblema o problema do *compreender* nas ciências humanas.

E *elucidação*, assim concebida, caracteriza a epistemologia neopositivista; apresenta-se como forma segura de cognição científica e possibilidade de compreensão do comportamento humano. Sobre este aspecto, observa Apel que somente na aparência é possível comparar o *elucidar* ao *compreender* (enquanto método do conhecimento) ou pressupor que este esteja inserto naquele: “o *compreender* é julgado desde o início conforme a contribuição que oferece à elucidação objetiva dos fatos; por causa disso, ele é reconhecido – de maneira muito perspicaz – como sendo apenas ‘heurístico’, ou seja, como sendo apenas pré-cientificamente relevante”.⁶⁸

⁶⁴ APEL, Karl-Otto. *Understanding and Explanation*, p. 189. Ainda mais, como observa Apel, o neopositivismo, ao tornar absoluta sua intenção metodológica, quer dizer, sua forma de explicar como sendo pragmática, torna absoluto o interesse que os sujeitos devem ter do conhecimento. Tal interesse parece consistir em um monopólio, próprio das ciências naturais, como única forma de se alcançar conhecimento. Por isso, o neopositivismo nada mais perpetua que um bloqueio ao progresso científico. *Ibid.*, p. 189.

⁶⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 53.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁷ “As operações lógicas da ciência, tais como acentua a doutrina analítica da ciência, não partem de fenômenos simplesmente dados, mas de proposições em que os fenômenos são descritos ‘como algo’”. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 62.

⁶⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 60. (Grifo nosso).

Nessa perspectiva – com a finalidade de examinar a relação metódica entre o *elucidar* e o *compreender* – atesta-se que o *compreender* não deve ser *necessário*, pois o pesquisador pode elucidar e predizer, a partir de princípios gerais, comportamentos de culturas distantes da sua. No entanto, não poderá compreendê-los, descobrir o porquê de certos comportamentos.

Com base nessas considerações, pode-se entender que as operações lógicas da ciência, na perspectiva do neopositivismo, nada dizem do fenômeno em si, mas de proposições em que esses fenômenos são descritos. Por isso, deveria, antes da elucidação dos fenômenos, conhecer as *proposições de base*, de interpretação humana dos fenômenos; tal condição só se torna aplicável se concebida numa comunidade interpretativa de comunicação, de caráter intersubjetivo, como pressuposto por Apel. Isto quer dizer: não pode o *elucidar* renunciar ao *compreender*, ao contrário, deve este relacionar-se à elucidação dos fenômenos, na busca de interpretar os registros dos fatos. E toda descrição só poderá ser entendida no âmbito de uma interpretação universal, que, por meio da constituição de uma comunidade interpretativa, “transforma a comunidade de experimentação dos pesquisadores da natureza em uma circunstância factual e relevante do ponto de vista das ciências humanas”.⁶⁹ Tais elementos indicam a superação do nominalismo pressuposto pelo positivismo lógico, de uma epistemologia pré-semiótica e, como se presume, a base de uma perspectiva realista, semiótico-transcendental, capaz de conferir sentido e validade à verdade alcançada. Portanto, de acordo com Apel:

A elucidação objetiva dos fatos e o acordo mútuo intersubjetivo sobre o que se deve elucidar são, antes de mais nada, funções cognitivas “complementares” (no sentido de N. Bohr). Elas se excluem mutuamente e pressupõem-se entre si. Ninguém é capaz de apenas “compreender” sem pressupor aí um saber objetivo no sentido de uma “elucidação” potencial. Por outro lado, nenhum cientista pode “elucidar” alguma coisa sem participar com isso de um acordo mútuo intersubjetivo – e na condição de um cientista das humanidades em potencial.⁷⁰

Nesse sentido, o *elucidar*, no âmbito das ciências naturais, e o *compreender*, no âmbito das ciências humanas, devem compartilhar um mesmo universo, a busca do conhecimento dos fenômenos. Não obstante, o que se nota é um mútuo ataque entre o *elucidar* e o *compreender*: os defensores da primeira perspectiva acusam que o *compreender* alcança apenas resultados pré-científicos e subjetivo-heurísticos das coisas e que, por isso,

⁶⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 62.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

deve ser averiguado por métodos objetivo-analíticos. Os defensores da segunda perspectiva alegam que toda obtenção de dados nas ciências já pressupõe a busca pelo *sentido*.⁷¹

Percebe-se, então, que o elucidar, próprio do positivismo lógico, é necessário, porém não suficiente para fundamentar uma teoria realista da verdade. Por isso, ao restringir-se à descrição e análise de mundo, não consegue avançar criticamente no campo de uma epistemologia relevante, a não ser em direção ao solipsismo metódico e, portanto, nominalista. A análise da linguagem, na perspectiva da metodologia analítica, considera a compreensão de sentido apenas como um método científico autônomo, ao postular a análise das proposições em vez da análise dos objetos.

Caso houvesse apenas uma forma lógica de representação do mundo, tal como acentua a perspectiva filosófica do *Tractatus*, poderia o neopositivismo resolver o problema da compreensão linguística, ancorado numa linguagem unificada independente da atividade linguístico-hermenêutica das ciências humanas da compreensão. Nada mais absurdo que sustentar essa concepção. Vale, em contrapartida, como adverte Apel, o princípio de tolerância da construção linguística, de Carnap, “que a reconstrução lógica da linguagem em projeções semânticas de sistemas é armazenada, quando da análise dessa mesma reconstrução, no uso já assegurado da linguagem por parte das ciências historicamente amadurecidas”.⁷²

Essa perspectiva metodológica, de consideração à circunstancialidade histórica, encontrou melhor desenvolvimento com a *pragmática dos signos*, introduzida por Carnap e Morris, como terceira dimensão da linguagem (junto à sintaxe e à semântica); para Morris, a reconstrução lógica da semântica estaria consolidada na respectiva pragmática dos signos. Em uma perspectiva semi-behaviorista, Apel compreende essa concepção da seguinte maneira:

As proposições da linguagem científica, também elas, não designam os fatos pura e simplesmente, mas fatos no ambiente comportamental (*behavioral environment*) dos cientistas que interpretam as proposições por meio do uso. Na linguagem das ciências humanas tradicionais, seria preciso dizer o seguinte: o significado dos signos linguísticos não pode ser entendido sem a pressuposição de uma intenção de significado expressa nos signos. Dito de outra forma: também os fatos da ciência não se constituem para um “sujeito geral” (da “linguagem em geral”), mas,

⁷¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 73. Apel, nesse ponto, é enfático ao considerar que as escolas, em geral, não percebem que as ciências humanas se diferenciam das ciências naturais precisamente pelo fato de elas proporem, por uma metodologia peculiar, uma maneira de alcançar o conhecimento. APEL, Karl-Otto. *Understanding and Explanation*, p. 188.

⁷² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 78.

apenas, a partir de um horizonte de significância (Bedeutsamkeitshorizont) concreto e humano.⁷³

Como exposto, não é possível compreender os fatos com base unicamente em proposições de linguagem, o que permite a constituição de um sujeito geral – solipsismo metódico –, mas a partir de um campo de significação, assegurado intencionalmente por indivíduos que se comunicam. Porém, o retrocesso dessa perspectiva fora conduzido por Wittgenstein, “ao reduzir a forma lógica das proposições ‘intencionais’ (ou proposições-*belief*) à lógica das proposições semânticas”,⁷⁴ tal como acentuado no *Tractatus* (primeira fase da filosofia analítica). Em consequência, abandonou-se a linguagem universal lógico-ontológica, de um sujeito transcendental “limite do mundo”: incorporam-se as perguntas hermenêuticas sobre as intenções de sentido, referentes aos símbolos, de um sujeito transcendental de linguagem unificada na compreensão das *intenções de sentido* (segunda fase da filosofia analítica). Adiante, introduziu-se o problema do *compreender*, próprio das humanidades: a filosofia analítica toma *como sua tarefa a análise descritiva do uso linguístico da linguagem corrente cotidiana* (terceira fase da filosofia analítica).

1.4 A tentativa de resolução da ambiguidade no segundo Wittgenstein

A terceira fase da filosofia analítica tem seu marco no Wittgenstein tardio, particularmente nas *Investigações filosóficas*.⁷⁵ Nessa obra, percebe-se a retomada da filosofia linguístico-analítica em direção à hermenêutica das intenções de sentido: expressões como “pensar”, “crer” e “compreender” ganham maior notoriedade em seu pensamento; o método de pensamento continua o linguístico-analítico, próprio do *Tractatus*.

⁷³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 78.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁵ No Prefácio das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein afirma que sua obra diz respeito a muitos objetos, como significado, compreensão, proposição, lógica, matemática, consciência, entre outros; sublinha que todo o escrito se apresenta, tão somente, como observações filosóficas, e que seus pensamentos se afrouxavam quanto mais buscava direcioná-los contra a sua tendência natural, tal é a natureza da investigação. Reconhece, nesse sentido, os graves erros cometidos em sua primeira obra, mas que as grandes questões continuavam presentes nesta segunda, embora com diferentes direções, em um processo de transformação notável. WITTGENSTEIN, Luidwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 11-12. Para Apel, as *Investigações Filosóficas* são uma clara tentativa, como é possível perceber em todo o texto, de desmascarar a metafísica psicologista, por meio da perspectiva linguístico-crítica. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I – Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p. 427.

Essas constatações sinalizam que o antipsicologismo radical do primeiro Wittgenstein se mantém no segundo, embora em uma nova perspectiva.⁷⁶

O jovem Wittgenstein já havia afirmado que não se pode descrever uma “opinião”, uma “intenção de sentido” ou o “compreender” assim como se descreve um procedimento da natureza. Em sua fase tardia, tal princípio, linguístico-analítico, é conservado, porém, não mais na ótica da lógica transcendental, retratadora de mundo, mas na pluralidade ilimitada dos “jogos de linguagem” factuais, compreendidos como “hábitos” ou “formas de vida” que, como tais, abrem *a priori* um determinado mundo situacional em seu sentido.⁷⁷

Vale ressaltar que Wittgenstein se identifica com a análise da intencionalidade de E. Husserl, de que conceitos como “entender”, “crer”, “ter em mente”, “esperar” não designam estados anímicos. Assim, para Wittgenstein, tais expressões não dizem nada, não falam de estado de alma. Como, então, considerar positivamente o significado das expressões “intencionais”? No *Tractatus*, sua função mostra-se na função da linguagem, do “atomismo lógico” – da representação ou descrição de estados de coisas; nas *Investigações filosóficas*, nos “jogos de linguagens”, de intenção de sentido.

Não há dúvidas que o Wittgenstein tardio abandonou os pressupostos de uma linguagem de precisão que, pela sua forma lógica, prescrevia regras a toda análise da linguagem e da realidade. No lugar dessa concepção, transcendental-semântica, postulou os “jogos de linguagem”, como gramática profunda da linguagem.⁷⁸ Os jogos podem ser compreendidos como unidades de uso de linguagem, forma de vida e abertura de mundo, constituídas por uma regra de comportamento. Diferentes jogos de linguagem constituem diferentes modos de uso da linguagem; diferentes contextos, diferentes regras de uso das palavras. Essa concepção provocou uma profunda mudança na filosofia da linguagem, antes fundamentada na semântica e agora, na pragmática.⁷⁹

⁷⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 80. “Wittgenstein defende no *Tractatus* que todas as regras da lógica devem ser formuladas de modo puramente formal (sintático), porque essas propriedades formais das nossas sentenças constituem tudo o que é exprimível na linguagem. De um modo semelhante, nas *investigações filosóficas* ele se atém à ‘gramática’ externa dos jogos de linguagem porque esse é o único aspecto desses jogos que pode ser expresso na linguagem. Todo uso da linguagem pressupõe certos jogos de linguagem e constitui um lance em algum jogo de linguagem. Esses jogos são pressupostos quando se faz algum uso da linguagem. Por conseguinte, não podemos na nossa linguagem expor teoricamente os jogos de linguagem que essa linguagem pressupõe, ou dizer o que aconteceria se, e.g., suas regras fossem alteradas. *A semântica é inefável* na filosofia tardia de Wittgenstein tanto quanto na inicial”. HINTIKKA, Merrill; HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1994, p. 282.

⁷⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 430.

⁷⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 256.

⁷⁹ SILVA, Josué Cândido da Silva. *A Ética do Discurso entre a validade e a facticidade*, p. 69.

Os jogos de linguagem, entendidos, portanto, como regras de vida, presentes nos diferentes contextos, determinam o sentido das expressões linguísticas. Daí, entende-se que a *semântica* só poderá atingir sua finalidade na *pragmática*, quer dizer, o sentido das “palavras” só alcançará seu sentido nos contextos dados e estabelecidos como regras para os sujeitos. Caso uma consideração linguística não atinja essa perspectiva, da pragmática, será, fundamentalmente, abstrata, como a perspectiva de significação do pensamento ocidental, em que a linguagem adquire a função de, em última análise, descrever o mundo, sem, portanto, a pressuposição de que as o significado de diferentes palavras, regras, advêm de diferentes ambientes.⁸⁰

Nesse horizonte, todas as funções da forma lógica da linguagem, de um mundo linguisticamente representado (*Tractatus*), convertem-se em regra no respectivo jogo de linguagem (*Investigações filosóficas*). Na regra, tida como gramática da linguagem, prescreve-se a estrutura apriorística do mundo situacional correspondente ao respectivo jogo de linguagem. Insere-se, aqui, a “práxis comportamental humana (das ‘formas de vida’, ‘hábitos’ e ‘instituições’ sociais) na concepção fundamental de jogo de linguagem”.⁸¹ Dessa “pragmatização”,⁸² abandona-se a teoria da linguagem científica, de exatificação das coisas. Ao invés, institui-se uma concepção de entendimento de mundo imanente aos respectivos jogos de linguagem.⁸³

Apel considera, então, que a “forma prática de vida”, na perspectiva dos jogos de linguagem, tem por consequência não somente a “pragmatização” dos critérios de sentido do uso da linguagem descritiva, mas também o questionamento da tradicional filosofia da linguagem, reduzida à função descritiva da linguagem, de constatação de fatos e estado de coisas.⁸⁴ Assim, a proposição, no Wittgenstein tardio, só adquire sentido se presente em um

⁸⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 139.

⁸¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 424.

⁸² A “pragmatização” refere-se ao critério intersubjetivo de sentido, agora presente na filosofia de Wittgenstein: a substituição da linguagem ideal, formal, pela linguagem comum, do cotidiano. Nesse sentido, o “pragmático” refere-se ao uso das linguagens no âmbito das diferentes formas de vida. MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*, p. 177-178.

⁸³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 424.

⁸⁴ Segundo Apel, o primeiro Wittgenstein compreendeu as orações ou como *funções de verdade de proposições elementares* ou como *configurações de nomes que representam estados de coisas*. Nesse sentido, Wittgenstein compreendeu as proposições numa perspectiva lógico-matemática da linguagem. Como entende Apel, as proposições apenas reproduzem as relações dos objetos externos (estados de coisas), fundada em uma ordem de relações internas apresentadas em forma de linguagem. No *Tractatus*, portanto, “a comunicação somente poderia ser entendida como codificação, transmissão e decodificação de intenções de sentido privadas, pré-linguísticas, sobre a base de uma estrutura profunda totalmente independente, programada em todos os homens (*estrutura da sintaxe e da semântica* inerente a todas as linguagens” (p. 289). Nesse horizonte, o plano sintático-semântico rompe com qualquer possibilidade de fundar uma história da linguagem, como história da

“jogo de linguagem”, em uma determinada forma de vida,⁸⁵ como ele observa nas *Investigações filosóficas*:

Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem? – Há *inúmeras* de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos. (As mutações da matemática não podem dar uma *imagem aproximada* disso).⁸⁶

Como se pode compreender de Wittgenstein, tão diversos são os jogos de linguagens quantos os contextos historicamente presentes, considerada, ainda, a dinamicidade com que eles se testificam em um ambiente particular. E o “jogo de linguagem” diz respeito não somente ao “uso da linguagem”, mas também à forma de pensar e agir que estão insertos nessa linguagem. E isso permite a integração com o comportamento humano, uma vez considerada a “intenção de sentido”, entendível. Fica claro para Apel que, nas *Investigações filosóficas*, o “jogo de linguagem” implica tanto o entendimento imediato de mundo quanto o compreender das intenções do entendimento imediato do mundo.

Os jogos de linguagem, assim entendidos, diferenciam-se da linguagem do sujeito extramundano (transcendental), una e retratadora do mundo. Para o segundo Wittgenstein, quando se prescrevem esses jogos de linguagem, mostra-se o que de fato é uma intenção de sentido: aquilo que é pensado com possibilidade de aplicação linguística, isto é, que não pode ser pensado isoladamente de uma determinada práxis comportamental que, entendida como um jogo de linguagem, contém uma forma vital de sentido.⁸⁷

Ora, o *Tractatus* já continha uma “lógica transcendental” em sentido kantiano, de pressuposição de formas apriorísticas na linguagem; nas *Investigações filosóficas*, essa concepção da linguagem constitutiva de mundo conheceu sua diferenciação, com os jogos de linguagem. De fato, Apel tem razão ao afirmar que a linguagem vem “assumir desde o início, na filosofia analítica, a posição deixada pelas ‘formas de ligação’, ‘potencialidades’ e ‘atos’ da ‘consciência’ apriorísticos”.⁸⁸ Essa constatação, instigou a análise sobre o

compreensão do mundo e da autocompreensão dos sujeitos, na comunicação linguística. COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 288-289.

⁸⁵ MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*, p. 178.

⁸⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, n. 23.

⁸⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 83.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 89.

problema do *compreender*: de uma problemática da consciência para uma problemática da linguagem.

Na perspectiva do Wittgenstein tardio, toda compreensão de sentido aloca-se nos jogos de linguagem: se antes a compreensão de sentido se fundamentava na descrição externa de um comportamento, agora tal comportamento só pode ser acessível se ancorado em um jogo de linguagem, de modo que tal comportamento seja dotado de sentido e inteligibilidade. E não pode haver, em qualquer hipótese, na perspectiva de Wittgenstein, “linguagem particular”, como se um indivíduo pudesse legitimar regras por si mesmo. Não poderia ele sustentar-se em nenhum critério para a concreta aplicação da linguagem.

Ao contrário, as regras só têm sentido – o emprego e a validade de uma palavra – em uma comunidade linguística; pois é o acordo da comunidade que torna a comunicação possível. Como afirma Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*: “Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado? – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isso não é uma concordância de opiniões, mas de forma de vida”.⁸⁹ A forma de vida assegura-se em hábitos, intersubjetivamente aceitos e válidos na comunidade e, por isso, compartilhado por seus indivíduos. E não pode um indivíduo agir, segundo uma regra, apenas uma vez, pois a aprendizagem das coisas se dá continuamente no seu contexto, o que o leva a interpretar um signo da forma como foi comunicado, e isso já pressupõe e garante o seu uso correto. Como acentuado nas *Investigações filosóficas*: “fui treinado para ter uma determinada reação diante deste signo, e é assim que reajo agora”.⁹⁰ Na mesma obra, na proposição seguinte, Wittgenstein enfatiza:

Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. Não é possível uma única comunicação ter sido feita, uma única ordem ter sido dada ou entendida uma única vez etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *hábitos* (usos, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica.⁹¹

Portanto, somente na pressuposição de um jogo de linguagem, de um hábito público, será possível compreender e legitimar normas válidas para todos. Wittgenstein,

⁸⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, n. 241.

⁹⁰ *Ibid.*, n. 198.

⁹¹ *Ibid.*, n. 199.

dessa maneira, substitui o solipsismo metódico, de autoentendimento das coisas, pelo “jogo de linguagem”, de regra pública e formas de vida; sinaliza, com isso, uma perspectiva transcendental do pensamento,⁹² bem como, considerada a sua correspondência com o fenômeno dado e interpretado por uma comunidade de comunicação, o ponto de partida de uma perspectiva realista para a epistemologia e para a ética, no horizonte apeliano.

Em suma, a filosofia analítica, de grande expressão em Wittgenstein – particularmente em sua primeira fase – parece originar uma ambiguidade, de notável consequência para a filosofia contemporânea. Embora Wittgenstein, em sua segunda fase, tenha rompido com o atomismo lógico, com a fundação dos “jogos de linguagem” – compreendidos como “hábitos” ou “formas de vida”, em estreita correspondência com os diversos contextos históricos – não superou o nominalismo, ainda que fundados numa perspectiva pragmática. E isso deve-se ao fato de a filosofia analítica, por um lado, não se desvincular da análise lógica de linguagem, por outro, em restringir-se aos jogos de linguagem, sem a pressuposição de uma metainstituição transcendental, em profunda correlação com o mundo real.

⁹² MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*, p. 178. Para Apel, Wittgenstein substituiu a forma lógica da linguagem, de mundo descritível, pelos jogos de linguagem. Nesse sentido, superou a correlação sujeito-objeto da filosofia tradicional pelo uso da linguagem, forma de vida e mundo situacional; das proposições *a priori* pelas “proposições gramaticais. Não obstante, “o esquema dualista da diferença transcendental entre forma lógica e conteúdo possível do mundo, que domina o *Tractatus*, não é *superado* no conceito dos ‘jogos de linguagem’, mas apenas *diferenciado*. E é por essa razão que Wittgenstein não é propriamente capaz compreender com seu modelo de pensamento o que há de verdadeiramente histórico no compreender, senão, apenas, fazer uma concessão a isso a partir desse mesmo modelo”. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 445.

2 A FILOSOFIA HERMENÊUTICA E A ANÁLISE CRÍTICA DA LINGUAGEM

Demonstrada a limitação da filosofia analítica, Apel tenta demonstrar que também a filosofia hermenêutica – ainda que relevante para a superação do solipsismo metódico, nesse sentido, da reconstrução da filosofia do sujeito – não consegue atingir uma filosofia *sensata*, capaz de especular e conferir sentido e validade à verdade. Este capítulo, nesse horizonte, discutirá sobre a filosofia hermenêutica e a análise crítica da linguagem, em confrontação com a tradição analítica; busca-se, fundamentalmente, investigar o caráter, como se presume, nominalista de tais postulados, limitados para uma epistemologia semiótico-pragmática.

2.1 A perspectiva hermenêutica de Heidegger

A fenomenologia-hermenêutica tem seu ponto de partida em Heidegger, como tentativa de contrapor a filosofia orientada metodologicamente, analítica. Heidegger parece requerer a emancipação, por um lado, da experiência metafísica dogmática e da filosofia das visões de mundo e, por outro, das restrições científicas. Na tentativa de superar a filosofia ocidental – de uma perspectiva ôntica de linguagem para uma linguagem como “casa do ser” ou “morada do ser humano”⁹³ – estabelece um contínuo “distanciamento crítico da ciência e da técnica modernas, nas quais o ser humano ‘dispõe’ (stellt) do mundo e, retroativamente, a partir desse próprio mundo, de si mesmo”.⁹⁴

A filosofia de Heidegger intenta descobrir a experiência cotidiana; com isso, depara-se com as coações categoriais do pensamento e, portanto, da conduta que parte da estrutura científico-técnica.⁹⁵ Busca superar, nesse sentido, concepções filosóficas expressamente radicalizadas na “consciência”, “autoconsciência”, “espírito”, entre outras. E isso, envolto da facticidade, ao conceber que “no fato do *ser-aí* deve residir compreensão”.⁹⁶

⁹³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 255.

⁹⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 27.

⁹⁵ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 24.

⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 54. (Grifo nosso).

Heidegger, ao associar a questão da verdade com a definição de homem como *Dasein*, ser-no-mundo, transforma a perspectiva da metafísica tradicional; planta um fundamento não mais subjetivo para as questões filosóficas, mas ancorado no homem concreto, na sua forma de *ser-no-mundo*; abre, com isso, as perspectivas para a historificação da razão.⁹⁷ Para Heidegger, a ciência deve conceber-se a partir do *Dasein*, como modo de ser do *ser-aí*; somente nessa perspectiva é possível compreender, criticamente, a atividade científica e suas implicações.⁹⁸

Então, ao proporcionar o *desvelamento da experiência cotidiana*, Heidegger radicaliza a superação da filosofia ocidental que, com outros expoentes da hermenêutica – envoltos do problema do *compreender*⁹⁹ – permite a descoberta de estruturas “semitranscendentais” em contraposição à relação sujeito-objeto. Delas, destaca-se a “pré-estrutura existencial” do compreender: o *ser-no-mundo* implica a superação do *idealismo epistemológico*; o *ser-com*, do *solipsismo metódico*; o *ser-que-se-antecipa*, no questionamento da perspectiva de conhecimento “livre de interesses de algo como algo”.¹⁰⁰

Apel considera que a pré-estrutura do compreender sempre esteve assinalada por pressupostos semitranscendentais de uma teoria do conhecimento; e isso ocorre com a tematização da linguagem, como instância fundamental do *compreender*.¹⁰¹ Por sua vez, a

⁹⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 250.

⁹⁸ O paradigma hermenêutico de Heidegger, do *eis-aí-ser*, como *ser-no-mundo*, teve seu ponto de partida na contraposição ao pensamento de Husserl, “cuja tarefa fundamental era tematizar a subjetividade anônima constituidora do mundo objetivo, enquanto mundo de sentido. Heidegger confronta-se, então, com a tese central dessa fenomenologia: a tese da *intencionalidade*. Toda consciência é sempre consciência de algo, isto é, constituição de uma objetividade. Aqui está, precisamente, a originalidade de Husserl em relação à tradição do pensamento transcendental: para Husserl, há uma pluralidade de formas de objetividade de tal modo que é tarefa da fenomenologia pesquisar os diferentes modos de dar-se do real ao homem. Ora, Heidegger, radicalizando a fenomenologia, supera-a na medida em que se pergunta pela própria condição de possibilidade de qualquer dar-se, ou seja, trata-se de explicitar a esfera de possibilitação do próprio encontro entre subjetividade e o mundo. Então, se a fenomenologia tinha feito da filosofia uma teoria do sentido, agora, de tematizar o *sentido dos sentidos*, pois, ‘sentido-fundamento’ de qualquer sentido. A filosofia faz-se, assim, uma *ontologia hermenêutica*, isto é, interpretação do sentido do ser, enquanto sentido, que subjaz a toda e qualquer atividade do homem no mundo”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 207.

⁹⁹ Para Gadamer, de acordo com Apel, a fenomenologia-hermenêutica insere-se numa perspectiva crítica com a ideia de *método*. Com ele, o desvelamento da experiência está referenciado às condições existenciais de possibilidade do *compreender*, esquecidas em filosofias antecedentes, até mesmo hermenêuticas. Seu mérito deve-se, fundamentalmente, à radicalização da hermenêutica, de conferir a autocompreensão filosófica das ciências humanas. Gadamer colocou em questão a perspectiva *objetivamente* restrita do *compreender*, concebendo-a abstrativa, assim como, secundária sobre a questão de sentido e verdade. Ao contrário, considerou o *compreender* originário da relação sujeito-sujeito, com base no acordo mútuo, e não da objetivização descritiva das ciências. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 28-32.

¹⁰⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 28-29.

¹⁰¹ “O homem é, em sua essência, a ‘memória do ser’, ele é o momento fundamental do evento de desvelamento do ser, e, para Heidegger, só se pode falar de linguagem, no sentido estrito da palavra, aí onde o ser se desvela, se abre, ou seja, no homem. A questão da linguagem, portanto, está vinculada à *questão central de seu*

relevância da radicalização *existencial-ontológica* de Heidegger evidencia-se pela superação da ideia do *compreender* em referência ao *elucidar*. Enquanto a filosofia analítica partia do *compreender* como método, a hermenêutica heideggeriana demonstrou “que o ‘Compreender’, como maneira do ser-no-mundo peculiar ao homem, já é pressuposta, na epistemologia, na constituição dos dados da experiência, assim como na resposta e perguntas do tipo ‘o quê’”.¹⁰² Como assinalado em *Ser e Tempo*, compreender significa: *ser, projetando-se num poder-ser, em virtude do qual a presença sempre existe*.¹⁰³

Isso revelou, por um lado, que a ideia do *compreender se* juntou ao problema da *verdade*; por outro, que a questão do *compreender* das ciências humanas só poderá instaurar-se, criticamente, caso não esteja subordinada ao *elucidar* científico que, por sua vez, deverá situar-se no âmbito do *acordo mútuo* metacientífico (entre os cientistas).

Em sua obra fundamental, *Ser e Tempo*, Heidegger transforma a fenomenologia em uma ontologia, abrindo a reflexão sobre a experiência do ser; funda uma *teoria da experiência*: o ser passa a determinar-se no horizonte do tempo, pois o *ser é tempo*.¹⁰⁴ Essa perspectiva apresenta-se no início de sua obra, na elaboração da questão sobre o ser: a *presença* é concebida como ponto de partida para tal; ela, uma vez sendo, realiza a *compreensão de algo como ser*. Heidegger, assim, entende que, “mantendo-se esse nexos, se deve mostrar que o *tempo* é o de onde a presença em geral compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser”.¹⁰⁵

Heidegger, portanto, com a edificação de uma *ontologia* – fundamentada na experiência cotidiana, envolta da facticidade, do *ser-aí* que se apresenta – busca contrapor a filosofia metafísica, bem como a subjetividade da filosofia moderna. Instauro, nesse sentido, um modo de conhecer a partir do *Dasein*, como via segura de compreensão das coisas, o que permite, como se pressupõe, uma nova concepção e metodologia científica. Essa perspectiva será incorporada por Apel na tentativa de transformação da filosofia transcendental: o *desvelamento da experiência*, da historificação da razão, comporá a arquitetura da filosofia

pensamento”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 201.

¹⁰² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 30.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 421.

¹⁰⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 325-326.

¹⁰⁴ CONILL, Jesús. Hermenêutica antropológica de la razón experiencial. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco et al (Org.). *Discurso y realidad* – En debate con K.-O. Apel. Madrid: Trotta, 1994, p. 136.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 55.

apeliana; atuará como elemento base para as perspectivas de uma epistemologia criteriologicamente relevante e de uma ética da corresponsabilidade, referida à história.

2.2 Entre o *sentido* e o *critério de sentido*: a problemática da *linguagem*

A filosofia contemporânea caracteriza-se por duas tendências, que parecem contrariar uma a outra: uma afirma que duas diferentes perspectivas filosóficas se desenvolveram de maneira rigorosamente opostas, incapazes de pensar a concordância de seus resultados, assim como de seus métodos e questionamentos, a filosofia analítica e a filosofia hermenêutica; a outra presume que todas as perspectivas filosóficas encontraram um ponto de convergência, na problemática do *sentido*, do *compreender* e da *linguagem*.¹⁰⁶

Ora, para Heidegger, a filosofia permanentemente pergunta-se pelo *sentido do ser*, do *compreender* como *constituição do ser-aí*, e também pela *linguagem*, como *morada do ser*;¹⁰⁷ para a filosofia analítica, de grande expressão em Wittgenstein, pelo *sentido de proposições*, de uma *sintaxe lógica e semântica* e dos *jogos de linguagem* (de regras de vida). Essa situação, de oposição ou convergência entre a filosofia hermenêutica e a filosofia analítica – se é possível apontar tais possibilidades – sinaliza a confusão em torno da problemática da linguagem.¹⁰⁸

As tradições filosóficas de que resultaram a pergunta da filosofia hermenêutica sobre o *sentido* – ao considerar o campo da experiência, historicamente referenciada – e da filosofia analítica sobre o *sentido das coisas* – com base na perspectiva linguístico-analítica – divergem, de fato. Essa divergência, se considerada como verdadeira, como se presume,

¹⁰⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 325-326.

¹⁰⁷ Heidegger, em *Uma Carta sobre o Humanismo*, define a essência da linguagem como “casa do ser”. Não obstante, “a essência da linguagem” não pode ser entendida no âmbito de um conceito da linguagem, nem linguístico: a linguagem está referida para o próprio ser, a presença do presente.

¹⁰⁸ No século XX, a linguagem surge como problematização das ciências e da filosofia, convertendo-se em interesse comum para muitas escolas. De modo geral, as ciências começaram a especular sobre os aspectos linguísticos de seu objeto e método. Tal tendência, para Apel, dificultou a tematização do conceito da linguagem, tão cara à filosofia. Diante disso, a filosofia, em oposição a uma tendência abstrativa do conceito de linguagem e em busca de compreender seu sentido mais profundo, ancorou-se em perspectivas das mais diversas tendências, provocando um distanciamento com as ciências que se ocupam da linguagem. Assim, não foi possível postular um conceito filosófico de linguagem capaz de provocar uma reflexão crítica nas ciências. Isso leva Apel a formular a seguinte questão: *não nos devemos prevenir de que a filosofia hoje não pode ser senão uma teoria da ciência?* Entende-se, então, que a filosofia enfrenta o problema da linguagem como problema crucial da ciência, de seus conceitos e teorias e de seus próprios enunciados. COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*, p. 69-71.

localiza uma das raízes do hiato recíproco entre as principais correntes da filosofia do século XX.¹⁰⁹

Nessa perspectiva, merece destaque a pergunta hermenêutica sobre o *sentido* e a pergunta da filosofia analítica sobre o *critério de sentido*, tão peculiares à filosofia contemporânea. Apel absorverá tais perguntas, como elementos-guia para a construção – relevante do ponto de vista epistemológico, de uma filosofia com sentido – do seu postulado filosófico. Com reservas, portanto, parte de tais pressupostos, sempre na tentativa de arquitetar uma filosofia semiótica (e, por isso, de superação do nominalismo), além de qualquer linguagem científico-analítica ou constituidora do mundo, no campo da experiência, ao considerar a fragilidade dessa última concepção, em não pressupor o caráter transcendental, intersubjetivo, necessário para a inquirição e validação do conhecimento.

2.3 A tradição hermenêutica e a crítica de sentido

O termo *hermenêutica* surge no século XVII, particularmente com a teologia protestante. No entanto, suas raízes remontam à filosofia grega. Para Heidegger, a expressão hermenêutica deriva do verbo ἑρμηνεύειν, referente ao substantivo ἑρμηνεύς, que está associado ao deus Ἑρμης. Ora, Hermes, o mensageiro dos deuses, é aquele que traz a mensagem, notícia; ἑρμηνεύειν, fundamentalmente, refere-se à exposição que, se referenciada a uma mensagem, traz a notícia. A exposição, por sua vez, torna-se interpretação daquilo que já se disse por meio dos poetas. Assim, os poetas são “mensageiros dos deuses”, segundo Sócrates, como atesta Platão em seus diálogos. Nesse sentido, se considerado que os poetas são expositores e intérpretes de uma mensagem, é possível conceber que os recitadores e intérpretes dos poetas são intérpretes de intérpretes. Ora, Platão já falava de uma ἑρμηνεύτικη, não no sentido crítico, de emissão de juízo das coisas, mas, como arauto, mediador do que já se disse.¹¹⁰

Para Apel, essas considerações testemunham o surgimento pré-científico da doutrina sobre a exposição e a interpretação. Esta toma como ponto de partida o “arauto” (porém, superando o mero anúncio em função de uma certa interpretação das coisas); depois, alcança a arte do “tradutor”, “intérprete” (que traduz e interpreta a mensagem), até chegar à

¹⁰⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 328.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 328-329.

exegese (que problematiza a interpretação de algo sem considerar a verdade ou falsidade de algo dito). Não obstante, como o poeta em Platão é um “intérprete”, ἑρμηνεύς, é possível entender que ele não somente expresse as coisas verdadeiras ou falsas, mas, a partir de sua estrutura linguística, interprete novamente, e sucessivamente, o sentido das coisas. Esses apontamentos sinalizam, no horizonte da filosofia, a ideia tradicional de hermenêutica.¹¹¹

No helenismo, ἑρμηνευτική se conformou como gramática, retórica e dialética. Desenvolvida no método alegórico, tal concepção possibilitava a conciliação entre os mitos e a tradição, com uma consciência, fundamentalmente pressuposta, esclarecida, com notável acento ético. Assim, a *interpretação* fora assumida pelos judeus, cristãos e islâmicos, aplicada à Sagrada Escritura; depois a hermenêutica fora aplicada ao *Corpus iuris canonici*, da jurisprudência católica.¹¹²

Percebe-se, com isso, que a hermenêutica serviu, em particular, às religiões fundadas nas Escrituras, por meio de uma técnica de mediação linguístico-literária; cumpriu grande ofício com a tradição, principalmente quando ela, em crise, apelava para a interpretação de seus textos fundacionais, particularmente no período do Humanismo e da Reforma. Com a substituição, porém, da autoridade da tradição pelas Escrituras e, com isso, da constante busca de interpretação nos textos sagrados, colocou-se em cheque a hermenêutica, que, na concepção de W. Dilthey, parecia encontrar o seu fim.

Mais à frente, com Friedrich Schleiermacher, a hermenêutica depara-se com uma nova fase. Para ele, não se poderia considerar indiscutível a compreensão, mas sim o mal-entendido; na mesma medida, considerou o compreender independente de todos os vínculos dogmáticos e pragmáticos da Bíblia, elevando-o a uma epistemologia rigorosamente filosófica; a interpretação gramatical tornava-se a via de busca de sentido, dado na linguagem. Assim, na linguagem, o pensamento se dava a conhecer.¹¹³

Deu-lhe sequência Dilthey, ao declarar a compreensão como método de todas as ciências humanas, em contraposição ao elucidar analítico das ciências naturais. Tanto Dilthey quanto Schleiermacher radicalizam a pergunta, historicamente conhecida pelos clássicos, “*Como é possível compreender?*”, vinculando-a ao questionamento de Kant sobre a possibilidade e validade do conhecimento. Para Dilthey, o sujeito do compreender, ao

¹¹¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 329-330.

¹¹² *Ibid.*, p. 330.

¹¹³ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: Arte e Técnica da Interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, p.70.

contrário do sujeito do conhecimento das ciências naturais, não pode ser apreendido como uma consciência pura, determinante das coisas; “deve-se apreendê-lo, sim, como uma consciência que determina as coisas-em-si como a ‘vida’ (leben) que se entende a si mesma de dentro, na ‘vivência’ (Erlebnis) e na ‘expressão’ (Ausdruck) da vivência”.¹¹⁴

Essa concepção influenciou o pensamento de Heidegger sobre a temporalidade, a vida e a historicidade¹¹⁵ e isso é expressamente encontrado em *Ser e Tempo*. Atesta Apel que Heidegger, em sua filosofia hermenêutica, “substitui a vida que é inteligível no círculo hermenêutico de vivência e expressão pelo ‘ser-aí’ humano; neste, o ser em geral teria conquistado uma relação entre o Compreender e si mesmo”.¹¹⁶ E isso o permite renovar a pergunta platônico-aristotélica sobre o ὄν ἢ ὄν (ser do ente), que vem a ser a pergunta pelo “sentido do ser”, na pressuposição de entendimento dessa questão, fundada no *ser-aí* do ser humano. É nesse horizonte que a filosofia hermenêutica alcança sua radicalização metódica, substanciada, “quando Heidegger concebe a linguagem como um instrumento histórico da autointerpretação do ser no autoentendimento do ser humano e no seu entendimento do mundo (no ‘ser-aí’ como ‘clareação do ser’)”.¹¹⁷

Nesse horizonte, suscita-se tal questionamento: como se chegou à questão sobre o critério de sentido da linguagem, até então dominada pela filosofia analítica? Vê-se a necessidade de se recorrer à terminologia grega ἑρμηνεῖα, não no sentido dos poetas, amplamente criticada pela hermenêutica teológica e humanista, mas referida ao enunciado, na perspectiva de Aristóteles (*Organón*).

O termo ἑρμηνεῖα não é compreendido como um procedimento de interpretação e de abertura para a intersubjetividade, mas como uma estrutura ontológica da linguagem, que requer a condição de possibilidade da significação e do sentido. Nessa perspectiva, a pergunta pelo *sentido* insere-se no contexto da gramática do diálogo, e submetida a uma sintaxe e a uma semântica. Em Aristóteles, essa concepção – de uma lógica da linguagem – está associada a uma crítica da linguagem: nas “falácias sofisticadas” encontra-se a noção de uma linguagem formalizada. Nela, a ligação lógica das palavras parece retratar a ligação necessária dos fatos designados. Ora, essa noção é rejeitada por Aristóteles pelo fato de ela suportar a necessária polissemia da linguagem, e isso quer dizer: as palavras e o conjunto

¹¹⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 332.

¹¹⁵ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica – Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: UNISINOS, 2005, p. 66.

¹¹⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 332.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 333.

das falas são limitadas, mas não as coisas; faz-se necessário, por sua vez, que uma palavra, na mesma medida uma fala, signifique muitas coisas.¹¹⁸

Para Apel, esses apontamentos aristotélicos indicam a problematização de uma filosofia linguístico-analítica e, por isso, garantidores de duas tarefas: de abnegar as fontes que conduzem o pensamento humano ao erro (de mal-entendidos) e de investigar a estrutura dessa função linguística (sintática e semântica), para que até mesmo a polissemia da linguagem não se interponha ao acordo científico. Tais tarefas já haviam sido assumidas na Idade Média. Nesse período, os lógicos da linguagem, por um lado, ensinavam que a busca de sentido, nos *autores*, deveria sustentar-se por critérios eternamente válidos, por meio de uma análise isenta de pressupostos; os representantes da gramática e da retórica, por outro, que a compreensão dos textos se orientasse pelo viés histórico-filológico. Não obstante, no final desse período, duas perspectivas, com base na filosofia aristotélica da lógica da linguagem, engendraram-se: a) numa perspectiva nominalista, Ockham pressupôs “uma ‘intuição’ não-verbal dos dados sensoriais, em cuja designação o significado dos ‘termos’ deve encontrar seu fundamento real”.¹¹⁹ Isto quer dizer: para Ockham, a esfera lógica constava de uma espécie de conhecimento geral do conhecimento. Não obstante, esse conhecimento não resultava de uma apreensão direta das coisas, mas da abstração que, ainda assim, não dizia respeito, necessariamente, da existência como coisa.¹²⁰

Já Russell sustentou a possibilidade de comunicação linguística à medida que o homem atribua *significado dos nomes passíveis de combinação aos dados sensoriais* já conhecidos de antemão. Em sua “teoria dos tipos” – enquanto teoria de frases com sentido – descarta, veementemente, a linguagem de qualquer autorreflexão.¹²¹ E é nesse horizonte que se revela a origem do critério empírico de sentido da linguagem, assim denominado no século XX; b) na perspectiva de uma linguagem de cálculo, resgata-se, principalmente com Leibniz, a concepção de que “a formalização da linguagem só poderia ser possível se o ponto de partida fosse uma linguagem artificial construída de maneira especial, e não a linguagem corrente, imperscrutável em sua função semântica”;¹²² pergunta-se, então, se é possível alcançar, independentemente da experiência, solução para os problemas filosóficos, por meio de uma forma determinada da linguagem.¹²³ Esse modelo lógico-matemático, de

¹¹⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 333.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 335.

¹²⁰ Para Russell, Ockham foi um perfeito nominalista.

¹²¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 259.

¹²² *Ibid.*, p. 336.

¹²³ MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*, p. 173.

sintaxe-lógica, postulou a construção de uma *língua filosófica*, em que a semântica é apenas considerada *a priori*, sem qualquer recurso à experiência. A linguagem universal, sem *qualquer cumprimento “intuitivo” das intenções de significado de seus signos*, daria aos cientistas todos os recursos para a resolução dos problemas da filosofia.

Essas tendências, portanto, parecem explicar o surgimento da filosofia linguístico-analítica, que se prescreve entre a abordagem leibniziana da “forma lógica da linguagem”, renovada por G. Frege,¹²⁴ e a crítica nominalista-empirista da linguagem.¹²⁵ E isso ocorreu com o auxílio do sistema chamado *atomismo lógico*, de grande expressão no jovem Wittgenstein. Para ele, como atestado no *Tractatus logico-philosophicus*, “compreender uma proposição, quer dizer, saber qual é o caso, se ela é verdadeira. (Pode-se, então, compreendê-la sem saber se ela é verdadeira). Compreendemo-la se compreendemos as suas partes constituintes”.¹²⁶ Vê-se que, para Wittgenstein, a questão da verdade e a do sentido da proposição se distinguem: a primeira pode ser tratada com base na comparação entre as proposições e os fatos do mundo; a segunda, com a análise lógico-formal, independente de verdade. Nesse sentido, considera Apel que Wittgenstein criou um critério para o sentido da linguagem: sua validação acontece quando os significados objetivos estão ordenados aos nomes utilizados pela linguagem; também, quando as proposições desempenham a função de compor “experimentalmente” novas situações, por meio da combinação de nomes.

2.4 Confrontação entre a hermenêutica e a crítica analítica de sentido

A hermenêutica, de Lutero a Schleiermacher, desenvolveu-se rigorosamente em busca do *compreender*, como atestado na interpretação das Escrituras. Na mesma perspectiva, em Dilthey, os textos interpretados, de caráter metafísico-teológico, perdem sua função normativa; são entendidos como *expressão de uma multiplicidade interminável da própria vida*. Para Heidegger, isso evidencia, desde Hegel a Dilthey – particularmente com o questionamento historicista de Dilthey dirigido ao apriorismo da filosofia transcendental

¹²⁴ “De um lado, Frege vai além do cálculo proposicional ao analisar proposições em predicados, nomes, variáveis e quantificadores. Isso permite, pela primeira vez, uma real tradução de proposições matemáticas e científicas para a noção lógica. Por outro lado, a abordagem de Frege não permite nenhuma mudança no universo do discurso, como o fizeram Boole, De Morgan e Schöder. Para Frege, o universo do discurso está determinado não apenas no sentido de que ‘ele se restringe a um universo’, mas também no sentido de que ‘seu universo é o universo’”. KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*, p. 16.

¹²⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 337.

¹²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, n. 4.024.

de Kant¹²⁷ –, que os problemas suscitados pela filosofia, em seu desenvolvimento histórico, desdobram-se na hermenêutica, que entende o ser a partir da historicidade do *ser-aí*.

De fato, o *ser*, na concepção heideggeriana, não é concebido como um conceito abstrato, como aquilo que há de universal em uma espécie, mas historicado, presente em determinado contexto. Nesta condição da *presencialidade* do *ser* reside a radicalização *existencial-ontológica* da hermenêutica. E, aqui, o *compreender* de textos linguísticos concilia-se com a ideia de hermenêutica em Dilthey: o texto não pode ser interpretado com base em critérios linguísticos gerais, logicamente determinados, mas a partir da historicidade, de situações particulares.

Apel compreende que Heidegger, ao retomar a questão sobre o “ser do ente” (öü ñ öü) e repropor, em vez disso, a pergunta pelo *sentido do ser*, possibilita uma confrontação entre a hermenêutica e a crítica analítica de sentido. Heidegger, assim, com base na pergunta de Leibniz: *por que o ente é, e não antes o nada?*, considera como ambígua a questão fundamental da metafísica.¹²⁸ Essa pergunta, ao partir do pressuposto de o ente ser, leva-o a algo que está além dele, ao ponto de perguntar pela sua causa mais elevada.

Leibniz não pergunta pelo ser que o homem precisa entender, do ente como tal, mas pelo ente como um todo, no contexto de suas leis naturais. Essa perspectiva, segundo Heidegger, demonstra a constituição ontoteológica da metafísica tradicional, que não busca pensar e, com isso, distinguir o ser do ente. Diferentemente, esforça-se em demonstrar que Deus é o ente altíssimo e também a causa de todo ente.¹²⁹

De acordo com Apel, isso demonstra, ainda que por caminhos diferentes, que as perspectivas hermenêuticas de Heidegger e da filosofia linguístico-analítica transcendem criticamente a filosofia tradicional enquanto ontologia.

Ora, para Wittgenstein, a pergunta *por que o ente é, e não antes o nada?* é absurda, porque pressupõe, desde já, a existência do ente ou o seu indicativo; tais proposições não distinguem “conceitos formais” (de forma lógica da linguagem) de “conceitos autênticos” (consistentes, capazes de conceber algo).¹³⁰ Essa distinção foi clareada por Carnap ao

¹²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 53.

¹²⁸ HEIDEGGER. *Que é Metafísica?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969, p. 43-44.

¹²⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 344.

¹³⁰ Considera Wittgenstein no *Tractatus*: “No sentido em que falamos de propriedades formais podemos agora falar também de conceitos formais. (Introduzo esta expressão para tornar claro o fundamento da confusão entre conceitos formais e os conceitos propriamente ditos, que atravessa toda a lógica antiga). O fato de alguma coisa pertencer a um conceito formal como seu objeto, não pode ser expresso através de uma proposição. Mas mostra-se no próprio sinal deste objeto. (O nome mostra que designa um objeto, o sinal de um número mostra

postular a distinção entre “perguntas internas” e “perguntas externas”, referindo-se a sistemas semânticos: as primeiras são sensatas, caso se considere um sistema semântico; as segundas, insensatas, se entendidas somente como perguntas teóricas.

Até aqui, a respeito da confrontação entre a hermenêutica e a crítica de sentido, é possível constatar: para Wittgenstein e Carnap, a suspeita de falta de sentido diz do processo de investigação das coisas; para Heidegger, esse problema resulta do “auto-mal-entendimento” de uma questão. Não obstante, tanto Heidegger quanto Wittgenstein e Carnap se esforçam em superar, e criticamente, a filosofia tradicional. Heidegger entende a filosofia como *projeção expressa da intelecção do ser*, e não como uma ciência teórica. Tal *projeção* lança o indivíduo para dentro do ser, onde uma forma de mundo, *a priori*, já está estabelecida. A pergunta sobre o *ser do ente* só teria sentido se pautada nas condições de possibilidades do discurso sobre o ente, e não da sua totalidade.¹³¹ Apel compreende, nessa perspectiva, que a filosofia hermenêutica e a filosofia linguístico-analítica herdaram a filosofia transcendental kantiana, na concepção dos juízos sintéticos, embora tais juízos, na filosofia linguístico-analítica, estejam apenas presentes na projeção do sistema semântico.¹³²

Heidegger atribui a questão metafísica do ser à pergunta pela linguagem. Com isso, procura superar tal questão na concepção do *ser-aí* humano, capaz de auto-entendimento. Nesse ponto, considera Apel que a perspectiva hermenêutica da filosofia de Heidegger “expressa-se nessa mesma remissão da pergunta pelo sentido do ser a um problema do acordo do ser humano consigo mesmo [selbstverständigung] – mediado por via da história e da comunicação linguística –, no qual se trata do ser que cabe ao próprio homem ser”.¹³³

que designa um número, etc.). Os conceitos formais não podem, porém, como podem os conceitos propriamente ditos, ser representados por uma função. Porque as suas características, as propriedades formais não são expressas por funções. A expressão da propriedade formal é uma característica de certos símbolos. O sinal das características de um conceito formal é assim um traço característico de todos os símbolos cujas denotações pertencem ao conceito. A expressão do conceito formal é uma variável proposicional, na qual só este traço característico é constante” (n. 4.126); “A questão acerca da existência de um conceito formal não tem sentido, pois nenhuma proposição pode responder a tal pergunta. (Assim, por exemplo, não se pode perguntar: ‘há proposições predicativas não analisáveis?’)” (n. 4.1274). WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, 2002.

¹³¹ Em sua obra *O que é Metafísica*, afirma Heidegger: “tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência”. HEIDEGGER. *Que é Metafísica?*, p. 29.

¹³² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 344-346.

¹³³ *Ibid.*, p. 347.

Não obstante, Heidegger, ao conceber o pré-entendimento das coisas articulado com a estrutura de mundo, pela linguagem, torna o ser, como presume Apel, objeto (que está sendo) ou um predicado anexo ao objeto. Consiste, aqui, um ponto de controvérsia da filosofia hermenêutica com a filosofia da linguagem. Ora, Heidegger pode até concordar com Wittgenstein em que as proposições “há o ente” e “isso ali é um ente” podem conduzir a caminhos errados. Porém considera Heidegger que, dentre todos os entes, o ser humano é o único que sabe de existir, sabe que “o ente é”. Heidegger, nesse sentido, admira-se com o fato de o ente “ser”, “o ente é” (como, por exemplo, “esta pedra é”); por isso, entende o “é” como um verbo de sentido pleno. Pois, assim afirma Heidegger em *A tese de Kant sobre o ser*:

Pois dizemos que uma pedra que jaz aqui na nossa frente: ela, esta pedra aqui, existe. Esta pedra *é*. De acordo com isso, o “é”, isto quer dizer, o ser como predicado, se mostra também em sua evidência, no enunciado que fazemos desta pedra, enquanto sujeito da proposição. Kant também não nega, na *Crítica da Razão Pura*, que a existência enunciada de uma pedra que jaz, aqui, na nossa frente seja um predicado. O “é”, porém, não é um predicado “real”. De que é, então, predicado o “é”? Evidentemente da pedra que jaz aqui. E o que diz este “é” na proposição “a pedra aqui é”? Ela nada diz aquilo *que* a pedra é enquanto pedra; diz, todavia, *que* aquilo que pertence à pedra existe, é. Que significa, então, ser? Kant responde com o enunciado afirmativo de sua tese: Ser “é somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas”.¹³⁴

No entanto, a concepção de “ser” como “predicado real” parece ser reconsiderada por Heidegger, como esclarecida na mesma obra:

É preciso, por conseguinte, para pensar “ser” e “é”, um outro olhar, um olhar que não se deixe guiar pela pura consideração das coisas e do contar com elas. Podemos explorar e examinar, sob todos os ângulos, uma pedra

¹³⁴ HEIDEGGER. *A tese de Kant sobre o ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970, p. 61. Heidegger, na mesma obra, faz a seguinte pergunta, ao iniciar suas especulações sobre o ser: *por que passamos a ouvir Kant para entender algo sobre o ser?* Responde que, por um lado, a especulação de Kant deu passos com grandes consequências para o pensamento; por outro, no enfrentamento com a filosofia tradicional, abordou-a sob uma nova ótica. Com o intuito de aprofundar a compreensão de Kant sobre o *ser*, Heidegger recorre à tese de Kant expressa na *Crítica da Razão Pura*: “*ser* evidentemente não é um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas” (A 598, B 626). De maneira imediata, para Heidegger, essa tese apresenta-se pobre e abstrata, caso não se leve em consideração a maneira como ele (Kant) a apresenta. Proceda Heidegger que Kant trata do ser, em suas diversas obras, apenas de forma secundária, e não sistematicamente; as várias menções ao ser, não obstante, aparecem sempre em uma nova perspectiva e, por isso, com grande originalidade, e jamais encerrada. Heidegger, portanto, deixa claro no início da presente obra que a tese kantiana sobre o ser, em suas diversas exposições, mantém-se fundada numa mesma perspectiva. HEIDEGGER. *A tese de Kant sobre o ser*, p. 54-57.

que se encontra na nossa frente e que obviamente “é”, jamais nela descobriremos o “é”. E, todavia, esta pedra *é*.¹³⁵

Não há dúvida para Apel que Heidegger, como se pode pressupor com base em tais considerações, tornou-se vítima do mal-entendido da função da linguagem, concebido desde Kant quanto à prova ontológica da existência de Deus. Heidegger compreende o ser, como se pode presumir, como um predicado real que se poderia juntar ao conceito de uma coisa. Na perspectiva da filosofia linguístico-analítica, essa concepção heideggeriana nada mais expressa que *falta de sentido*, esgotando os indícios de uma criteriologia para o *sentido*, a saber: ela não atende minimamente os critérios de sentido da forma lógica da linguagem, seja de um enunciado de existência (vinculação de um objeto a um conceito), seja de um enunciado de predicação real a um objeto; como também, não corresponde aos critérios empíricos de sentido, por não apresentar qualquer verificação de asserção de existência; ainda, não satisfaz o critério de sentido pragmático, não sendo possível, por via da experiência, comprovar um comportamento com êxito. Heidegger, então, esbarra nos critérios de sentido lógico, empírico e pragmático, embora, na sua perspectiva, o sentido esteja contido em sua admiração (“o ente é”).¹³⁶

Somente em *Ser e Tempo* é possível entender a proposição (e concepção filosófica heideggeriana) “essa pedra é”, como portadora de sentido. Nesta obra, Heidegger recorre ao termo que designa em Kant “a mera posição de uma coisa”, sendo que por meio dessa posição *não se acrescenta nada à coisa, mas a própria coisa é acrescentada ao conceito*”: trata-se do termo que serve para designar a maneira de ser do ser-aí humano, de sua “essência”.¹³⁷

O ser humano, como se pode compreender em Heidegger, diferencia-se de qualquer ente; somente ele possui o traço fundamental da existência; é o “aí” do ser. Apenas ele existe, enquanto a rocha é, mas não existe. Tal como se pode presumir, criticamente, para Apel, o “é” heideggeriano assume o predicado real, assim como o “existe”. Mesmo assim, Heidegger hesitaria sobre essa avaliação, pois, para ele, “os conceitos ‘realidade’ e ‘predicado real’, com tudo que possam abranger, podem ser lidos somente com base na maneira de ser das ‘coisas que estão presentes’”.¹³⁸ Nesse sentido, *realitas* não diz do ser das plantas e animais, nem mesmo do ser humano. Para Heidegger, também a lógica da linguagem está orientada

¹³⁵ HEIDEGGER. *A tese de Kant sobre o ser*, p. 62.

¹³⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 349-350.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 351.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 352.

para a *realitas*; o entendimento do mundo, dado por predicados, pressupõe ontologicamente a relação entre uma coisa e suas qualidades (substância e acidente).

Fundamentalmente, a descoberta em *Ser e Tempo* consiste em postular que o entendimento das coisas se inicia não apenas com os *predicados reais*, mas com o “é”, sem até mesmo dizer de sua existência. O ser humano, na maneira do seu *ser*, em poder livremente relacionar-se com o *ser*, permite que o ente entre em relação com ele. Com isso, para Apel, “torna-se compreensível que ele [o ser humano] logre constatar, admirado, que o ente *é* – sem decidir *o que ele é* (ou como ele é, ou em que relação ele está imerso, etc.)”.¹³⁹

2.5 Perspectivas conclusivas sobre a hermenêutica do ser e a crítica de sentido: o eminente nominalismo

Parece robusta a crítica de sentido do Wittgenstein da fase tardia, em que pseudoproblemas metafísicos podem surgir por meio da *ignorância*, e com isso Heidegger está de acordo; talvez mais significativa, ainda, seja a refutação de Wittgenstein ao *solipsismo metódico*, de uma linguagem particular, individualista,¹⁴⁰ também aqui pactuada por Heidegger. Quanto à pergunta sobre o *sentido do ser*, Wittgenstein trata-a com uma “gramática profunda”; Heidegger, com o “entendimento do ser”. Ambas perspectivas propõem, o que parece notório, a transformação da filosofia transcendental kantiana.¹⁴¹

¹³⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 354.

¹⁴⁰ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988, p. 52. Para Apel, o solipsismo metódico, também conhecido com o *individualismo metódico* e *modo de pensar monológico*, impregnou a filosofia ocidental, fundamentalmente de Descartes a Husserl. Entende-se por solipsismo metódico, na compreensão de Apel segundo Adela Cortina, não simplesmente o *individualismo ontológico* (negação da dimensão social), nem tão pouco o *individualismo possessivo* (de busca desregulada por bens). O solipsismo ao qual Apel se refere está na base de tais concepções: “a suposição de que, ainda desde uma perspectiva empírica o homem seja também um ser social, a possibilidade e validade de formar o juízo e a vontade podem compreender-se basicamente, porém sem pressupor lógico-transcendentalmente uma comunidade de comunicação; quer dizer, que podem entender-se até certo ponto como um produto da consciência individual” (APEL, *Das a priori*, apud CORTINA, *op. cit.*). Essa problemática pode ser constatada a partir de uma crítica de sentido, com base em uma filosofia da linguagem tridimensional (sintática, semântica e pragmática). Para Apel, o solipsismo metódico não passa de uma *falácia abstrativa*. *Ibid.*, p. 52-54.

¹⁴¹ Seguem, aqui, algumas considerações sobre a tentativa de superação da filosofia transcendental kantiana: Para Wittgenstein, a metafísica tradicional procurou descrever o mundo como a totalidade das coisas, sem qualquer pretensão de investigar a relação que elas estabelecem entre si; o mundo é um mero agregado de coisas. Ao romper com essa perspectiva, Wittgenstein postulou a significação das coisas na *relação*. Assim, as coisas só poderão ganhar significado enquanto fatos, o que permite a ligação entre objetos. Tal concepção é evidenciada no *Tractatus* (n. 2.0121): *assim como não podemos de modo algum pensar em objetos espaciais fora do espaço, em objetos temporais fora do tempo, também não podemos pensar em nenhum objeto fora da possibilidade da sua ligação com outros*. A ligação entre objetos consiste em “estado de coisas”, e “tal é a condição para que um objeto possa ser pensado, para que a coisa possa aparecer”. A coisa (ou objeto), ao aparecer num estado de coisa diz da sua forma. Ora, para Kant, “a forma é a condição de aparecimento do

Não obstante, compreende Apel que no segundo Wittgenstein o ser do ente, que corresponde ao entendimento do ser válido *a priori*, prescreve-se como, nada mais, que uma regulamentação da gramática profunda do uso da linguagem e que, por isso, não foge de uma metafísica nominalista. Observa-se, nesse sentido, que todos os argumentos que reduzem o que é geral a fatores pertinentes somente à linguagem comentem autocontradição; isentam ao uso da linguagem a função de pré-entendimento do mundo, ainda que recorram a esta função, como é possível constatar, quando reduzem o ser à linguagem. Esses argumentos parecem instituir a redução do ser da linguagem pela *linguagem*, e isso *ad infinitum*. Isto quer dizer: Wittgenstein parece reduzir o ser do ente a meras, e somente isso, convenções da linguagem. Desconsidera, nessa perspectiva, a linguagem como meio de conhecimento e entendimento, com sentido, capaz de pensar a realidade-em-si.¹⁴²

Se, por meio apenas da linguagem, é possível pensar algo como algo, na perspectiva de Wittgenstein, então, como entende Apel, criticamente, a linguagem é condição de possibilidade do entendimento do ser, e não de uma ficção do ser, entendida, assim, de modo nominalista. E afirma: “até mesmo a noção de realidade pura e simplesmente individual (a realidade de Deus ou de suas criaturas) – subjacente ao nominalismo ocidental – precisa ser mediatizada pelo conceito universal do ser, e precisa ser pensada em tal conceito”.¹⁴³

Em contrapartida, o Wittgenstein tardio – com base no uso da linguagem, nas formas de agir e entender o mundo, expressos em “hábitos” ou “instituições” – supera o modelo clássico da ontologia rumo a um pragmatismo, acentuado na práxis convencional. O presumido pragmatismo das “formas de vida” wittgensteiniano e do “ser-no-mundo” heideggeriano parece claro e relevante, levando em conta a possibilidade do *acordo mútuo* de tais perspectivas. Todavia, Apel considera que os “jogos de linguagem” não dizem de um *acordo mútuo* inter-humano *em aberto*, pois Wittgenstein sequer tomou conhecimento desse problema; não entendeu que determinados jogos de linguagem restringem a possibilidade do

fenômeno através da estética transcendental”; para Wittgenstein, a condição de aparecimento dá-se no “estado de coisas”, independentemente de um sujeito transcendental: *das condições a priori de possibilidade de conhecimento para as condições de possibilidade da ligação dos objetos em estados de coisas*. SILVA, Josué Cândido da Silva. *A Ética do Discurso entre a validade e a facticidade*, p. 35-37. Heidegger, na sua crítica veraz a Kant, desprezou os interesses metodológicos pela busca de universalidade, seja em âmbito teórico ou prático. Em contrapartida, instaurou uma nova forma de pensar, capaz, segundo ele, de dizer da verdade das coisas: contingência, temporalidade, facticidade, individualidade etc. Em *Ser e Tempo* Heidegger lança as mais sólidas teses contra o kantismo, particularmente a crítica sobre a temporalidade. NICOLÁS, Juan A. Con Apel al borde de la modernidade. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999, p. 36. Ainda, Heidegger recusa a racionalidade da lógica científica. Ao invés, funda o conhecimento no *desvelamento da experiência*. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 27-28.

¹⁴² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 385.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 386.

compreender, não permitindo um distanciamento reflexivo de um respectivo jogo. Ainda, parece que Wittgenstein não se desvinculou da concepção do Carnap tardio sobre a sistemática onto-semântica, de que ela pode ser diferenciada por meio de convenções, mas não refletida por meio do acordo mútuo. E ao conceber que um comportamento só pode ser entendido dentro de um jogo de linguagem, Wittgenstein retorna ao problema hermenêutico de compreensão: não é possível pressupor a pergunta sobre a possibilidade de se entender uma forma de vida e um jogo de linguagem alheios.¹⁴⁴

Ao contrário, como é possível compreender a partir de Apel, o jogo de linguagem deve pressupor o contínuo diálogo entre os indivíduos, compreendido como uma *metainstituição* justificadora das formas de vida em questão. Deve-se, então, pensar em um critério mais amplo de sentido, capaz de justificar todo uso da linguagem, além da filosofia antiespeculativa de Wittgenstein¹⁴⁵ e do pensamento estático-especulativo de Heidegger que, embora relevantes,¹⁴⁶ não distanciam-se do excludente nominalismo da filosofia tradicional.

Em suma, buscou-se evidenciar a relevância, ainda que limitada, da hermenêutica e da crítica de sentido para a superação da filosofia transcendental. Nesse horizonte, do *desvelamento da experiência cotidiana* e da *tematização da linguagem* como instância fundamental do compreender, descobre-se uma estrutura semitranscendental; da perspectiva filosófica do segundo Wittgenstein, de uma gramática profunda, que diz das formas de agir e entender o mundo, uma linguagem de caráter pragmático. Interessa para Apel, dentre outros elementos, que tanto Heidegger quanto Wittgenstein perguntam-se pelo sentido do ser e propõem, cada um ao seu modo, a crítica a Kant e, com isso, as bases para uma filosofia criteriologicamente relevante, de caráter realista. Não obstante, não conseguiram superar o nominalismo.

¹⁴⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 389.

¹⁴⁵ Para Apel, “caso se apreendam os ‘jogos de linguagem’ de Wittgenstein como contextos claramente delimitados para sentidos e contrassensos possíveis, a formação pluralista de modelos wittgensteiniana acaba por se transpor para uma metafísica monadológica incapaz de se justificar como sensata”. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p. 392.

¹⁴⁶ Para Habermas, a superação da filosofia mentalista pela linguagem caracterizou o novo paradigma da filosofia contemporânea. E isso ocorreu, presumidamente, por duas vias, bastantes distintas: por um lado, a filosofia analítica estruturou seu pensamento e método ancorados na *função representativa da linguagem* e na *estrutura propositiva de sentenças*; por outro, a filosofia hermenêutica, na *linguagem reveladora de mundo*. Para ele, “os dois partidos usam meios diferentes: os instrumentos da análise lógica, de um lado, e o método linguístico de conteúdo, de outro. Apesar disso, ambos – tanto a abordagem elementarista da semântica da forma quanto a abordagem holística da semântica do conteúdo – cometem a mesma falácia abstrativa: desconsideram os aspectos pragmáticos do diálogo que, para Humboldt, constituíam o próprio lugar da racionalidade comunicativa”. HABERMAS, Jürgen. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 51-52.

PARTE II

A EPISTEMOLOGIA SEMIÓTICO-PRAGMÁTICA: REALISMO

3 A TRANSFORMAÇÃO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

Considerado o caráter nominalista – abstrativo – das perspectivas analítica e hermenêutica e, por isso, pré-semiótico, busca-se, neste capítulo, explicitar os fundamentos do pensamento de Apel, desenvolvidos, com Peirce, no contexto de transformação da filosofia transcendental kantiana. Trata-se, nesse sentido, de uma abordagem crítica em busca de identificar as bases, como se presume, de um realismo no interior do pensamento de Apel, uma epistemologia semiótico-pragmático.

3.1 A transformação semiótica da lógica transcendental

Para Karl-Otto Apel, a *Crítica da razão pura* e a *logic of science* distinguem-se, metodologicamente, entre a análise da consciência e a análise linguística: Kant, ao postular a validação objetiva da ciência, substitui a *psicologia cognitivista empirista* pela *lógica cognitivista transcendental*, embora se aproprie de uma *unidade da consciência*; instaura, nesse sentido, a substituição “das leis associativas psicológicas de Hume pelas *regras a priori* fundadoras de uma unidade objetiva, que são também regras das capacidades psíquicas, tais como ‘intuição’, ‘imaginação’, ‘intelecto’, ‘razão’”;¹⁴⁷ a *logic of science*, ao contrário, recusa a dimensão psíquica, bem como, praticamente, a consciência, enquanto sujeito do conhecimento científico; seu método e análise científica fundamentam-se na *sintaxe* e na *semântica lógica*, capazes de garantir a descrição e a elucidação das coisas e de, com isso, resolver o problema da validade objetiva do conhecimento.¹⁴⁸ Supera, assim, a presunção kantiana de uma consciência geral “pela ‘justificação’ lógico-sintática e lógico-

¹⁴⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 179.

¹⁴⁸ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 70.

semântica de proposições (hipóteses) ou teorias científicas, ou seja, pelo asseguramento de sua consistência lógica e de sua verificabilidade empírica”.¹⁴⁹

Na *logic of science*, elimina-se o sujeito transcendental da ciência (“consciência geral”): o sujeito do conhecimento (ao entender aqui o ser humano como sujeito) é reduzido a um objeto da ciência, assim como a função transcendental (na perspectiva lógica de possibilidade e validade da ciência) é substituída pela função da lógica da linguagem. Não obstante, esse paradigma não conseguiu sustentar e desenvolver sua efetiva situação-problema, o que vem representar, como se presume, o fracasso do positivismo lógico.¹⁵⁰

Ora, buscou-se, com a crítica veraz da *logic of science* à função transcendental – do sujeito da consciência por uma lógica única da linguagem científica –, sustentar a intersubjetividade da validação possível da ciência empírica, assegurada pela sintaxe e pela semântica. Esse foi o ponto alto que possibilitou Wittgenstein, no *Tractatus*, chamar de “transcendental, a lógica da linguagem.

Verificou-se, no entanto, que a sintaxe e a semântica (compreendidas, para Apel, como uma *falácia abstrativa*)¹⁵¹ não poderiam assegurar a *consistência lógica* e a *testabilidade intersubjetiva e empírica* da ciência. Surge, então, a necessidade de a ciência, do ponto de vista da sua condição de possibilidade e validade, recorrer à dimensão pragmática da interpretação dos signos, como é possível observar em dois aspectos: a) vinculação entre os fatos e a linguagem logicamente construída. A *logic of science* não permite tal possibilidade; suas teorias científicas só podem ser testadas pelas proposições de base, e não pelos fatos. Evidencia-se, nesse aspecto, o problema da *verificação*. Ao contrário, para a validação de tais proposições, dever-se-á recorrer ao acordo mútuo entre os cientistas, sujeitos da ciência. Adverte Apel que a linguagem do acordo mútuo não pode identificar-se com a linguagem científica construída, lógico-semântica; ademais, essa linguagem, na mesma medida, “precisa coincidir de maneira prática com a linguagem ainda não formalizada, que os construtores de linguagem e os cientistas empíricos têm de utilizar, quando pretendem buscar um acordo quanto à interpretação pragmática da própria

¹⁴⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 180.

¹⁵⁰ Para Apel, as teorias pré-semióticas se enganam em conceber que os seus postulados se ancoram na dimensão comunitária do conhecimento. Estão imersas, nada mais, que no solipsismo metódico, de falácia abstrativa. E deve-se a Peirce, com a fundação da semiótica tridimensional – embasada na crítica de sentido – superar tal perspectiva, de que o conhecimento, mediado por signos, identifica e supera a falácia do esquema diádico, sujeito-objeto. CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 70-72.

¹⁵¹ CORTINA, Adela. *Karl-Otto Apel. Verdad y Responsabilidad*, p. 20.

linguagem científica”;¹⁵² b) uso da linguagem científica da forma de linguagem ou do mundo. A linguagem, nesse horizonte, deve ser empregada e legitimada como um *semantical framework* por cientistas que a interpretam de maneira pragmática em uma metalinguagem.

Para Apel, por sua vez, essa discussão – de superação do sujeito transcendental kantiano pela filosofia analítica e pressuposição de uma filosofia pragmática de *acordo mútuo* –, parece renovar a pergunta kantiana sobre as condições de possibilidade e validade da ciência, mas concebida na ótica de um acordo mútuo intersubjetivo: pergunta-se, então, “pela possibilidade de um acordo intersubjetivo sobre o sentido e a verdade dos enunciados”.¹⁵³ A crítica kantiana sobre a consciência geral transforma-se, portanto, em uma crítica de sentido,¹⁵⁴ alcançada, como ponto mais alto, pela pressuposição do acordo mútuo em um consenso intersubjetivo ilimitado, desenvolvido por meio da interpretação dos signos. E foi Charles S. Peirce¹⁵⁵ quem inaugurou essa concepção, uma semiótica tridimensional como fundamento de toda investigação científica (essa concepção já havia sido introduzida por Ch. Morris na *logic of science* moderna).¹⁵⁶ Tal fundação ficou conhecida como uma reconstrução crítica da *Crítica da razão pura*.¹⁵⁷

Nessa perspectiva, é possível identificar, em Peirce, duas tendências, que se complementam: por um lado, a identificação, em certa medida, com as principais características da filosofia analítica, como a diferenciação entre o problema da validação ou da justificação na pergunta pelos critérios de sentido e na pergunta pelos critérios de

¹⁵² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 182.

¹⁵³ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 72.

¹⁵⁴ “A crítica de sentido exige, como condição de possibilidade, um mundo real, uma comunidade de intérpretes reais e uma comunidade ideal que garanta a objetividade e verdade do facticamente consensuado”. CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 74. E isso sob reserva de falibilidade.

¹⁵⁵ Para Peirce, as ciências dividem-se em três classes: a) Matemática (que constrói o conhecimento a partir de hipóteses e delas alcança verdades necessárias); b) Filosofia (que examina a experiência e sua veracidade); e c) Idioscopia ou Ciências Especiais (que fundamenta o conhecimento com base em observações especiais). IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós – a Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 21. Propriamente a filosofia, para que se possa conhecer as bases do pragmatismo, a compreende como “ciência positiva” ou “ciência do fato”, não no sentido de ocupar-se de fatos, mas de dizer das coisas com base na experiência, na qual ninguém pode duvidar. A filosofia, então, divide-se em: a) Fenomenologia (que se ocupa do fenômeno, ao perceber seus elementos ubíquos *primeiridade, secundidade e terceiridade*); b) Ciência Normativa (que inquire sobre as leis universais e necessárias da relação dos fenômenos com os fins); c) Metafísica (que busca a compreensão dos fenômenos). PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 197-198.

¹⁵⁶ A introdução da pragmática na interpretação dos signos, como possibilidade e validade do conhecimento, ocorre quando a tentativa de substituição do sujeito transcendental pela sintaxe e a semântica fracassa. Nesse horizonte, surge a perspectiva pragmática postulada por Ch. Morris: entendeu que, assim como Kant postulou a unidade da consciência, os modernos lógicos da ciência deveriam postular a possibilidade de alcançar tal resultado, pela via da interpretação dos signos, intersubjetivamente unitária. COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 47-48.

¹⁵⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 186-187.

confirmação das proposições científicas e a substituição da *crítica da metafísica*, como *crítica cognitiva*, pela crítica à metafísica como *crítica de sentido*. Por outro lado, a contraposição à *logic of science*, pelo fato de o conhecimento e sua validade não poderem sustentar-se na sintaxe e na lógica (de uma relação bivalente de teorias e fatos), mas na pragmática, que pode ser compreendida como um termo análogo (e intersubjetivo) à “unidade transcendental da consciência” kantiana, presente na dimensão pragmática trivalente da interpretação dos signos.¹⁵⁸

Peirce, nesse aspecto, inaugura a *base trivalente* de uma *lógica científica semiótica*, no presente esforço de superar a filosofia transcendental kantiana,¹⁵⁹ e em substituição à *base bivalente* da *logic of science*. Entende Apel que essa transformação ocorre quando ele, em 1867, “deduz, a partir da semiose (como ‘ponto mais alto’ transitório de sua filosofia), os três tipos de conclusão de sua lógica da pesquisa, bem como os três tipos de signos, como ilustrações de suas três categorias fundamentais”.¹⁶⁰ A semiose, como apresenta Peirce, na interpretação de Apel, pode ser explicada da seguinte maneira: “um signo é algo que representa, para um *interpretante*, algo diferente em um certo *aspecto* ou *qualidade*”;¹⁶¹ três são as suas categorias: *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade*.

A *primeiridade* expressa algo como algo em seu *ser-assim*, na sua (pura) liberdade de ser,¹⁶² por meio de um signo; está isenta de relações; enquanto experiência, isenta-se da autoconsciência e está no presente, que pode ser compreendido como um hiato da continuidade passado e futuro.¹⁶³ Corresponde a essa categoria o tipo sógnico *ícone*,¹⁶⁴ que

¹⁵⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 187.

¹⁵⁹ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 50.

¹⁶⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 194.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 194. “O signo representa o objeto para efeito de interpretação, ou seja, é outro objeto. O interpretante, que pode ser um homem ou outro objeto, obliquamente representa o objeto. Como dito, o objeto é real e não gramatical, é genuíno e se impõe ao signo, o que caracteriza um diálogo com os fenômenos que não dependem do sujeito, ou seja, presume um real que objetiva, com todo objeto como um objetor em sua alteridade”. ZANETTE, José Luiz. *A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do Discurso em Habermas*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 89.

¹⁶² IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós*, p. 33.

¹⁶³ ZANETTE, José Luiz. *A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do Discurso em Habermas*, p. 105.

¹⁶⁴ “Um *Ícone* é um signo que se refere ao Objeto que denota apenas em virtude de seus caracteres próprios, caracteres que ele igualmente possui quer um tal objeto realmente exista ou não. É certo que, ao menos que realmente exista um tal objeto, o Ícone não atua como signo, o que nada tem que ver com seu caráter como signo. Qualquer coisa, seja uma qualidade, um existente individual ou uma lei, é Ícone de qualquer coisa, na medida em que for semelhante a essa coisa e utilizado como um seu signo”. PEIRCE, Charles S. *Semiótica*, p. 52.

deverá estar implícito “em todo predicado de um juízo experiencial, a fim de que se integre à síntese da representação o teor imagético de uma qualidade universal”.¹⁶⁵

A *segundidade* constitui-se por uma experiência direta, bruta, não mediatizada, caracterizada por ser *esta coisa e não aquela* (ideia de *alter*).¹⁶⁶ De acordo com Peirce, entende-se esta categoria “conforme a relação do signo para com o seu objeto consistir no fato de o signo ter algum caráter em si mesmo, ou manter alguma relação existencial com esse objeto ou na sua relação com um interpretante”;¹⁶⁷ Assim, o fenômeno enquanto segundo se apresenta como uma possibilidade individualizada, atualizada, existente.¹⁶⁸ Corresponde a essa categoria o tipo sógnico *índice*,¹⁶⁹ “representado em todo juízo experiencial, a fim de garantir a identificação espaçotemporal dos objetos a serem determinados por predicados”.¹⁷⁰

A *terceiridade* é a categoria da mediação, de uma experiência no fluxo do tempo; em tal mediação, entre duas coisas, dá-se uma experiência de síntese,¹⁷¹ que produz, por isso, redundância e simetria.¹⁷² O tipo sógnico *símbolo*¹⁷³ corresponde a essa categoria; “tem a principal função da síntese como ‘representação’ em conceitos de algo *como* algo”.¹⁷⁴ Segundo Peirce, portanto:

Um *Signo*, ou *Representâmen*, é um Primeiro que se coloca numa relação triádica genuína tal como um Segundo, denominado seu *Objeto*, que é capaz de determinar um Terceiro, denominado seu *Interpretante*, que assume a mesma relação triádica com seu Objeto na qual ele próprio está em relação com o mesmo Objeto. A relação triádica é *genuína*, isto é, seus três membros estão por ela ligados de um modo tal que não consiste em nenhum complexo de relações diádicas. Essa é a razão pela qual o

¹⁶⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 194.

¹⁶⁶ IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós*, p. 26.

¹⁶⁷ PEIRCE, Charles S. *Semiótica*, p. 51.

¹⁶⁸ SANTOS, José Francisco dos. *Realismo e Falibilismo: um contraponto entre Peirce e Popper*. Curitiba: CRV, 2011, p. 50.

¹⁶⁹ “Um *Índice* é um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de ser realmente afetado por esse Objeto. [...] Na medida em que o Índice é afetado pelo Objeto, tem ele necessariamente alguma Qualidade em comum com o Objeto, e é com respeito a essas qualidades que ele se refere ao Objeto. Portanto, o Índice envolve uma espécie de Ícone, um Ícone de tipo especial; e não é mera semelhança com seu Objeto, mesmo que sob esses aspectos que o torna um signo, mas sim sua efetiva modificação pelo Objeto”. PEIRCE, Charles S. *Semiótica*, p. 52.

¹⁷⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 194.

¹⁷¹ IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós*, p. 35-36.

¹⁷² ZANETTE, José Luiz. *A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do Discurso em Habermas*, p. 107.

¹⁷³ “Um *Símbolo* é um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de uma lei, normalmente uma associação de ideias gerais que opera no sentido de fazer com que o Símbolo seja interpretado como se referindo àquele Objeto. Assim, é, em si mesmo, uma lei ou tipo geral, ou seja, um Legissigno. Como tal, atua através de uma Réplica. Não apenas é ele geral, mas também o Objeto ao qual se refere é de natureza geral”. PEIRCE, Charles S. *Semiótica*, p. 52.

¹⁷⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 195.

Interpretante, ou o Terceiro, não se pode colocar numa mera relação diádica com o Objeto, mas sim deve colocar-se numa relação com ele do mesmo tipo da assumida pelo Representâmen. Tampouco pode a relação triádica na qual o Terceiro se coloca ser meramente similar àquela na qual se coloca o Primeiro, pois isto faria da relação do Terceiro com o Primeiro mera Segundidade degenerada. O Terceiro deve realmente colocar-se numa relação dessa espécie e, assim, deve ser capaz de determinar um Terceiro que lhe seja próprio; mas, além disso, deve ter uma segunda relação triádica na qual o Representâmen, ou melhor, a relação deste para com seu Objeto, será seu próprio (do terceiro) Objeto, e deve ser capaz de determinar um Terceiro para essa relação. Tudo isso deve igualmente ser verdadeiro em relação ao Terceiro do Terceiro e assim por diante indefinitivamente; e tudo isso, e mais ainda, está envolvido na ideia familiar de Signo; e como o termo Representâmen é aqui usado, nada mais está implicado.¹⁷⁵

Não pode haver, então, ausência de nenhum elemento da relação triádica, pois isso implicaria a impossibilidade da função cognoscitiva, quer dizer: é improvável que o conhecimento se apoie em meros dados dos sentidos. Compreende-se, também, que o conhecimento está mediado por signo; por isso, não se pode conceber que um signo exerça sua função de representação para uma consciência sem um mundo real que tem de pensar-se como cognoscível.

Ainda, os conceitos não poderiam adquirir pleno significado caso estivessem desintegrados do *ícone* e do *índice*. Na mesma medida, o *ícone* e o *índice* se esvaziariam sem a integração com a *representação*. Adverte Apel que isso deveria ser considerado, desde antes, pela *logic of sciene*. Nessa perspectiva,

Para que se possa entender em que medida essa dedução semiótica das três categorias fundamentais e dos três tipos de signo realmente contribuem para o esclarecimento das condições de possibilidade e de validade da experiência, é preciso, com Peirce, ordenar os três tipos fundamentais de conclusão às três categorias, ou aos três tipos de signos: à *terceiridade* corresponde a *dedução*, como mediatização racionalmente necessária; à *segundidade*, a *indução*, como confirmação do que é geral pelos fatos apresentáveis aqui e agora; e à *primeiridade*, a *abdução*, como cognição de novas qualidades do ser-assim (também chamada *retrodução* ou *hipótese*).¹⁷⁶

A *dedução*, como se presume em Peirce, é um argumento pertencente a uma classe geral de argumentos possíveis, em que as premissas são verdadeiras e, assim também, suas conclusões. Ela é *necessária* quando, a partir de suas premissas verdadeiras, se alcançam conclusões verdadeiras, sem qualquer relação de frequência; *provável* (probabilidade)

¹⁷⁵ PEIRCE, Charles S. *Semiótica*, p. 63.

¹⁷⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 195.

quando, a partir de premissas verdadeiras, se alcançam conclusões verdadeiras, no decorrer da experiência. É resultado de uma relação de frequência.¹⁷⁷

A *indução* é um método de busca da verdade, de formação de símbolo, a partir de premissas particulares, de questões definidas. Se considerado a longo prazo, tal método permite a verdade ou a aproximação dela, sobre qualquer coisa. Ela (a indução) é um *argumento ridículo* quando se nega a possibilidade de um geral pelo fato de ele nunca ter ocorrido; é uma *verificação experimental de uma predição geral* quando se procura “descobrir ou propor as condições da predição e em concluir que ela se verificará quase tão frequentemente quanto experimentalmente ela se verifica”;¹⁷⁸ é uma *amostra aleatória* quando se pretende descobrir a proporção de membros de uma classe finita, a partir da seleção de casos dessa classe, e que tal amostra, a longo prazo, se sustentará com a mesma frequência.

Já a *abdução* prescreve-se como um método capaz de formar uma predição geral sem apontar ou conferir certeza de que ele se verificará, seja num caso especial ou normalmente.¹⁷⁹ E isso se justifica pelo fato de ser, tal assentimento, a única esperança de as pessoas regularem racionalmente sua conduta futura.

Tais formas lógicas de raciocínio ou argumento, como apresentadas, estão entrelaçadas com a experiência do mundo real: “a lógica elenca todos os signos possíveis de orientar para a verdade e esta existe por correspondência, ainda que não perfeita, pois, como se depreende da filosofia de Peirce, tudo está em permanente evolução, tanto as representações quanto os objetos”, isto é, presume-se que o conhecimento, na perspectiva peirciana, desenvolve por uma lógica de profunda relação, de coriginalidade, entre signos e mundo real.¹⁸⁰ Esse elemento será incorporado por Apel na tentativa de constituir uma filosofia criteriologicamente relevante para a verdade, de notável caráter realista.

Compreende Apel que a descoberta da *abdução*, no sentido peirciano, provocou significativas consequências para a lógica pragmática: ela, já presente inconscientemente no juízo perceptivo, amplia o conhecimento humano. E como a *abdução* pressupõe uma premissa geral que, por sua vez, deverá ser comprovada empiricamente com a *indução*, presume-se que elas vêm responder à pergunta de Kant: *como a experiência pode ser*

¹⁷⁷ PEIRCE, Charles S. *Semiótica*, p. 59-60.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁸⁰ ZANETTE, José Luiz. *A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do Discurso em Habermas*, p. 90.

possível e válida, afinal? A abdução, nesse sentido, elucida a possibilidade da experiência; há necessidade, aqui, de se mediatizar a função de *ícone* dos predicados proposicionais com o significado *intencional* dos predicados como símbolos. Já a *indução* elucida a validação empírica dos pressupostos universais da experiência; deve-se, aqui, mediatizar a função de *índice* da linguagem, dos objetos apresentáveis, com o significado *extensional* dos predicados como *símbolos de classe*.¹⁸¹

Ora, como já apresentado, um juízo hipotético pode ser testado empiricamente, por *indução*; para Peirce, isso pode acontecer até mesmo antes da validação empírica de tal juízo, “por meio da *dedução* de consequências experienciáveis a partir do sentido universal e legal de um predicado sob a forma de prognoses operacionalmente condicionadas”.¹⁸² Esse procedimento é explicitado por Peirce na sua *máxima pragmática*, o método do *aclaramento de sentido* e da *crítica de sentido*.

Peirce aplica esse método ao conceito de real, como é possível identificar em sua afirmação: *o objeto da minha experiência é real, e não mera ilusão*. Com isso, alcança o “ponto mais alto” de uma *unidade da consistência possível da cognição*, que se consolida numa comunidade ilimitada de comunicação; o real é aquilo que o raciocínio logo mais comprovará e, por isso, independe de quaisquer conjecturas pessoais; tal concepção envolve, fundamentalmente, a noção de uma comunidade ilimitada, capaz de alargar o conhecimento.¹⁸³

É nesse horizonte que Apel atesta o ponto mais alto da transformação peirciana da lógica transcendental de Kant:¹⁸⁴ a instituição de uma comunidade ilimitada de investigadores.¹⁸⁵ Nessa unidade, convergem a perspectiva semiótica, de caráter interpretativo, e o postulado da lógica da pesquisa *in the long run*. O sujeito dessa unidade, semi-transcendental, é a comunidade ilimitada de experimentação, que é, ao mesmo tempo, uma comunidade interpretativa ilimitada.¹⁸⁶

¹⁸¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 196.

¹⁸² *Ibid.*, p. 197.

¹⁸³ CP., 5.311.

¹⁸⁴ Kant, “com vista em fazer compreensível a validade objetiva da ciência para qualquer consciência em geral, recorre à *lógica transcendental*, cujo ponto supremo – a síntese transcendental da apercepção – consiste na unidade da consciência do objeto e da autoconsciência”. CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 70.

¹⁸⁵ “O sujeito dessa unidade postulada é a *comunidade ilimitada de experimentação*”. COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 51.

¹⁸⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 197.

Peirce, ao recorrer analogamente ao princípio kantiano dos juízos sintéticos, instaura o procedimento metódico de *abdução e indução in the long run*, como transcendentalmente necessárias, na interpretação de Apel. Assim, aplica os “princípios regulativos” em substituição dos “princípios constitutivos” da experiência kantiana, o que lhe permite deslocar “a universalidade e validade das proposições científicas para a meta do processo de investigação”.¹⁸⁷ Essa *transposição* afasta Peirce de qualquer tendência ao ceticismo, como em Hume, e sem apostar, como Kant, na necessidade e universalidade de proposições científicas válidas.¹⁸⁸ Tais proposições, no modelo científico peirciano, pressupõem o falibilismo e, por isso, a correção de seus procedimentos, permitindo não somente a correção, mas o melhorismo do conhecimento (ao contrário da consciência transcendental, que garantia a objetividade e a verdade do conhecimento).¹⁸⁹

Ainda contra Kant, Peirce rejeita a tese de “coisas em si incognoscíveis”, por entender que a busca pela cognição tem igual valor ao anseio pela verdade de hipóteses, de tal forma que não poderá haver cognição sem uma conclusão hipotética. Para Apel, ainda mais brilhante é a transformação positiva da tese kantiana por Peirce: em vez de pressupor a distinção entre coisas cognoscíveis e incognoscíveis, que não tem qualquer sentido,¹⁹⁰ deve-se distinguir entre as coisas que serão conhecidas ao longo do tempo daquelas já conhecidas factualmente, com reserva de falibilidade. Pois, para Peirce, nesse sentido, entre “ser” e “ser cognoscível” não pode haver diferença. Ao contrário, tais sentenças se identificam.¹⁹¹

O elemento crítico da crítica da razão, nesse sentido, consiste em abandonar o conceito de conhecimento que se refere às “coisas em si” como seus objetos reais, coisas a serem consideradas independentemente do conhecimento real, como também do conhecimento possível. Ao invés disso, deve-se entender que o conhecimento possível está relacionado às coisas reais, experienciáveis para os sujeitos, em sua condição de ser-no-mundo.¹⁹² Nesse ponto, identifica-se em Apel, com Peirce, uma perspectiva realista no interior do seu pensamento, de pertinente crítica ao nominalismo, aqui representado pela filosofia kantiana.

¹⁸⁷ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 51.

¹⁸⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 198.

¹⁸⁹ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 74.

¹⁹⁰ *Id.* *Karl-Otto Apel. Verdad y Responsabilidad*, p. 20.

¹⁹¹ *Id.* *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 73.

¹⁹² APEL, Karl-Otto. *Understanding and Explanation*, p. 234.

Rejeita, também Peirce, a distinção kantiana entre razão teórica e razão prática, “já que o processo histórico, cujo fim se situa no futuro, implica, segundo ele, um engajamento moral e social de todos os membros da *community of investigators*, justamente por causa do *falibilismo* ou *melhorismo* de todas as *convicções*”.¹⁹³ Da mesma forma, descarta Peirce a distinção entre *princípios regulativos e postulados morais* (em paralelo à distinção kantiana entre *noumena* e *phainomena*):¹⁹⁴ “o próprio *processo cognitivo* ilimitado, como processo social real, cuja saída factual é incerta, constitui, ao mesmo tempo, objeto da lógica e da ética”.¹⁹⁵ E tal vem a ser, como abordado nos quarto e quinto capítulos, a perspectiva apeliana de superação de qualquer tendência nominalista ou, até mesmo como alguns críticos apontam, de uma filosofia – particularmente de caráter ético – antropocentrista ou reduzida à linguagem, sem âncora com o mundo real. A logicidade e a ética constituirão as colunas, como se pode presumir, da perspectiva realista no pensamento de Apel, ainda que um realismo modesto.

Com tais pressupostos, ancorados na filosofia peirciana, supera-se não somente o abismo entre *dois mundos* – o da liberdade, meramente inteligível (vontade) e o da experiência, substituídos por uma complementaridade fenomenológica e linguística (que sinalizam uma perspectiva realista na arquitetura do pensamento de Apel¹⁹⁶ – senão, fundamentalmente, dois principais aspectos da filosofia kantiana: o solipsismo metódico, de uma filosofia da consciência, e a impossibilidade de aplicar a dedução transcendental no âmbito prático.¹⁹⁷

Nesse horizonte, a transformação da filosofia transcendental kantiana por Peirce alcança seu ponto mais extremo, significativo, no *socialismo lógico*: em tal pressuposto deve o indivíduo, caso queira comportar-se de maneira lógica, recusar todos os seus interesses particulares, até mesmo existenciais, em prol dos interesses da comunidade ilimitada de comunicação. Somente ela poderá alcançar a veracidade das coisas. Afirma, então, Peirce:

¹⁹³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 201.

¹⁹⁴ Fundamentalmente, “Peirce substitui o conceito de ‘coisas inconscientes em si mesmas’ pelo conceito de ‘infinitamente conscientes’, o conceito do ‘sujeito transcendental’ de cognição pelo conceito de ‘comunidade indefinida’ como o sujeito da ‘opinião máxima’ e, finalmente, a dedução transcendental de ‘princípios’ de conhecimento a priori através da dedução transcendental da longa gama de validade dos três modos de inferência que tornam a cognição possível”. APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, p. IX.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹⁹⁶ APEL, Karl-Otto. *Understanding and Explanation*, p. 235.

¹⁹⁷ CORTINA, Adela. *Karl-Otto Apel. Verdad y Responsabilidad*, p. 20. “A filosofia da consciência, no sentido de Descartes, Kant ou Husserl, é uma filosofia *solipsista* na medida em que se vê obrigada a supor outros ‘eus’, outros sujeitos, desde a consciência do próprio eu, sem descobrir a intersubjetividade mediante reflexão transcendental”. *Ibid.*, p. 21.

“aquele que não sacrificar a sua própria alma para salvar o mundo inteiro é ilógico em todas as suas inferências, coletivamente. Assim, o princípio social está enraizado intrinsecamente na lógica”.¹⁹⁸ Nesse sentido, o indivíduo, certo de seu interesse pela verdade, vê-se inclinado a adotar uma atitude de *autorrenúncia* (de seus próprio interesses e convicções), *reconhecimento* (dos membros da comunidade de comunicação), *compromisso* (com a verdade) e *esperança* (do consenso definitivo). O *socialismo lógico* desqualifica o solipsismo metódico e, com isso, as perspectivas filosóficas pré-semióticas – portanto, nominalistas –, ao apontar que o sujeito solitário não pode, ao afirmar suas sentenças de verdade, pressupor uma comunidade de interlocutores, sendo incapaz de interpretação, objetividade e verdade.¹⁹⁹

O socialismo lógico não somente desqualifica o solipsismo, mas também o irracionalismo ético. E isso será observado por Apel na arquitetura do seu pensamento moral: a lógica da investigação exige uma atitude moral; o uso teórico da razão, a razão prática. Nesse horizonte, supera-se a barreira entre a lógica da investigação e a atitude moral, materializada, fundamentalmente, no consenso da ilimitada comunidade de comunicação.²⁰⁰

Peirce, portanto, exige a identificação do indivíduo com a *ilimitada comunidade de comunicação*, sustentada pelos pressupostos da lógica e da ética: a busca pela cognição deve conformar-se em uma *racionalização* do comportamento humano. Compreende Apel, nessa perspectiva, que a ética peirciana parece definir-se na seguinte regra hipotética: “todos os membros da comunidade dos investigadores devem fazer da ‘necessidade lógica da completa auto-identificação do próprio interesse com o interesse da comunidade’ máxima de sua ação”.²⁰¹

Alcançado, então, o ponto supremo de transformação da filosofia transcendental kantiana, pode-se conceber, em uma versão especulativa, o “imperativo categórico” no sentido peirciano: *age de modo que a máxima da tua ação deva tornar-se, pela tua vontade, a regra universal da natureza*,²⁰² e isso será possível no seio de uma comunidade ilimitada de comunicação.

¹⁹⁸ CP., 5.534.

¹⁹⁹ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 75-76.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 74. Não obstante, o *socialismo lógico* peirciano, com Apel, sofrerá transformações, “porque a comunidade de investigadores será ampliada até alcançar a *humanidade em seu conjunto* e porque o socialismo lógico-científico se converterá em *socialismo pragmático e hermenêutico*: a pragmática transcendental descobrirá que sem esses traços com os quais Peirce caracterizava o cientista, porém ampliados a todos os homens, é impossível falar de humanidade”. *Ibid.*, p. 77.

²⁰¹ APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, p. 92.

²⁰² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008, Ak 4.

3.2 A comunidade de experimentação e interpretação

Deve-se à Ch. S. Peirce a descoberta da dimensão pragmática da função sógnica; com isso, do conhecimento alcançado por meio de signos, isto é, de uma semiótica constituidora de categorias. Com Peirce, a cognição de algo só se torna possível, o que constituiu seu ponto central, por meio de uma relação *trivalente*, mediatizada, contrária a qualquer tentativa de procedimento *bivalente* (sujeito e objeto, teorias e fatos, próprios do nominalismo). A cognição, nessa perspectiva, não pode realizar-se com base em um objeto intramundano em relação a um outro objeto (segundidade), mas pela interpretação de algo como algo, que se dá por meio dos signos (terceiridade).²⁰³ Peirce parece entender, de fato, que “o ser humano deve conceber-se como um pensamento-signo”.²⁰⁴

Assim, para a cognição, não pode faltar nenhum dos elementos da relação triádica, o que provocaria a sua impossibilidade. Fundamentalmente, no contexto de transformação semiótica da filosofia transcendental kantiana, três aspectos decorrem da relação trivalente dos signos, notadamente basilares para a constituição da ilimitada comunidade de comunicação – e que estão na raiz da filosofia pragmático-transcendental de Apel, com notável perspectiva realista, particularmente no seu pensamento ético²⁰⁵ –, a saber:

a) *Não há nenhuma cognição de algo como algo sem uma mediatização sógnica real com base em veículos sógnicos materiais.*²⁰⁶ Nessa concepção, incluem-se os *símbolos*, os *índices* e os *ícones*. Esses últimos garantem a referência situacional do discurso, bem como a possibilidade de o indivíduo integrar as conexões causais à função sógnica da linguagem e, na mesma medida, à função cognitiva. Isso permite, por um lado, que a linguagem dos *símbolos*, do presente real, possa ligar-se aos objetos identificáveis e às qualidades perceptíveis do mundo; por outro, que o indivíduo pode entender a natureza extralinguística como referência sógnica para ele.²⁰⁷ Para Apel, aqui reside a *transformação semiótica da epistemologia* em sentido estrito.

b) *Não há qualquer função de representação do signo para a consciência sem um mundo real, que em princípio precisa ser pensado como representável em aspectos, isto é, cognoscível em aspecto.*²⁰⁸ Não pode haver qualquer barreira dessa condição, o que

²⁰³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 202, p. 213.

²⁰⁴ *Id.* *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, p. 44.

²⁰⁵ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 72.

²⁰⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 215.

²⁰⁷ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 54.

²⁰⁸ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 215.

representaria a impossibilidade da função cognitiva. Nesse sentido, “os conceitos erro, aparência, ilusão, mera convenção e outros semelhantes já pressupõem, para serem sensatos, a existência de um real cognoscível”.²⁰⁹ A distinção kantiana entre “real cognoscível” (fenômeno) e “coisa-em-si” (não cognoscível) não pode fazer qualquer sentido. Para Peirce, o fato de a “coisa-em-si” kantiana postular cognição alcança, nada mais, que uma hipótese absurda. Como já acenado nesta pesquisa, só pode ser sensata, na perspectiva peirciana, a distinção entre o que é cognoscível ao longo do tempo daquilo que já se conheceu de fato. Essa distinção assegura-se no falibilismo e no convencionalismo crítico. Aqui, segundo Apel, consiste a *transformação semiótica da crítica cognitiva*.

c) *Não há nenhuma representação de algo como algo por meio de um signo sem que haja interpretação por um intérprete real.*²¹⁰ Nesse postulado, Peirce apresenta a sua resposta à pergunta pelo sujeito da ciência e, com isso, a maneira como o pragmatismo semiótico complementa e redimensiona a filosofia transcendental. O sujeito real de uso dos signos substitui a consciência pura,²¹¹ “de modo que ocorre a substituição da consciência do objeto pela compreensão formulável, enquanto interpretação dos signos, a qual exige transcender toda a subjetividade finita mediante o processo do conhecimento como processo de interpretação”.²¹² Nessa perspectiva, segundo Apel, acontece a *crítica de sentido real*.²¹³

Esses três aspectos, que decorrem da relação trivalente dos signos – da função mediadora do signo, do presente real e da interpretação por um intérprete – constituem os pilares, envoltos da logicidade e da ética, da perspectiva filosófica de Apel, de caráter realista, em notável superação do nominalismo.

Nota-se que o sujeito do processo cognitivo constitui-se, de acordo com Peirce (1868), como uma “comunidade isenta de limites definitivos e que possui o potencial para um crescimento definitivo da cognição”.²¹⁴ Peirce, ao contrário de Kant – que conjectura deduzir, transcendentalmente, a objetividade e necessidade dos juízos experienciais – postula, *in the long run*, alcançar a objetividade dos processos científicos. Substitui, nesse

²⁰⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 215.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 216.

²¹¹ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 73.

²¹² COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 55.

²¹³ “A crítica de sentido exige supor uma comunidade ilimitada de investigadores, que dará conta do cognoscível em um processo indefinido de conhecimento, e que garanta a objetividade e verdade do acordo nos consensos fáticos mediante um *consenso ideal*, que funcione como *ideia regulativa*”. CORTINA, Adela. *Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad*, p. 20.

²¹⁴ CP. 5.311.

sentido, a *síntese transcendental da apercepção* (de Kant) pelo *postulado de convicção última*, alcançado por uma ilimitada comunidade de comunicação.²¹⁵

Por sua vez, ainda que se postule a comunidade real como sujeito, ancorada pelo processo de interpretação real-histórico, o legado senso-crítico do real e a busca e validade da verdade não resultam de um procedimento factual, empírico-descritível, mas da convergência do processo conclusivo e interpretativo da comunidade, assegurada sua ação normativa: no lugar da consciência geral (kantiana), o consenso, criticamente desenvolvido, prescreve-se como a garantia da *objetividade da cognição* que, fundamentalmente, funciona como *princípio regulativo* ideal de uma comunidade real de comunicação, “e aí a incerteza quanto ao alcance factual do objetivo precisa ser substituído por um princípio ético de engajamento e de esperança: o princípio peirceano do “socialismo lógico”.²¹⁶ O princípio do *socialismo lógico*, portanto, mediatiza a problemática das razões teórica e prática, e tal é a relevância dessa mediatização: o caráter transcendental-filosófico e normativo.

Não obstante, observa Apel que essa concepção vem alterar-se com a fundação do *pragmatismo*, em 1877/78.²¹⁷ No ensaio intitulado *The fixation of belief*, Peirce convence-se de que o alcance de uma inferência, e não de outra, só pode ser resultado de algum hábito da mente, capaz de produzir conclusões verdadeiras; que o sentimento de acreditar é uma indicação de haver estabelecido na natureza humana um hábito, controlador de sua ação.²¹⁸

²¹⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 217-218.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

²¹⁷ Vale ressaltar que para Apel a trajetória do pensamento de Peirce compreende quatro períodos que, claramente, correspondem às suas publicações, a saber: no primeiro, de 1855 a 1871, Peirce, ainda jovem intelectual, desenvolve seus estudos sobre Kant até uma provisória análise sobre a tradição filosófica; publica uma série de cinco artigos sobre a lógica formal e a doutrina das categorias e três ensaios sobre teoria do conhecimento; no segundo, de 1871 a 1883, compreende-se o êxodo de Peirce e seu reconhecimento público; além de trabalhos sobre geodésia e astronomia, escreve seis ilustrações sobre a lógica da ciência, consideradas a *The fixation of belief* e *How to make our ideas clear* as fontes do pragmatismo; no terceiro, de 1883 a 1893 ou a 1902, identifica-se seu trabalho solitário de investigação sobre a lógica e a metafísica e conclusão de seu arquitetônico sistema filosófico; Peirce publica, dentre alguns escritos, uma série de seis artigos sobre metafísica – a cosmologia evolucionista (tiquismo, sinequismo e agapismo). Este período marca a dificuldade de Peirce em sua vida acadêmica; no quarto, de 1898 ou 1902 a 1914, destaca-se a discussão internacional sobre o pragmatismo, particularmente com W. James, que concedeu a Peirce a oportunidade de conquistar um público para o seu pensamento filosófico. Nesse período, publica *as lições de Harvard sobre o pragmatismo* e uma série de três ensaios sobre o *pragmaticismo*. Nesses trabalhos, Peirce conclui definitivamente sua concepção sobre o pragmatismo. APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, p. 14-18.

²¹⁸ PEIRCE, Ch. Sanders. *Ilustrações da Lógica da Ciência*. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. Aparecida: Ideias e Letras, 2008, p. 40-43. Neste escrito, Peirce distingue quatro métodos, a saber: tenacidade (quando a opinião de uma pessoa é estabelecida com base em obstinada crença); autoridade (quando a crença é estabelecida, coercivelmente, por instituições sociais); *a priori* (quando a crença é assegurada pela razão, ao estabelecer uma relação intrínseca entre a crença e sua adesão); e científico (quando a crença é determinada por algo sobre o qual o pensamento humano não tem efeito algum. Tal realidade, determinadamente, afeta as mentes com suas leis regulares). WAAL, Cornelis de. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2007, p. 32-35.

Em *How to make our ideas clear*, Peirce afirma que “a essência da crença é o estabelecimento de um hábito, e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem”.²¹⁹

Compreende-se, daí, que o processo cognitivo mediatizado por signos é agora situado no processo vital do comportamento, parâmetro este fundante para o alcance da verdade. E não parece, para Apel, que tal processo ainda conserve o consenso, da comunidade ilimitada de comunicação, mas, de fato, a fixação de uma convicção que se constrói por meio de um hábito comportamental, assegurado experimentalmente.

Apel considera que a máxima peirciana do *aclaramento de sentido* não prescreve o uso da linguagem, generalizadora, mas o aclaramento normativo do sentido de símbolos em uma situação de entendimento mútuo. Nessa máxima, é possível presumir que Peirce não se distanciou de uma possível substituição do sentido de ideias pela descrição de consequência dessas ideias, factualmente observadas. Fica evidente que hábito (disposição comportamental) e pensamento são equivalentes, não podendo ser entendidos “como fatos da observação condicionados de maneira causal, mas como regras que – no sentido da ‘terceiridade’ – podem mediatizar nosso agir subjetivo autocontrolado com fatos da observação possíveis”.²²⁰ Compreende-se, portanto, a substituição do consenso, intersubjetivo, pelo comportamento das coisas.

Dessas considerações, afirma Apel que Peirce, contudo, não reduz o sentido das coisas a fatos objetivos. Com seu pragmatismo semiótico, ele reduz, isso sim, as regras do acordo mútuo a experiências experimentais possíveis, isto quer dizer: “não se substitui aqui intelecção de sentido por observação de dados experimentais, mas trata-se de referenciá-la, no experimento *intelectual*, à experiência experimental possível”.²²¹

No entanto, tal concepção parece apresentar um problema: a pressuposição da verdade alcançada pelo comportamento, da maneira como deseja Peirce, parece já entender o pensamento a ser explicado. Isso implica um círculo lógico agravante, que só pode ser

²¹⁹ PEIRCE, Ch. Sanders. *Ilustrações da Lógica da Ciência*, p. 70. Neste ensaio, Peirce desenvolve uma teoria da significação, ao apresentar três graus de clareza das nossas ideias: o primeiro (de mais baixo grau), quando uma ideia é *de tal modo apreendida que será reconhecida quando quer que seja encontrada*; o segundo, quando a ideia, inicialmente obscura, desenvolve-se à luz de critérios abstratos, permitindo distinguir uma coisa da outra; o terceiro, que mais tarde se tornou conhecido como a máxima pragmática: *considere quais efeitos, que poderiam concebivelmente ter consequências práticas, concebemos que tenha o objeto de nossa concepção. Então, nossa concepção desses efeitos é o todo de nossa concepção do objeto*. WAAL, Cornelis de. *Sobre Pragmatismo*, p. 39-41.

²²⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 221.

²²¹ *Ibid.*, p. 222.

solucionado caso se considere o *sentido hermenêutico do esclarecimento de sentido*. Ao contrário, a hermenêutica da “máxima pragmática” peirciana atende, apenas, a busca de sentido em vista da experiência *experimental* possível. Essa concepção, como evidenciada em sua fase tardia, consolida-se na estrutura contrafactual da *remissão de futuro*, que permite a validação da lógica normativa da pesquisa.²²²

Nos seus artigos sobre o *pragmaticismo*, Peirce distingue três tipos de interpretantes de signos: o *emocional*, o *energético* e o *interpretante lógico*. No interpretante emocional, o ato interpretativo está acompanhado de certa qualidade de sentimento, é pré-cognitivo; no interpretante energético, de notável esforço em prol da interpretação de um signo, implicado no processo de aprendizagem e aquisição de conhecimento; no interpretante lógico, da internalização de regras coletivas, que permitem a cognição de algo.²²³ Os dois primeiros correspondem aos efeitos empiricamente constatáveis dos símbolos; o terceiro, à tradução de proposições, aplicáveis ao comportamento humano: “a tricotomia emocional-energético-lógica está evidentemente associada com efeitos semióticos em um interpretante num processo particular de interpretação”.²²⁴ Peirce, por isso, entende o sentido no futuro, cujo comportamento deverá estar submetido ao autocontrole. E cabe ao último interpretante lógico concluir o processo de interpretação, com uma conclusão real; segundo Apel, “para Peirce, essa conclusão é, de qualquer maneira, uma disposição comportamental (*‘habit’*), mas, pelo menos, está prescrita normativamente”.²²⁵

Portanto, o *pragmatismo* semiótico de Peirce, fundado em 1868, embasa-se numa comunidade ilimitada de comunicação, em que o consenso entre os cientistas exerce pleno significado no alcance da verdade. Mais adiante, essa perspectiva “filosófico-transcendental”, com o *pragmaticismo*, em 1877/78, converte-se numa racionalização de formação autocontrolada pelos hábitos. O sujeito não é reduzido a objeto das ciências sociais; também, não é uma consciência pura, como em Kant, mas uma *comunidade real de*

²²² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 222-224.

²²³ SANTAELLA, Lúcia. Epistemologia Semiótica. In *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, vol. 9, n.1 (jan.-jun.), 2008, p. 103. “Em quaisquer desses casos, seja o efeito produzido pelo signo um efeito emocional, energético ou lógico, o interpretante dinâmico é sempre, de uma forma ou de outra, um outro signo, distinto do signo que se apresentou à mente. Assim como ocorre na percepção, o sentimento, a emoção são formas rudimentares de predição, tanto quanto a ação. Desempenham o papel que se-que-signos, enquanto o interpretante lógico funciona como uma espécie de lei mediadora que rege a tradução de um signo em outro”. *Ibid.*, p. 103.

²²⁴ MATS, Bergman. Peirce’s Philosophy of Communication: The Rhetorical Underpinnings of the Theory of signs. *Continuum*, 2009, p. 123.

²²⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 224.

experimentação e interpretação. Essa comunidade, então, é experienciável, em constante busca de um acordo mútuo no contexto da descrição e elucidação dos dados observáveis.

3.3 A perspectiva hermenêutica para a ilimitada comunidade interativa

A *epistemologia pré-semiótica* – representada pelas perspectivas kantiana, analítica e hermenêutica, bem como de Schleiermacher e Dilthey, entre outras – só pode refletir o problema do conhecimento na relação sujeito-objeto, bivalente. Tal concepção, fundamentada na unidade e evidência da consciência do objeto, bem como da autoconsciência concebidas mediante um método solipsista,²²⁶ desconsidera a linguagem como instância mediatizadora da cognição; por isso, compreende o signo nada mais que um instrumento para a comunicação daquilo que já se tem conhecimento.²²⁷

Pois a filosofia ocidental, desde a Antiguidade, resistiu em tematizar a problemática da intersubjetividade como instância legítima e fundamental para a constituição e validação do conhecimento, instaurando, ao contrário, um notório subjetivismo. Por isso, deixou-se de lado a problemática de *sentido* e a justificação de possibilidade da *validade* intersubjetiva, ancorada no discurso argumentativo, “sob o pressuposto não problematizado da identidade dos significados em todos os sujeitos, como algo dado e fixado de maneira igual em cada um por separado, independentemente da linguagem e com anterioridade a ela”.²²⁸

O fato é que a *epistemologia pré-semiótica* não prevê, em nenhum momento, a mediatização intersubjetiva, interpretativa da linguagem. Ao contrário, a presumida convenção de seus resultados representa nada mais que a conquista de uma decisão isolada, de um sujeito solitário e, por isso, impossível de perceber que “*o acordo mútuo intersubjetivo enquanto mediatização da tradição é, ele sim, a condição de possibilidade e de validade transcendental-hermenêutica de toda cognição objetivamente orientada*”.²²⁹ Para Apel, Royce – e aqui não há abandono de Peirce, mas a tentativa de ir além de Peirce²³⁰ – foi

²²⁶ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 57.

²²⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 226.

²²⁸ ZAN, Julio. *Filosofía y pragmática del lenguaje*. In: APEL, Karl-Otto. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagesto, 1994, p. 31. Para Peirce, como também para Apel, “a problemática do acordo acerca do sentido dos signos é fundante, ou seja, é uma dimensão *constitutiva* e *ineliminável* na tematização do conhecimento e sua *validade*. Ora, isso significa dizer que toda tentativa de estabelecer o conhecimento, que é *sempre* mediado por signos, sob uma perspectiva solipsista, cai em uma abstração metódica, por ignorar a *relação necessária* entre *validade* e *intersubjetividade*”. COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 58.

²²⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 227. (Grifo do autor).

²³⁰ Sobre este aspecto, é de suma importância explicitar a relevância da filosofia de Peirce para Apel, como ele mesmo a reconhece no *prefácio* da obra *Charles S. Peirce – From Pragmatism to Pragmaticism*. Segundo

decisivo nessa empreitada, ao buscar uma vigorosa transformação da filosofia transcendental kantiana, bem como refletir sobre a relação entre as ciências naturais e as ciências humanas.

Ora, para a *epistemologia pré-semiótica*, o *compreender*, próprio às ciências humanas, concorre ao *elucidar*, próprio às ciências de observação. E não muitos cientistas modernos intentam em considerar o *compreender* como método cognitivo irracional ou psicológico-heurístico nas descobertas de leis do *elucidar*. Para Royce, ao contrário, o *compreender*, negada a sua concorrência com o elucidar, deve ser concebido como um fenômeno complementar à cognição científica dos fatos objetivos; não há como separar tais instâncias, pois elas estão contidas na cognição mediada por signos.²³¹ E, por isso, não pode o cientista recusar o acordo mútuo intersubjetivo pela observação e elucidação objetiva dos dados linguísticos.²³²

Apel, Peirce mostra algumas vantagens de como as teorias do conhecimento podem integrar-se no contexto de uma teoria de evolução cultural, a saber: em sua base semiótica, a tríade de sinais permite uma relação entre a evolução natural e a lógica normativa da pesquisa, como também a integração da *evidência de fenômenos* como critérios normativamente relevantes de percepção. Resulta, daí, a reabilitação da fenomenologia no contexto da semiótica; permite, ainda, distinguir os fenômenos semioticamente entendidos das ciências naturais (de índices e ícones) dos fenômenos das ciências sociais e humanas (de extensão aos símbolos), como contribuição salutar para superação da controvérsia explicação-compreensão. Além do programa Peirciano, identifica-se uma vantagem não apenas na teoria descritiva, mas em uma teoria normativamente relevante do significado. Nessa perspectiva, o pragmatismo da explicação do significado reside em uma abertura para experimentos do pensamento que, por meio da coordenação de ações e explicações possíveis, permite ao significado normativamente correto de um sinal ser explícito: a explicação do significado prescreve-se por uma exploração inovadora de significação logicamente possível e tornada explícito pelo sujeito, ser-no-mundo. Ainda, consiste em uma vantagem o *realismo crítico de significado* e a relação normativa-procedural de todos os critérios possíveis de verdade para uma *teoria da verdade consensual*. Com base nessas teorias, evita-se toda forma de “externo” e a correspondente teoria da verdade. O não cognoscível em Kant é concebido como o conhecível em longo prazo, que implicará em uma transição de um realismo “externo” (metafísico) para um realismo “interno” (crítico de significado). Em nenhum momento, tal concepção intenta substituir os critérios do acordo sobre o conhecimento do real pelos critérios de consenso factual. Ao contrário, busca tão somente um princípio regulatório para os critérios de verdade, no contexto de uma comunidade ilimitada de comunicação, para uma possível síntese da interpretação. APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, prefácio.

²³¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 228. (Grifo do autor).

²³² De acordo com Royce – como atestado em *The Problem of Christianity* – Peirce foi o primeiro filósofo a analisar, por meio da semiótica, as qualidades daqueles processos dependentes da comunidade da ciência. A interpretação, nesse horizonte, rompe com a estrutura diática de conhecimento, sujeito e objeto. Para além, ela implica a relação de três termos. Assim, como entende Royce – com Peirce – um processo de interpretação jamais será bipolar, mas sempre social e, por isso, trídico, em total discordância com a lógica *monológica* da “percepção”, de uma simples relação (como que: A percebe B). Uma relação só se torna possível, e suficiente, se sustentada por membros de uma comunidade. Tal é a lógica (relacional) da *interpretação*, que, fundamentalmente, se caracteriza por três elementos: a) ser uma conversação e não um ato solitário; b) em que o objeto interpretado tem a natureza de uma expressão mental, signo; c) capaz de produzir um novo signo, passível de interpretação posterior. Nesse horizonte, caso Deus ou o humano estejam em questão, a interpretação será necessária. Pois em um mundo de dados estabelecidos absolutamente só pode gerar niilismo e, portanto, falta total de significação. Muitas perspectivas como essa nada mais fundamentam que um *nominalismo* abstrato. NAGL, Ludwig. *Beyond Absolute Pragmatism: the Concept of Community in Josiah Royce’s Mature Philosophy*. *Cognitio-Estudios: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, n. 1, jun 2004, p. 55-58.

Observa Apel, nesse sentido, que somente uma transformação semiótica da filosofia transcendental, na perspectiva de Royce, é capaz de conceber a origem do questionamento hermenêutico, ancorado pelo interesse do acordo mútuo entre os dialogantes de uma comunidade de comunicação. Ela, como sujeito do conhecimento, mediatizada pelos signos, supera a epistemologia tradicional, da relação bivalente sujeito-objeto. Ainda que em Peirce tal perspectiva seja louvável,²³³ sua pragmática, porém, apresenta uma limitação de horizonte, referida a um *cientificismo*. E isso evidencia que sua *máxima pragmática*, como já apontado, funda-se na concepção científica do *aclaramento de sentido*:²³⁴ embora ela não esteja limitada a uma ciência elucidativa, está referenciada à experiência experimental, pois os símbolos só encontrarão sentido se esclarecidos na experiência possível. O acordo mútuo, decorrente desse *método*, “só pode referir-se a perguntas que um saber normativo puro e simplesmente intersubjetivo – e, em tal medida, objetivo – seja capaz de responder ao longo do tempo”,²³⁵ o que leva a pressupor a inexistência de qualquer diferença entre o processo de pesquisa das ciências naturais (experimental) e o processo do acordo mútuo (intersubjetivo), alcançado em uma ilimitada comunidade de comunicação. Nessa perspectiva, o acordo mútuo apenas pode ser relacionado com aquelas questões às quais pode responder *in the long run* um saber monológico, entendido como intersubjetivo.²³⁶

Apel considera que a falácia cientificista, em sua tentativa de explicação e justificação objetiva, pressupõe que os sujeitos já compreenderam definitivamente uma compreensão do significado, de modo que a tarefa empírico-hermenêutica de uma ciência da compreensão é ignorada. Na mesma medida, se pressupõe que as condições ideais de entendimento, da inteligibilidade das ações e acordos postulados, já existem. Tais posturas,

²³³ Royce, assim como Peirce, entende que nenhuma experiência individual pode cientificamente ser validada, sem, por isso, a confirmação dos demais. Há sempre a necessidade da interpretação da comunidade dos investigadores. Somente ela, sem limites definidos, pode estabelecer o que é o real, o que estará fora do alcance das perspectivas do positivismo empirista, neokantiana e das ciências formais, de toda investigação diádica. Nesse sentido, a comunidade busca, fundamentalmente, não o conveniente, do ponto de vista científico, mas seu ponto mais elevado, impossível de ser alcançado por uma filosofia pré-semiótica. Para Royce e Peirce, qualquer proposição validada deve ancorar-se pelo caráter da publicidade, de aceitabilidade dos sujeitos. Com Peirce, ainda, compreende que todo processo cognitivo justificável se baseia na comunidade intersubjetiva de comunicação, *locus* onde a experimentação científica é (re)avaliada. Ao considerar, porém, que essa avaliação depende de *tradições* (e das suas críticas), a estrutura de comunidade idealizada por Royce começa a romper barreiras daquela criada por Peirce: para Peirce, as proposições devem ser validadas de acordo com a lógica de experimentação, repetidamente entre os cientistas. Tal perspectiva tende a não clarear a diferença entre a racionalidade instrumental e a interpretativa. Royce, nesse sentido, relê criticamente a teoria experimentalista de Peirce, transformando-a numa perspectiva geral da interpretação. NAGL, Ludwig. *Beyond Absolute Pragmatism*, p. 62-63.

²³⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 230.

²³⁵ *Ibid.*, p. 231.

²³⁶ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 60.

portanto, absolutizam o entendimento puro como alternativa à explicação e, por isso, cometem a falácia de um “idealismo hermenêutico”.²³⁷

Segundo Apel, essa perspectiva – cientificista – é abandonada por Royce, à medida que o conhecimento de estados de coisas experimentais é substituído, ao menos em primeiro plano, pela autocognição do ser humano, mediatizada pelo compreender recíproco em uma comunidade de interpretação.²³⁸ Com Royce, então, a perspectiva peirciana de experimentação é enfraquecida e a lógica da ciência ressituada, como modo de conhecer *significativo* e embasado pela teoria da *interpretação*. No lugar do *signo* em sentido estrito peirciano, Royce introduz o mediador/intérprete; e, no lugar do interpretante, a pessoa para quem sua interpretação serve. O homem não é entendido como um signo, como em Peirce. Contrariamente, Royce postula que todo signo – como também concebe Peirce – é interpretação, porém, além de Peirce, que toda interpretação implica, sempre, “eus” distintos, principais *locus* de diferença em uma comunidade de comunicação. De modo geral, tal é a reestruturação da teoria dos signos de Peirce.²³⁹ Para Apel,

Royce consoma em primeiro lugar a reviravolta que vai da tematização da interpretação de signos à tematização da problemática hermenêutica da inteligência de intenções de sentido. Ao passo que Peirce pretendia integrar o próprio ser humano enquanto signo ao processo conclusivo supra-individual da interpretação de signos, para manter-se coerente com sua concentração no *consensus ommium* sobre estados de coisas (que é mediatizado de maneira experimental), em Royce, ao contrário, integra-se o ser humano, em lugar do signo, ao processo interpretativo analisado semioticamente, como sujeito de intenções de sentido. Assim, Royce toma a análise lógico-relacional do processo sígnico, que permite a Peirce fazer surgir a interpretação como paradigma da categoria “terceiridade”, e aplica-a ao processo da história do espírito e da cognição histórico-filológica: a *estrutura triádica da interpretação dos signos* encontra-se aqui, segundo Royce, na *estrutura triádica da mediatização da tradição*.²⁴⁰

Nessa perspectiva filosófica de Royce que, de alguma forma, traduz a filosofia semiótica de Peirce – de transformação do transcendentalismo kantiano –, evidencia-se uma aproximação da filosofia norte-americana com a filosofia alemã. E cabe aqui perscrutar, a

²³⁷ APEL, Karl-Otto. *Understanding and Explanation*, p. 210.

²³⁸ *Id.* *Transformação da Filosofia II*, p. 231.

²³⁹ NAGL, Ludwig. *Beyond Absolute Pragmatism*, p. 64-65. Para Royce, como também para Peirce, a semiose – processo contínuo de interpretação de signos – não é exclusiva do humano; ela apresenta-se em toda formação natural do universo. *Ibid.*, p. 57.

²⁴⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 231.

partir de Gadamer, que também se contrapõe à perspectiva científicista de Peirce,²⁴¹ a relação que a verdade hermenêutica mantém com a objetividade do método científico semiótico.

Para Gadamer, não se pode conceber a verdade, no contexto próprio das ciências humanas, a partir da objetividade científica: o sujeito hermenêutico, ao contrário da “consciência geral kantiana”, encontra seu paradigma no *ser-aí* histórico heideggeriano, “que apenas ganha sentido a partir dos testemunhos da tradição à medida que projeta o horizonte de sentido de seu próprio poder-ser e ter-que-ser”.²⁴² Nessa perspectiva, a verdade de interpretação se estabelece não por meio da aproximação progressiva e metódica ao ideal de objetividade, mas da “fusão de horizontes”, da mediação do presente com o passado na situação histórica. Com isso, Gadamer busca recuperar “o significado positivo e produtivo da diferença ou distância”.²⁴³

Compreende, assim, Gadamer, em *Verdade e Método*, que o verdadeiro sentido de um texto não depende de seu autor ou do seu público originário ou, ainda mais, não se esgota nisso, mas da situação histórica do intérprete; o sentido de um texto sempre supera aquele projetado por seu autor; por isso, a compreensão nunca é meramente reprodutora, mas também produtora. Não obstante, talvez, não se deve chamar de *compreender melhor* esse esforço, no sentido de alcançar maior conhecimento ou clareza das coisas.²⁴⁴ Afirma, então, Gadamer que, “quando se logra compreender, se compreende de um modo diferente”.²⁴⁵

Já não se sustenta mais a individualidade de opiniões, mas a verdade das coisas, possível de ser compreendida em um texto. E deve-se a Heidegger, de acordo com Gadamer, o impulso para essa questão: “a distância temporal em sua produtividade hermenêutica só pode ser pensada a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu à compreensão como um ‘existencial’ e, a partir da interpretação temporal, que aplicou ao modo de ser da pre-sença”.²⁴⁶ Para Gadamer, então:

²⁴¹ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 61.

²⁴² APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 233.

²⁴³ SILVA, Luísa Portocarrero F. Da “fusão de horizontes” ao “conflito de interpretações”: a hermenêutica entre H.-G Gadamer e P. Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra* 1, 1992, p. 141. O conceito gadameriano “fusão de horizontes” (historicamente diferentes), principal tese de sua hermenêutica, tem a finalidade de discutir sobre o problema e compreensão da verdade. Fundamentalmente, Gadamer desmobiliza a filosofia moderna, centrada no *método*, para apontar o caráter original da hermenêutica, a consciência histórica (experiência de finitude). A verdade, para ele – na perspectiva de Heidegger – é um existencial de ser-no-mundo. Por isso, não pode haver incompatibilidade entre verdade e historicidade. *Ibid.*, p. 127.

²⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005, p. 392.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 392.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 293.

O tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa a distância, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, em que a atualidade finca as suas raízes. Assim, a distinção dos períodos não é algo que deva ser superado. Esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso descolar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade, trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender.²⁴⁷

A distância temporal permite, então, a compreensão do sentido das coisas. No entanto, jamais poderá esgotar todo o sentido de um texto, visto ser um processo infinito. Eliminam-se, com isso, prováveis erros de sentido, bem como preconceitos de natureza particular. Entende-se, assim, a distância temporal como um constante movimento, aberto e não concluído. Ela permite, fundamentalmente, “distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *comprendemos*, dos *falsos* preconceitos, que produzem os *mal-entendidos*”.²⁴⁸

Acerca dessa perspectiva hermenêutica de Gadamer, acentuada sua principal tese filosófica – “da fusão de horizontes” –, atesta Apel: ainda que essa mediatização (de consciência histórica) proponha uma superação do autoentendimento do passado – o que parece relevante para a compreensão de algo – ela deverá também corresponder a uma compreensão finita das coisas e a um autoentendimento finito: “o presente, em tal medida [como pretendido por Gadamer], não pode compreender o passado ‘melhor que o próprio passado entende a si mesmo’, mas apenas de maneira diferente”.²⁴⁹

Apel, criticamente, considera que a redução do princípio *compreender melhor* pelo *compreender diferente* é insustentável, o que parece reduzir a automeadiação progressiva da compreensão. Não se pode conceber relevante uma hermenêutica com tal postulado; isso ainda resulta na perda da problemática normativo-transcendental kantiana. Na perspectiva de uma comunidade ilimitada de comunicação, só se pode compreender, de fato, na medida em que a compreensão seja *melhor*.²⁵⁰

Não obstante, para Apel, ao se comparar a perspectiva filosófica gadameriana com o pragmatismo semiótico, confirma-se o *cientificismo metacientífico* da teoria da interpretação peirciana. Ora, como já destacado, Peirce rejeita a “consciência geral” kantiana, e fundamenta a objetividade possível das ciências na perspectiva do acordo mútuo

²⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, p. 393.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 395.

²⁴⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 234.

²⁵⁰ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 41.

entre os cientistas, numa comunidade interpretativa de comunicação. No entanto, para que esse acordo mútuo não reproduza certa “consciência transcendental em geral”, assegura-o à experiência possível (máxima pragmática), capaz de dar sentido a toda compreensão, interpretação sígnica e verdade, intersubjetivamente alcançada.²⁵¹

Essa perspectiva ignora o diálogo e, portanto, o consenso entre os interlocutores de uma comunidade ilimitada de comunicação. Ela constrói-se com base no pressuposto, solipsista, de que o acordo prático alcançado entre os sujeitos já considera a “compreensão do eu e a correspondente vontade de autoafirmação como instância que se propõe fins; pois bem, com este pressuposto, o acordo só pode ser concebido como uma tentativa de manipulação empírica e instrumental para alcançar fins propostos pela vontade de autoconfirmação”.²⁵²

Em Royce, tal limitação *cientificista* do acordo mútuo é assumida em favor de uma *mediatização hermenêutica da tradição* em uma perspectiva teleológica do autoconhecimento do ser humano, em que o progresso está referenciado não apenas por um princípio regulador, como em Peirce, mas também por um sistema – na perspectiva de Hegel – infinito e absoluto da autorrepresentação do espírito. Royce, numa perspectiva hegeliana, como se presume, parece postular a convergência entre a semiótica pragmática e a hermenêutica própria às ciências humanas; ainda, em outra direção, como idealista absoluto, parece distanciar-se da hermenêutica gadameriana referenciada à situação do que o pragmatismo.²⁵³

Para Apel, interessa aqui investigar sobre a possível relação da hermenêutica, em sentido gadameriano, com a semiótica pragmática, como doutrina da interpretação de matriz peirciana. Para tal, adverte (e já acenado nesta pesquisa) que a linguagem é a *instituição das instituições* numa comunidade interpretativa de comunicação. Mas não somente isso, como instância reflexiva do acordo mútuo, ela é a *metainstituição* de todas as instituições estabelecidas e, por isso, “uma instância normativamente obrigatória que não abandona os indivíduos ao arbítrio de seus próprios pensamentos, mas os obriga, enquanto queiram manter viva a comunicação, a um acordo mútuo intersubjetivo sobre as normas sociais”.²⁵⁴ Tal obrigatoriedade só pode subsistir enquanto o sentido dos signos linguísticos estiver

²⁵¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 234.

²⁵² COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e Verdade em Apel*, p. 62.

²⁵³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 235.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 238.

referenciado à práxis e experiência possíveis, não ancoradas em experimentos, mas na situação social.

Quanto à relação acima anunciada, postula-se que, em primeiro lugar, não pode a hermenêutica, na perspectiva das ciências humanas, vincular-se à *máxima pragmática* do *aclaramento de sentido*. Pois esse método, ao referir todo sentido à experiência experimentável, justifica a ação de um sujeito isolado, sem qualquer vínculo com os outros, mas capaz de conhecimento, objetivo, tal como sustentado e disseminado pela filosofia analítica. Por sua vez, a perspectiva do *aclaramento de sentido* pressupõe um pré-entendimento da linguagem corrente; e toda explicação parece referir-se a essa pré-intelecção, ao longo de suas condições de adequação. Apel compreende que todo aclaramento de sentido pragmático, se bem-sucedido, implica em uma transição histórica “que parte da mediatização histórica da tradição, feita pela comunidade interpretativa atenta à interação, rumo à clareza dos conceitos relacionados à experiência experimental, que são indiferentes à história”.²⁵⁵

Essa concepção requer da comunidade interpretativa histórica um real comprometimento com a referência prática, por meio de um engajamento emancipador. E, tal como supõem Heidegger e Gadamer, o sujeito da interpretação sùgnica deve ser histórico que, na perspectiva da semiótica peirciana, vem a ser a comunidade ilimitada de interpretação. Ela, ao remontar à comunidade dos investigadores científicos, pode até mesmo – além de uma práxis engajadora histórica – transformar o saber normativo sobre o mundo.

Apel entende que essa “potencialidade” comportamental, como prescreve Peirce, representa uma espécie de racionalização do universo, mas tal tendência, instrumental, dever-se-á realizar-se no contexto de uma comunidade interativa histórica dos seres humanos. Nesse horizonte, interessa para Apel revisitar o questionamento sobre como a hermenêutica gadameriana poderá relacionar-se com a semiótica pragmática de Peirce. E parece salutar apontar que a hermenêutica, se antes refém da análise científicista em reduzir a problemática da mediatização histórica, ao buscar distinguir práxis de experiência tecnocientífica, assim como práxis de experiência da interação, agora, criticamente, fundamenta-se em uma comunidade interativa histórica. Considerando, então, a comunidade interpretativo-interativa e histórica como sujeito de interpretação, parece deslumbrar-se um princípio regulador do progresso hermenêutico, na compreensão de Apel: “o princípio

²⁵⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 240.

regulador que se procura está, a meu ver, na *ideia da realização de uma comunidade interpretativa ilimitada, que, de maneira implícita, pressupõe todo argumentante* (ou seja, todo aquele que pensa!) *como uma instância ideal de controle*".²⁵⁶

Assim, a hermenêutica, diante da sua inegável possibilidade de assegurar ao sujeito histórico a modificação das relações irreversíveis, e até mesmo da própria interpretação, deve ser concebida como uma dimensão do progresso possível na perspectiva do acordo mútuo, na preeminente comunidade ilimitada de comunicação. Caso o acordo mútuo seja, de fato, assumido como princípio metodologicamente relevante da hermenêutica, no contexto de uma comunidade intersubjetiva, poder-se-á, com isso, eliminar “o mal-entendido de que a tomada de consciência quanto à produtividade histórica da aplicação da interpretação deve *eo ipso* tirar proveito da divergência existente entre o Compreender subjetivamente atualizador e um Compreender histórico-objetivo da tradição”.²⁵⁷

Em sentido gadameriano, o ideal do acordo mútuo ilimitado suprime a abstração hermenêutica da verdade e a obrigatoriedade ética da tradição e, na mesma medida, supera o cientificismo pragmatista de Peirce; o acordo mútuo ilimitado tem a finalidade de até mesmo suspender, temporariamente, o acordo já estabelecido entre interpretantes, exigindo, então, o auxílio da *elucidação* das ciências sociais empíricas. E isso é legítimo ao se postular uma complementação ideológico-crítica dos métodos hermenêuticos: a elucidação – desconsiderada a sua possibilidade de tornar-se um fim em si mesma – poderá desenvolver-se em um autoentendimento reflexivamente aprofundado do interlocutor.²⁵⁸

Em suma, este capítulo apresentou as bases do pensamento de Apel que se desenvolve, fundamentalmente, na transformação semiótica da filosofia transcendental kantiana. Com e contra Peirce – e com o auxílio de Gadamer e Royce – Apel supera uma teoria bivalente, de teorias e fatos, e de perspectiva solipsista, portanto, de caráter nominalista. No interior de uma comunidade ilimitada de comunicação, mediada por signos – quem vem a ser a metainstituição de todo acordo normativamente alcançado – arquiteta uma filosofia pragmático-transcendental com notável perspectiva, como apontado, realista.

²⁵⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 244. “A comunidade ilimitada, que era na filosofia de Peirce uma comunidade de investigadores, se transforma na pragmática transcendental em uma comunidade ideal de argumentantes, que não somente é pressuposto pragmático do discurso teórico, preocupado pela verdade dos enunciados, senão também do discurso prático, que se interroga pela correção das normas de ação”. CORTINA, Adela. *Karl-Otto Apel. Verdad y Responsabilidad*, p. 21.

²⁵⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 245.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 246.

4 CONSTRUÇÃO DE UM REALISMO CRÍTICO DA UNIVERSALIDADE

A transformação da filosofia transcendental, que tem seu marco na perspectiva semiótico-pragmática de Charles S. Peirce, interpretado e assimilado por Apel no contexto de uma comunidade linguística de comunicação, ilimitada, apresenta-se como a base do pensamento de Apel. No itinerário explicitado, definitivamente de superação do nominalismo, de uma *teoria bivalente* para uma *teoria triádica* – como discutido no capítulo anterior –, buscou-se situar e alavancar os pressupostos da presumida perspectiva realista da filosofia apeliana. Este capítulo, agora, intenta discutir, a partir do conceito hermenêutico transcendental de linguagem e, fundamentalmente, da teoria consensual da verdade, a construção de um suposto realismo em Apel. Trata-se de um esforço em demonstrar, no interior do pensamento de Apel, uma fundamentação realista.

4.1 A linguagem como tema e instrumento de reflexão transcendental

A filosofia atual vê-se diante de um problema que é decisivo para a relação entre linguagem e filosofia, de tal modo que uma possível solução conduza a resposta à seguinte pergunta, assim exposta por Apel: “a filosofia da linguagem, hoje em dia, pode assumir – ou, até mesmo, tem de assumir – a função da filosofia transcendental em sentido kantiano? Ou seja, ela pode (ou tem de) assumir hoje a função de uma *prima philosophia*?”²⁵⁹

Parece não difícil conjecturar que a filosofia atual superou o paradigma da consciência moderna e que, por isso, ocupou o lugar da epistemologia tradicional,²⁶⁰ não, porém, ao tematizar a linguagem como um objeto entre outros tantos objetos da cognição, mas como *reflexão sobre as condições de possibilidade linguísticas da cognição*. E isso responde, ao menos aparentemente, ao questionamento apontado, quando, mediante a

²⁵⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 353.

²⁶⁰ Segundo Apel, depois de Sócrates, a filosofia distanciou-se da dimensão hermenêutico-pragmática em favor de uma perspectiva lógico-semântica, capaz, como se postulava, de refletir as coisas. Constitui-se, nesse sentido, como forma solitária de pensar, o *solipsismo metódico*. Não à toa o “filósofo tradicional” tem buscado refletir ou ensinar aquilo que lhe é alheio! Habermas, na mesma medida, percebe a filosofia tradicional envolta do *ser* e da consciência, que, no momento atual, já não fazem qualquer sentido. Para ele, a filosofia procurou oferecer um saber totalizador em superação da ontologia e do transcendentalismo. CUPANI, Alberto. *Filosofia, racionalidade e comunicação. Reflexão*, Campinas, n. 59, maio-agosto 1994, p. 12-13.

filosofia analítica, se buscou o sentido das sentenças. No entanto, ao se constatar que a consistência lógica das sentenças se testifica na *linguagem teórica formalizada*; que o problema empírico é tratado como um problema de convenção à validação de *proposições* da observação como *proposições* de base; e isso na perspectiva de uma validação pública de suas sentenças, enfraqueceu-se o campo de veracidade de tal perspectiva filosófica.²⁶¹

Se o problema da validação da verdade não pode mais referir-se à *evidência* ou à *certeza*, no sentido cartesiano de uma consciência isolada, ou mesmo à *validação objetiva* de uma consciência geral, em sentido kantiano, parece corresponder, agora, à *intersubjetividade de consenso*, com base no acordo mútuo linguístico.²⁶² E isso leva Apel a acreditar em uma linha de continuidade entre a epistemologia da filosofia moderna e a epistemologia da filosofia contemporânea. Tal hipótese fortifica-se, como em Kant, ao se garantir a possibilidade de reflexão sobre as condições de possibilidade e validade do conhecimento, linguisticamente mediada: é, então, a linguagem, como foi a consciência na filosofia moderna, *médium* da reflexão transcendental, capaz de explicitar as condições de possibilidade e validade de qualquer conhecimento.²⁶³

É nesse horizonte que Apel questiona: de fato, a linguagem, hoje, é refletida como *condição de possibilidade subjetiva da cognição*? É possível supor, seguramente, a continuidade entre a linguagem moderna e a filosofia transcendental clássica? Será que a linguagem, de perspectiva analítica e estruturalista, não acaba sendo ou *descrita* e *elucidada* como fenômeno objetivo (intramundano), ou então construída como *semantical framework*?²⁶⁴

Parece ainda obscuro formular uma resposta para essas indagações. Contudo, não há como negar que a filosofia analítica – do primeiro e do segundo Wittgenstein, bem como

²⁶¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 354.

²⁶² Como se pode observar: a teoria do conhecimento, centro da filosofia moderna, foi substituída pela linguagem, enquanto instância de possibilidade do conhecimento; de uma relação sujeito-objeto para a de sujeito-sujeito; de uma consciência solitária para um processo interativo de entendimento. Esta nova perspectiva constitui-se em um terceiro paradigma para a filosofia: “a ontologia clássica teve o ‘ser’ como paradigma; a filosofia transcendental, a ‘subjetividade’; agora a ‘intersubjetividade’ linguisticamente mediada”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 254.

²⁶³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 255. A tematização da linguagem na filosofia contemporânea, como *médium* de sentido e validade do conhecimento, alargou o seu campo de investigação com a articulação de três elementos: “a *sintática*, que investiga a relação dos sinais linguísticos entre si; a *semântica*, que se ocupa com a relação dos sinais com o significado, isto é, a dimensão referencial com os objetos significados; e a *pragmática*, que explicita a relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que estes fazem dos sinais e das proposições”. HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 166.

²⁶⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 355.

da semântica construtiva de Tarski e Carnap, entre outros –, tenha assumido a função reflexiva da crítica da linguagem. No entanto, “vem opor-se o fato de que, justamente por uma tal destituição da filosofia da consciência pela análise da linguagem, a *reflexão* parece ter saído de moda, e, até mesmo, ter-se tornado insensata”.²⁶⁵ Rompeu-se com a filosofia da consciência e, em seu lugar, instalou-se uma linguagem lógica sem qualquer sentido: se, de Descartes a Husserl, a filosofia se apoia na consciência sobre si mesma, o mesmo não acontece com a filosofia analítica, que recusa a consciência intencional e o sujeito e,²⁶⁶ por isso, deteriora-se em grau semelhante.

Nesse sentido, com o Wittgenstein tardio, demonstrou-se que um único indivíduo não pode “dizer de algo” a partir de sua própria consciência, mas com base em um jogo de linguagem. Um pensador solitário, ao conferir validação às suas sentenças, está, desde então, imerso em um jogo de linguagem público; não caberá a ele perguntar: tudo que sou capaz de pensar está, afinal, apenas em minha consciência? Parece, ainda, não haver sentido a crítica reflexiva de conquistas intencionais, de uma consciência pura, como pretendia Husserl, pois ela não pode anteceder a linguagem.²⁶⁷

No estruturalismo, por exemplo, a reflexão sobre as produções intencionais do ser humano “foi substituída pela descrição de sistemas simbólicos objetivos e anônimos por meio dos quais o comportamento intencional humano já está, de antemão, determinado”,²⁶⁸ de tal forma que as produções do sujeito nada mais representam que aplicações desses sistemas apriorísticos.²⁶⁹

Para Apel, isso vem demonstrar que a filosofia tradicional, da *consciência*, deu lugar para diversas “metalinguagens” e “metateorias”, de concepções e usos diversos da linguagem. Porém, resultou daí a exclusão *a priori* de toda auto-reflexividade, de condições transcendentais de possibilidade e validade do conhecimento. Pergunta-se, então: é possível considerar, no espaço da linguagem pública, a reflexão sobre o anseio universal de validação do pensar e conhecer subjetivos? A filosofia analítica não somente é incapaz de responder a esta pergunta, mas também de creditá-la: a linguagem lógico-matemática não permite, *a priori*, a contradição do pensamento. Daí, “o fato de não se poder conciliar a *ideia da linguagem de cálculo* com a *autorreflexão da linguagem* deixa claro que em linguagem de

²⁶⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 355.

²⁶⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 256.

²⁶⁷ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 358.

²⁶⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 256.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 256.

cálculo também não é possível haver ‘comunicação’ humana”.²⁷⁰ Por isso, nem Charles Morris, nem Wittgenstein conseguem resolver o problema da reflexão sobre a linguagem, embora tal problema seja discutido por eles: no primeiro, o uso da linguagem é apreendido como um *behavior*, de estímulo e resposta, de modo puramente descritivo; no segundo, acredita-se que as *formas de vida*, caracterizadas pelo uso da linguagem, práxis comportamental e entendimento de mundo, constituem-se fechadas.

Essa dificuldade torna-se ainda mais clara quando se questiona de que maneira o filósofo poderá entender os diferentes jogos de linguagem e compará-los entre si. Surge, então, a necessidade de os jogos de linguagem irem além de si mesmos, por meio de uma autorreflexão, que só poderá acontecer se considerada a comunicação entre os diferentes jogos. Assim, entende Apel que os diferentes jogos de linguagem deverão, no plano da reflexão transcendental, identificar como *real* algo que se tem ou se pode referir; essa condição inexistente se fundada em jogos de linguagem infinitamente numerosos.²⁷¹

Nessa perspectiva, se a filosofia contemporânea tende a aprofundar o seu nível de reflexão e, com isso, o seu próprio método e anseio de busca e validação da verdade, está, fundamentalmente, diante da seguinte questão: “que jogo de linguagem põe a filosofia em condições não apenas de refletir sobre a relação entre linguagem e mundo, mas, além disso, de refletir sobre o fato de que ela reflete sobre a relação entre linguagem e mundo com a ajuda da própria linguagem?”. Tal pergunta e sua possível resposta não representam um *regressus ad infinitum*, nem mesmo qualquer proximidade com uma reflexão psicológica, mas o alto grau de universalidade da reflexão mediada pela linguagem; além disso, instaura a tomada de consciência da própria linguagem, como condição de possibilidade e validação da verdade, o que leva Apel a firmar: “como tomada *transcendental* de consciência, essa reflexão é, a meu ver, auto-fundamentação possível para a filosofia (e tão somente para ela) e não deve, como tal, ser confundida com uma fundamentação alcançada por dedução”.²⁷²

4.2 O conceito transcendental-hermenêutico de linguagem

O conceito transcendental-hermenêutico de linguagem é, originariamente, componente fundamental da filosofia de Karl-Otto Apel. Para a exposição e análise de tal conceito, faz-se necessário, preliminarmente, sublinhar que: a) a linguagem, em suas funções

²⁷⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 362.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 365.

²⁷² *Ibid.*, p. 370-371.

designativa e *comunicativa*, era filosoficamente insuficiente, como é possível tomar conhecimento na história da filosofia da linguagem; b) essa perspectiva pode ser corrigida pelo conceito de razão, identificado, aqui, como conceito de linguagem, em vista de uma reconstrução crítica da ideia de filosofia transcendental. Nesse horizonte, tal correção, de acordo com Apel, deve consistir em dois critérios: na superação das diferenciações entre ontologia clássica, filosofia da consciência e filosofia analítica, bem como na diferenciação entre filosofia teórica e prática.²⁷³

Dados esses pressupostos, intenta Apel esboçar, com originalidade, o *conceito transcendental-hermenêutico de linguagem*.²⁷⁴ Parte do pressuposto de que o *jogo de linguagem*, em sua perspectiva transcendental – já concebida a superação do segundo Wittgenstein –, e a *comunidade ilimitada de comunicação* suportam, veementemente, a crítica à filosofia ontológica platônica, ocorrida em um reino supraceleste das formas essencialistas. Todavia, percebe que a substituição da *pergunta* metafísica platônica pela *pergunta* a respeito do uso das palavras não é satisfatória, ou definitiva;²⁷⁵ por isso, não pode a *linguagem descritiva* dar respostas seguras sobre o que se deve entender por, como exemplo, “verdade” e “justiça”. Uma resposta só será possível se levada em consideração a dimensão consensual, intersubjetivamente assegurada, em uma comunidade de comunicação, e isso em referência à *regra ideal* do uso da palavra, postulado normativo já pressuposto.²⁷⁶

Entende-se que, se uma definição filosoficamente relevante, no horizonte da filosofia apeliana, deva estar vinculada a uma forma inteligível do uso da linguagem corrente ou da linguagem culta filosófica, deve, ela, incluir um novo estado de discussão entre os investigadores da comunidade linguística; e antecipar, no âmbito do jogo de linguagem, a *linguagem ideal* de fala.²⁷⁷

A tese de que *a essência das coisas residiria no uso da linguagem* defronta-se com o problema transcendental filosófico do pluralismo dos jogos de linguagem, concorrentes. Para Wittgenstein, a essência não reside tanto no uso da palavra, mas na gramática profunda

²⁷³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 379.

²⁷⁴ Para Apel, a tentativa de situar o discurso no nível *transcendental*, demonstra o caráter próprio da filosofia, o seu método original. NICOLÁS, Juan A. Teoría de la verdad consensu-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org.). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994, p. 144.

²⁷⁵ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 86.

²⁷⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 396.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 396.

dos jogos de linguagem, a qual regula *a priori* as possibilidades de uso. Como é possível, então, considerar possíveis jogos de linguagem com o princípio do consenso normativo, da linguagem transcendental – comunidade linguística – em relação às regras do uso das palavras?²⁷⁸

Diante de tal problemática, suscitada por uma transformação linguístico-filosófica da filosofia transcendental, constata Apel que, em uma análise histórico-antropológica, independentemente das diferenças de “forma interna” das línguas, tanto atuais quanto milenares, não se conservou, na modernidade, o caráter quase monádico dos jogos de linguagens arcaicos; também, embora tal diferença não tenha desaparecido, criou-se sobre ela o jogo de linguagem da ciência ou da técnica de produção organizacional e comunicacional.²⁷⁹ Nesse sentido, é relevante reconhecer, o que demonstra a sua relevância, que o componente semântico das línguas humanas não permaneceu intocável em face da uniformização do jogo de linguagem humano, ora esboçado, apesar da permanente dessemelhança dos sistemas linguísticos.²⁸⁰ Isso leva Apel a questionar-se sobre as interpretações linguístico-filosóficas que essas observações podem originar.

Ora, é possível conjecturar que a *competência linguística* (semântica) não está apta para intermediar as diferentes formas de comportamento, ao passo que a *competência comunicativa* (universal-pragmática) não somente permite o diálogo, mas também a formação de um acordo dos participantes das diferentes comunidades linguísticas. Percebe-se, com isso, que a força da estrutura sintático-semântica, de todo entendimento de sentido no plano da utilização da linguagem – que permite a passagem do “espírito” subjetivo para o “espírito” objetivo das línguas – depende de uma interpretação e, mais do que isso, da reestruturação dos componentes semânticos das línguas, por meio do acordo mútuo. Portanto, o indivíduo, por meio de sua *competência comunicativa*, pode tematizar reflexivamente as diversas línguas, e isso em um “jogo de linguagem transcendental”, capaz de superar os diferentes jogos de linguagem (bem como qualquer tentativa de uma comunicação de caráter extralinguístico).²⁸¹

Esclarecidos esses pressupostos, de um conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, no contexto de transformação da filosofia, é possível especular, com Apel, a *função* do conceito de linguagem, e com as seguintes ressalvas: a transformação da filosofia

²⁷⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 275.

²⁷⁹ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 87.

²⁸⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 398.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 399-400.

não consiste em inserir a linguagem como instância de mediação na relação sujeito-objeto da epistemologia transcendental,²⁸² na recusa da “consciência geral” kantiana pelo sujeito transcendental do conhecimento, nem mesmo na pressuposição de identificar o sujeito transcendental da cognição como limite linguístico do mundo, conforme o primeiro Wittgenstein; e, pior ainda, em substituir esse sujeito pela *semantical frameworks*, como em Carnap.²⁸³ Apel entende que essas abordagens, solipsistas, não permitem que o pensamento e a validação racional do conhecimento sejam concebidos como funções dependentes da linguagem, mas, ao contrário, como funções de uma consciência isolada.

O conceito *transcendental-hermenêutico de linguagem*, na perspectiva originária de Karl-Otto Apel, consiste – em oposição à epistemologia kantiana da *síntese transcendental da apercepção*, enquanto unidade da consciência objetual – em uma “*síntese transcendental da interpretação mediatizada pela linguagem* – constituinte da validação pública da cognição – enquanto unidade do *acordo mútuo quanto a alguma coisa em uma comunidade de comunicação*”.²⁸⁴ Em vez da consciência geral kantiana, capaz de validar intersubjetivamente a cognição, garante-se o princípio *regulador* da formação crítica de *consensos*, pressuposta e concebida em uma comunidade ilimitada de comunicação.

Dessa concepção, admite Apel resultar duas implicações oriundas do pensamento filosófico de Peirce, a saber: a) se o conhecimento advém de uma formulação hipotética *linguisticamente mediada*, torna-se insustentável o princípio kantiano do incognoscível, *da coisa em si* e, na mesma medida, a concepção cartesiana de uma consciência isolada do mundo exterior. Ora, caso se sustente a *coisa em si*, admite-se uma hipótese na linguagem, o que vem já indicar conhecimento; pensada criticamente, ela somente poderia diferenciar-se da formação de opinião da comunidade, em algum momento.²⁸⁵ Com essa superação *senso-crítica* supera-se, inevitavelmente, o nominalismo em favor de um realismo crítico, que tem sua âncora na comunidade dos indivíduos, portadores de linguagem que dizem do real. E, aqui, também se supera a diferenciação entre a ontologia clássica e a filosofia da consciência, conservado o anseio cognitivo-crítico desta última perspectiva, de caráter,

²⁸² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 277.

²⁸³ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 88. “Na perspectiva de Carnap e do primeiro Wittgenstein, há mesmo o perigo de se perder de vista a perspectiva transcendental e transformar o sujeito num simples objeto do saber de manipulação técnico-científica”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 277.

²⁸⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 402.

²⁸⁵ Apel intenta, com Peirce, superar o dualismo kantiano entre *coisa em si* e *fenômeno*. Para isso, recorrerá à filosofia da linguagem no contexto do giro pragmático (séc. XX), e o fará com base na *reflexão transcendental*, considerada por ele o modo próprio de fazer filosofia. COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 90.

fundamentalmente, reflexivo. Em atitude de superação, “esse anseio é transformado pelo anseio de uma crítica de sentido, que toma como ponto de partida o fato de uma dúvida cognitivo-crítica jamais poder ameaçar a consistência semântico-pragmático do jogo de linguagem almejado desde o início”,²⁸⁶ tal como acontece com o nominalismo; b) na superação da diferença entre filosofia *teórica* e *prática*. De um lado, essa superação permite que o *acordo* mútuo, alcançado em uma comunidade de comunicação, substitua as “ações do intelecto”, na perspectiva da “consciência geral” kantiana, de suposição objetiva e intersubjetiva da cognição. A relevância prática dessa transformação consiste em pressupor que todo conhecimento científico, alcançado pelos dialogantes, já pressupõe uma *ética mínima* (essa condição parece apontar a necessidade de uma fundamentação racional última para a ética); de outro lado, essa superação admite, também, a superação da distinção dos princípios *teórico* e *prático*. Em razão do recuo da ética moderna em relação à perspectiva analítica, “a filosofia *prática* vê-se obrigada a mediar seus problemas de *justificação* pela via do *discurso* não dogmático da comunidade argumentativa, isto é, pela via do *discurso teórico* e valorativamente neutro dessa comunidade”.²⁸⁷ Por sua vez, à medida que essa comunidade reflete sobre as possibilidades éticas do discurso teórico, de uma comunidade argumentativa, é indispensavelmente conduzida a uma *ética normativa*. Elucida Apel, com base nessas considerações, que o conceito *transcendental-hermenêutico* de linguagem, de pressuposição do acordo mútuo linguístico em uma comunidade linguística de comunicação, parece fundamentar uma filosofia teórico-prática, de superação da epistemologia moderna.²⁸⁸

4.3 A teoria realista da verdade: a compatibilidade entre o falibilismo, a teoria consensual da verdade e a fundamentação última

É possível, no atual contexto da filosofia, assegurar a compatibilidade entre o *falibilismo*, a *teoria consensual da verdade* e uma *fundamentação última*, ainda mais quando se rejeita esta última concepção? Tal é o questionamento de Apel ao inquirir uma teoria da

²⁸⁶ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*, p. 403. Para Apel, “com a consciência particular, não se pode retrogradar a aquém da problemática da validação do pensamento; mas, provavelmente, pode-se refletir, com o auxílio da linguagem, sobre a aplicação da linguagem e, até certo ponto, conferir validação na própria consciência à posição ocupada pela comunidade ideal de comunicação, sob o modo de uma autocrítica”. *Ibid.*, p. 404.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 405.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 405.

verdade criteriologicamente relevante. Ora, para os *racionalistas críticos*, a teoria falibilista não é compatível nem com uma teoria consensual da verdade, nem com qualquer forma de fundamentação última filosófica; já para os *pragmatistas*, as teorias falibilista e consensual podem implicar-se mutuamente, mas sem qualquer possibilidade de uma fundamentação última; para alguns *pragmáticos-transcendentais*, a fundamentação última pode até relacionar-se com a teoria consensual, mas sem vínculo com o falibilismo.

Diferentemente, Apel intenta demonstrar – o que vem potencializar a pressuposição de um possível realismo em sua filosofia, em razão, por um lado, do *indicativo* que cada uma dessas concepções assegura do real e, por outro, do mútuo *relacionamento* entre elas, sem o qual toda concepção de real poderia contradizer-se –, que elas se pressupõem e se exigem mutuamente. Nessa perspectiva, o princípio falibilista não pode ser compreendido como complemento metodologicamente relevante de uma teoria da *correspondência* – como será defendido – mas um princípio fundante de uma teoria consensual, de pretensão de sentido da verdade, mediante a ideia regulativa de um acordo último.

A questão aqui apresentada, de possibilidade de mútua relação entre tais instâncias, desenvolve-se no marco de uma dialética histórica: Peirce inaugurou e formulou o *falibilismo* no contexto, e intuito, de uma teoria consensual da verdade, criteriologicamente referida às ciências; Popper desenvolveu-o na perspectiva de uma teoria, metodologicamente, relevante para a veracidade das verdades científicas; Apel, como ele mesmo reconhece, no âmbito de uma *pragmática transcendental de fundamentação última* – de possibilidade de sentido e validade das empreitadas humanas²⁸⁹ –, como tentativa de responder às perguntas sobre as condições de possibilidade de dúvida válida, bem como das ciências falibilistas.

4.3.1 A fundamentação do falibilismo peirciano

Peirce introduziu, explicitamente, o princípio do falibilismo em 1897. Esse princípio, próximo à perspectiva de Popper, “está formado por uma teoria *evolutiva* do saber e por uma teoria cosmológica da evolução compreendida analogamente”.²⁹⁰ Como Popper,

²⁸⁹ AQUINO, José Moacir de. O problema da verdade: a aporia criteriológica da teoria metafísico-ontológica da verdade como correspondência segundo Karl-Otto Apel. In: AQUINO, José Moacir de; NUNES, Marcelo Alves; MELO, Ricardo Pereira. *Filosofia contemporânea em debate*. Campo Grande: UFMS, 2013, p. 50.

²⁹⁰ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998, p. 39.

Peirce não entende o falibilismo como uma variante do ceticismo, mas um *melhorismo* no contexto das ciências, particularmente, empíricas.

De acordo com Peirce, ainda em concordância com Popper, um único experimento pode desmobilizar uma hipótese, por mais importante que seja. A estratégia investigadora consiste em buscar conscientemente contraexemplos que falseiem uma hipótese. Considera Peirce, nesse sentido, que um cientista ativo tem sempre diante de si hipóteses que, selvagemmente inacreditáveis, podem a qualquer momento ser refutadas. A hipótese mais recomendável, para o cientista, será aquela que se poderá, prontamente, refutar, se falsa. Esta tem mais apreço que uma hipótese mais provável.²⁹¹ E não parece que as últimas concepções da teoria da ciência venham a contradizer essa perspectiva.

Não obstante, diferentemente de Popper, o princípio do falibilismo peirciano pressupõe não apenas a verificação da validade das hipóteses, mas a concepção de uma teoria normativa. Assim, para Peirce, ao contrário de Popper, o falibilismo não é a única alternativa de verificação das hipóteses, mas parte da lógica da investigação – e, por isso, mantém correlação com o caráter ontológico e não mero procedimento metodológico²⁹² –, compreendida pela estrutura metódica de raciocínios *abduativos*, *dedutivos* e *indutivos*.

Neste ponto, de esclarecimento do princípio falibilista de Peirce, considera Apel – perspectiva essa de suma importância para o seu pensamento, e o que permitirá, presumidamente, no campo da epistemologia e da fenomenologia, apontar um caráter realista no interior da sua filosofia – que o conhecimento sintético deriva da seguinte circunstância:

O conhecimento sintético – como por exemplo, os juízos perceptivos – apoia-se, para sua realização, em *raciocínios abduativos* e, com relação à sua confirmação empírica, em *raciocínios indutivos*. Como estes dois tipos sintéticos de raciocínio não proporcionam uma conclusão obrigatória, segundo Peirce, todo conhecimento sintético deve ser *falível*. Isto quer dizer que, quando temos de sustentar como praticamente “certa” uma convicção, porque, embasando-nos nos critérios de que dispomos, não podemos duvidar do sentido dela (uma *paper doubt* não conta), também neste caso, podemos e devemos sustentar, no plano da lógica da investigação, uma *reserva falibilista*, e não, certamente, no sentido de que todos nossos conhecimentos, ou a maioria deles, podem ser falsos, senão

²⁹¹ CP, 1.120. Em oposição àqueles que acreditam na certeza absoluta da ciência, afirma Peirce que todo raciocínio busca julgar a proporção de alguma coisa pela proporção encontrada em uma amostra. Por sua vez, três coisas que não se pode obter do raciocínio: certeza absoluta, exatidão absoluta e universalidade absoluta. Não é possível dizer que as concussões alcançadas sejam, de fato, aproximadamente verdade. CP, 6.141.

²⁹² ZANETTE, José Luiz. *A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do Discurso em Habermas*, p. 201.

no sentido de que, considerados em sua totalidade, alguns poderiam ser falsos em tanto que resultam de raciocínios sintéticos.²⁹³

O conhecimento sintético, então, por não alcançar, necessariamente, uma conclusão obrigatória, deve sustentar uma reserva falibilista que, por sua vez, está assegurada pelo real das coisas. Aqui, como se presume, identifica-se um pressuposto de verdade que não se sustenta, como no *nominalismo*, na linguagem lógica e no solipsismo metódico, mas em “jogos de linguagem” transcendentalmente examinados, mas sem qualquer reducionismo, porque ancorados pelo *assim-ser* das coisas, o que revela uma condição realista na estrutura cognitiva de uma comunidade de dialogantes.

Ora, Apel considera que a inclusão do princípio falibilista de Peirce na teoria dos raciocínios sintéticos – em face ao progresso do conhecimento – torna compreensível que tal princípio está vinculado *a priori* à teoria regulativa.²⁹⁴ Acredita, ainda, com Peirce e além de Popper, que a conexão entre falibilismo e progresso do conhecimento não consiste somente na eliminação de hipóteses falsas, mas, também, na “*convergência in the long run, no sentido da aproximação à verdade*, dos raciocínios sintéticos concretos”.²⁹⁵ A seu modo, intui Apel que esse princípio da convergência está fundamentado num argumento quase-transcendental, quer dizer: os raciocínios sintéticos, em sua presunção de verdade, só podem convergir, caso contrário, não haveria sentido qualquer argumento.

Portanto, a compreensão do real – o que também vem apontar o caráter realista da filosofia apeliana – só pode ser definido *in the long run*, dada a convergência dos raciocínios. Não há divergência entre esses dois princípios – *in the long run* e raciocínios –, mas complemento. Nesse sentido, um *realismo* da teoria da verdade, ancorado pelo princípio falibilista de Peirce, dispensa qualquer hipótese de caráter metafísico. Ao contrário, fundamenta-se na lógica normativa da investigação, capaz de proporcionar conhecimento com pretensão de validade dos processos sintéticos de raciocínio e da experiência, como afirma Apel:

Para Peirce, a provável convergência dos raciocínios sintéticos de diferentes pessoas e desde distintas evidências perspectivas não somente representa a *possibilidade* do conhecimento progressivo do real; mas também, um conhecimento teórico completo ou suficientemente profundo

²⁹³ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 40.

²⁹⁴ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 342.

²⁹⁵ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 41.

do real pressupõe, em princípio, *a convergência dos raciocínios sintéticos de todos os membros de uma comunidade ilimitada de investigadores.*²⁹⁶

Se, portanto, a convergência dos raciocínios sintéticos possibilita o progresso do conhecimento; e isso aponta que o conhecimento profundo do real representa, ou pressupõe, o alcance dessa possibilidade, não há como desvincular raciocínios sintéticos de conhecimento real, e vice-versa, nada que não possa ser particular de uma teoria realista ou, ao menos, aberta, em sua metodologia, ao *ser assim*, fenomenicamente pressuposto, como em Karl-Otto Apel.

Com tais apontamentos, pretende-se, com Apel, analisar os princípios da fundamentação falibilista (melhorismo) de Peirce no contexto de uma *teoria dos raciocínios sintéticos* do conhecimento e sua convergência *in the long run*. Para essa investigação, procurar-se-á explorar e responder, no sentido de contradizer e dizer de uma possível perspectiva filosófica, o seguinte questionamento: qual teoria da verdade pode adequar-se a essa teoria falibilista da lógica da investigação?

4.3.2 O falibilismo e o problema de uma teoria da verdade criteriologicamente relevante

Karl-Otto Apel, em sua inquirição sobre o conhecimento, constata que o caráter da *correspondência*, para a teoria realista da verdade, não é exclusivamente a intuição básica a respeito da verdade dos enunciados, na perspectiva de uma *teoria consensual da verdade*, senão a condição necessária de diversas teorias da verdade.²⁹⁷ Entende-se, dessa constatação, que ela não é pressuposta, apenas, por aquelas teorias de caráter metafísico-epistemológica da *realitas*, como em Aristóteles e Tomás de Aquino, mas por teorias de diferentes concepções ontológicas e metafísicas. Supõe-se que Platão, embora de perspectiva metafísica idealista-objetiva, fundou a *teoria da correspondência* referida à verdade dos enunciados, teoria esta de implicações para a teoria do conhecimento e concepção da verdade; Kant, em medida aproximada, ao considerar a mudança de um paradigma gnesiológico, inaugurou uma teoria da verdade como *correspondência* de uma “explicação dos nomes”,²⁹⁸ transcendentalmente fundamentados.

²⁹⁶ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 42.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁹⁸ AQUINO, José Moacir de. *O problema da verdade*, p. 64-65.

Ora, Peirce e Popper, ancorados pela teoria falibilista, instituíram uma teoria realista da correspondência no contexto da verdade dos enunciados. Por sua vez, Peirce, junto à teoria do falibilismo, pressupõe a possibilidade do erro sobre a realidade, concepção que, para Apel, não se distancia de perspectivas epistemológicas da verdade constatadas ao longo da história. Apel, em discordância, lança-se em construir uma teoria da verdade que considere a perspectiva pragmático-transcendental da verdade como *consenso* e a teoria da verdade como *correspondência*, no contexto do falibilismo, amparados por uma *reflexão última*.²⁹⁹ Em seu itinerário de investigação, procura destacar diferentes perspectivas sobre a teoria da verdade e sua relação com o falibilismo, no sentido de detectar o problema de tais teorias e, com isso, fundamentar uma teoria da verdade criteriologicamente relevante.³⁰⁰

Na teoria clássica da *correspondência*, a coincidência entre o juízo e as coisas está assegurada por uma *relação* ontológica que, no contexto da filosofia pós-kantiana de uma filosofia crítica da consciência, traduz-se por uma *relação* intramundana *objeto-objeto*. O critério de tal adequação parece consistir na retirada do sujeito da suposta relação sujeito-objeto, ajuizando-a com uma relação objeto-objeto. Há, nesta perspectiva – de acordo com a perspectiva crítica da consciência sobre a metafísica pré-kantiana –, um ingênuo ajuizamento externo da relação de conhecimento sujeito-objeto, pois – e o que comprova que toda tentativa de realizar um exame coincide com um *regressus ad infinitum* – o exame (da existência da relação de adequação) só pode realizar-se mediante juízos que, por sua vez, dependem desse mesmo exame. Ainda mais, não é possível, nessa perspectiva, examinar a coincidência entre os fenômenos que se representam ou se pensam nos juízos e as coisas-em-si.³⁰¹ Na teoria clássica da correspondência vê-se, então, que a relação de conhecimento e a relação de signo – que opera a mediação dos termos da relação cognoscitiva – não são tematizados de forma reflexiva, como uma pré-condição da *objetividade* do mundo, mas somente como relações objetivas entre entidades e mundo. Não pode, por isso, pressupor uma tríplice relação sígnica, nem mesmo uma relação gnosiológica sujeito-objeto e, muito menos, o princípio do falibilismo. Por isso, não é possível conceber a teoria clássica da adequação como uma teoria criteriologicamente relevante.³⁰²

²⁹⁹ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 344-345.

³⁰⁰ A *teoria consensual da verdade* apresenta os principais temas de transformação da filosofia pretendidos por Apel, a saber: a *pragmática transcendental da linguagem*, a *antropologia do conhecimento*, a *teoria da ação comunicativa*, a *teoria dos tipos de racionalidade* e a *ética discursiva*, enquanto teoria de correção das normas morais. VIDAL, Nberto Smilg. Consenso y evidencia como radicales de la verdad. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999, p. 59.

³⁰¹ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 46-47.

³⁰² *Id. Semiótica filosófica*. Trad. Julio de Zan et alii. Buenos Aires: Almagesto, 1994, p. 170.

Na teoria fenomenológica da verdade de Edmund Husserl, em contraposição à perspectiva metafísica de relação intramundana – de uma relação ontológica e externamente objetivável de correspondência³⁰³ – concebe-se uma relação de *cumprimento* examinável na perspectiva do sujeito do conhecimento entre a intenção do juízo e a constatação do fenômeno. Nessa perspectiva, da verdade como *evidência*, supera-se a teoria da *correspondência*. Tal perspectiva, porém, não diz de algo, porque não há interpretação linguística do fenômeno e, por isso, validação intersubjetiva. Husserl não aderiu ao movimento da *virada linguística* da filosofia atual; sua teoria, da evidência pré-linguística, não suporta a possibilidade de uma validade intersubjetiva, bem como do falibilismo.³⁰⁴ Desse modo, compreende Apel que, sem a interpretação linguística do fenômeno (em relação a um raciocínio abduativo), solidificada na pura evidência, de correspondência intenção-fenômeno, não é possível considerar o conhecimento de *algo como algo*. E isso nada mais representa, como em Peirce, que uma *primeiridade* (de uma *ser-assim* sem relação e sem qualquer significado). Portanto, a teoria fenomenológica da verdade como evidência (correspondência) não pode, também, ser um critério suficiente da verdade.³⁰⁵

Na teoria da verdade de Tarski, é possível uma reconstrução da teoria da *correspondência*, sem implicações, como se almeja, ontológico-metafísica e epistemológica. Evita-se, assim, a teoria da verdade clássica, como também a teoria fenomenológica da verdade. Por sua vez, a explicação do sentido da verdade não se refere à *verdade em geral*, proveniente da linguagem ordinária, mas à verdade de uma determinada linguagem, artificial e, por isso, proposicional em um sistema linguístico unívoco e semântico. A verdade proposicional surge, de acordo com Tarski, como um pressuposto necessário de dedução da lógica semântica; há, nessa perspectiva, um *cumprimento* das intenções cognitivas pela *evidência perceptiva* (tal é o conceito de *cumprimento* da semântica lógica de Tarski).³⁰⁶ Embora relevante, a teoria de Tarski, ao pressupor uma interpretação pragmático-semântica da linguagem artificial com a ajuda da linguagem “natural”, provoca uma reconstrução

³⁰³ AQUINO, José Moacir de. *O problema da verdade*, p. 68.

³⁰⁴ APEL, Karl-Otto. El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica transcendental. In: VATTINO, Gianni. *La secularización de la filosofía – hermenéutica y posmodernidad*. Trad. Carlos Cattropi e Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 186.

³⁰⁵ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 47-51. Apel, no contexto da virada linguística da filosofia contemporânea, questiona a filosofia da consciência e, particularmente, a teoria fenomenológica da verdade em Husserl. Não obstante, apoia-se em Husserl para reabilitar a *evidência fenomenológica* e a *intencionalidade da consciência* e, em atitude de superação, ancora-se em Peirce para questionar a *semântica lógica*, de uma base bidimensional para uma base tridimensional. ZAN, Julio de. Karl-Otto Apel y el nuevo paradigma lingüístico de la filosofía. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999, p. 78.

³⁰⁶ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 354.

fragmentada da linguagem natural; ainda, preservada a crítica de Bolsano, é possível haver inúmeras verdades proposicionais, mas sem qualquer constatação ou de improvável alcance por alguém; também, a linguagem da filosofia, nessa perspectiva, nada mais prescreve que um objeto da semântica lógica. Por isso, sua pretensão de verdade, não criteriologicamente relevante, exprime nada mais que uma *falácia abstrativa*: ela atravanca a possibilidade da dimensão pragmática da função sígnica, do uso linguístico epistemologicamente relevante e de uma teoria falibilista da verdade.³⁰⁷

4.3.3 A teoria pragmático-transcendental da verdade como consenso

A *teoria da verdade como consenso*, de matriz do pragmaticista Charles S. Peirce, apresenta-se como paradigma relevante de uma *teoria pós-kantiana da verdade*, e isso pelos seguintes motivos: a) a teoria de Peirce, concebida como explicação semântica e pragmática, apresenta-se como criteriologicamente relevante, no sentido da verdade; b) na perspectiva de uma semiótica tridimensional, a teoria de Peirce contém a explicação, sintático-semântica, da verdade e, por isso, mantém a intuição fundamental da teoria da verdade como *correspondência*; c) a teoria de Peirce contém não somente a reconstrução lógico-semântica da verdade, da *correspondência* (condição mínima de uma teoria criteriologicamente da verdade), mas também a explicação do sentido da verdade.³⁰⁸

Esta última observação, na compreensão de Apel, indica o ponto de partida da reconstrução pragmática de Peirce, de pressuposição de uma *explicação do sentido dos signos linguísticos*, pragmaticamente relevante. Tal esforço, como denominado em sua *máxima pragmática*, implica: uma *explicação do significado* esclarece não somente o uso linguístico estabelecido, senão também eleva à consciência o “transfundo” da pré-compreensão de mundo, tanto que essa explicação, em princípio, pode modificar o uso linguístico dado.³⁰⁹ Ora, dado que não se observa aqui uma análise linguística de caráter lógico, ou reduzida à *sintaxe* e à *semântica*, mas uma *pragmática*, de interpretação dos significados por sujeitos, e que tal significado, na ótica peirciana, diz respeito ao real, presume-se que a comunidade dos interlocutores, na perspectiva apelianiana, não somente está ancorada pelo *real* das coisas, como dadas, mas, também, em relação, *indiretamente*, com

³⁰⁷ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 53-63.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

tal *realidade*. E isso, ao apontar uma controvérsia com o *nominalismo*, indica uma perspectiva realista na filosofia apeliana, pois a comunidade ilimitada de comunicação contém a explicação dos significados, mediados pela linguagem.

Nesse horizonte, o método de explicação de sentido peirciano, por não deixar tudo como está, demonstra-se superior aos métodos descritivos da *ordinária filosofia da linguagem*, e nisso Apel tem total razão. Ainda mais, Peirce, ao pressupor que a compatibilidade prática da verdade não está fundamentada na perspectiva *subjetivo-privada*, da filosofia tradicional, mas em uma tarefa *pública*, intersubjetiva,³¹⁰ possibilitará a Apel não somente sustentar uma teoria da verdade nessa perspectiva, consensual e com pretensão de sentido e validade, mas, ainda, aprofundar sua própria teoria, incorporando Peirce a seu modo.

Questiona, então, Apel: como se deve explicar, no sentido da *máxima pragmática*, o significado do predicado “verdadeiro” quando se aplica não às coisas, senão a opiniões ou enunciados que dizem a respeito das coisas? Ora, de acordo com Peirce, a comprovação prática da verdade não pode resultar de uma instância subjetivo-privada, mas pública; e em nenhuma hipótese deve entender-se a *comprovação pública das convicções* em um sentido empírico-pragmático *quase* sociológico, como em John Dewey e Richard Rorty. Ao contrário, tal *comprovação* deve situar-se no marco de uma comunidade ilimitada de interpretação e experimentação dos cientistas.³¹¹ Nessa comunidade, todos os membros devem abster-se de interesses individuais e sociais em busca, unicamente, da verdade; a comprovação das hipóteses só poderá resultar de um consenso, mediante argumentos.

Questiona, ainda, Apel: como assegurar, considerada a argumentação entre os interlocutores de uma comunidade, e com reserva falibilista, uma explicação definitiva do sentido da verdade que supere a *teoria da correspondência*? Em resposta, com Peirce, compreende que:

Se a investigação científica deve ter sentido em geral (e isto o devemos pressupor quando formulamos a pergunta pelo sentido da verdade científica), então podemos e devemos supor como ideia reguladora que uma comunidade científica de interpretação e experimentação, ilimitada e que trabalhe em condições ideais, deva alcançar *in the long run* uma opinião em verdade intersubjetiva válida, quer dizer, uma opinião que não poderia ser discutida por ninguém com base nos critérios de verdade de que se dispõe. Porém, essa opinião *tem de ser*, para nós, idêntica à verdade; quer dizer, como *opinião absoluta e intersubjetivamente válida* tem de ser

³¹⁰ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 361.

³¹¹ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 68.

também – enquanto relação ontológica não demonstrável – a representação adequada do real.³¹²

Considerada, então, que a investigação científica resulte numa ideia reguladora, de uma opinião verdadeira, intersubjetivamente alcançada e validada, de tal modo que essa opinião represente, de fato, o real, é possível dizer que a epistemologia arquitetada por Apel não isenta uma ontologia, ou a desqualifica, mas a pressupõe, sem a qual não se poderia sustentar qualquer signo. A relação ontológica não demonstrada, contrária a qualquer negação de sua condição, para a verdade – no contexto de uma comunidade intersubjetiva de comunicação – exprime o caráter próprio da filosofia de Apel: uma filosofia transcendental, que tem a linguagem como *médium* de todo entendimento e validação da verdade, que, segundo ele, é o *método* próprio da filosofia, contrária à *racionalidade matemática*.³¹³ E isso quer dizer: há uma ontologia na estrutura epistemológica apeliiana, que não se pode negar; e isso evidencia perspectiva *realista* evidente em seu pensamento.

Em todo caso, no contexto da teoria peirciana da *verdade como consenso*, é decisiva a seguinte pergunta, criteriologicamente relevante para Apel: sob quais exigências metódicas se podem garantir as condições ideais do discurso para a formação do consenso? Apel, em resposta, afirma: “é obvio que a realização *fática* de um consenso não pode avaliar-se como critério de verdade”,³¹⁴ quer dizer, o fenômeno não pode encerrar-se em si mesmo e, em si mesmo, ser critério para a verdade. Somente com base na *opinião*, consensual, alcançada por todos os membros de uma comunidade linguística, sem a qual não se pode mais discutir – que entende Apel ser o caráter *pragmático-transcendental* ou *crítica de sentido* da verdade – é possível apontar o sentido pragmático criteriologicamente relevante da verdade.³¹⁵ Por

³¹² APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 69.

³¹³ *Id.* *Estudios Éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: Fontamara, 2004, p. 141-142.

³¹⁴ *Id.* *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 70.

³¹⁵ O alcance do consenso, em uma comunidade de comunicação, sem a qual nada mais se pode discutir, corresponde a um *critério* ou a uma *condição* da verdade? Faz-se necessário, antes de tudo, entender que Apel usa o termo “consenso” em dois sentidos: a) como *pressuposto transcendental* ou *condição de possibilidade a priori do sentido e da compreensão linguística*. O consenso, aqui, refere-se ao acordo já pressuposto como competência comunicativa dos sujeitos; de uma linguagem sinalizadora de signos com suas correspondentes regras de relação e transformação; b) como *telos* pretendido em todo processo comunicativo-cognoscitivo; o consenso adquire um valor normativo e crítico. Entende-se, com base nesses sentidos, que Apel rejeita a consideração do consenso como critério ideal de verdade, pois não há instrumento de medida que permita se o consenso alcançado pode ser criticado ou melhorado mediante outro. Também, pode-se confundir o processo de argumentação com um possível resultado fático. Ainda, deve-se conceber que todo consenso mantém uma reserva falibilista. Ainda que Apel, em alguns momentos, mencione uma “função criteriológica do consenso”, refere-se ao fato de que somente a explicação do consenso permite que qualquer critério fático de verdade adentre no processo de argumentação, com pretensão de uma instância reguladora. Assim, a *ideia reguladora da formação de consenso* deve garantir que os critérios disponíveis da verdade possam ser alcançados argumentativamente. Conclui-se, dessas considerações, que o consenso adquire um papel de *metacritério*, pois ele não está referido, diretamente, à verdade dos enunciados, mas à regulação do uso dos critérios, fáticos ou

sua vez, a teoria da verdade como consenso, na perspectiva de uma formação argumentativa definitiva, não está isenta da seguinte pergunta: como os indivíduos podem assegurar-se de um argumento, alcançado pelo consenso, que não se pode mais criticar ou melhorar? Esse questionamento, como entende Apel, não somente não tem resposta, mas ainda se apresenta mal formulado, pois confunde *ideia reguladora* (terceiridade) com um feito embasado na experiência (segundidade).³¹⁶

Para Apel, contra Peirce, um processo de investigação, conduzido com tempo suficiente, deve, necessariamente, alcançar uma *convicção última*, que satisfaça as seguintes condições: a) a convicção alcançada abarca todas as verdades imagináveis; b) tudo o que está implicado na convicção última é verdadeiro.³¹⁷ Tais condições, por sua vez, não estão isentas de objeções, a saber: a) não necessariamente a convicção pode satisfazer as condições apresentadas, pois, segundo Peirce, ela pode estar incompleta e, por isso, não ser verdadeira; b) caso a convicção última atenda às condições, não será possível assegurar, de fato, o seu cumprimento (a espécie humana pode extinguir-se antes mesmo de alcançar uma pretendida convicção).³¹⁸

Em resposta a essas objeções, considera Apel: não convém afirmar que a *explicação epistemológica* – acerca da verdade – seja falsa ou absurda. Ao contrário, não é possível “entendê-la, em princípio, no sentido de um *feito* esperável (segundo Peirce, categoria da segundidade) senão no sentido de uma *ideia reguladora* (segundo Peirce, categoria da terceiridade)”.³¹⁹ E não pode haver, o que seria uma falácia abstrativa e, com isso, a abnegação de uma relevância criteriológica da verdade, uma independência entre o *sentido da verdade* e a *ideia reguladora* de um consenso discursivo imelhorável. Talvez Apel, com essa crítica, tenha alcançado um patamar de profunda reflexão sobre o *real*, em conexão com a perspectiva propriamente *pragmática*, fundamentada numa *ideia reguladora*, que Peirce, não contrário a tal perspectiva, em alguns momentos tenha deixado escapar.

objetivos: refere-se, fundamentalmente, ao processo argumentativo e cognitivo. Quando o consenso carece de uma conexão com os critérios de verdade, pode ser compreendido, na perspectiva transcendental, como uma *propriedade da verdade*: ele estará subordinado à sua base de fundamentação e critérios da verdade ao qual faça parte. O “verdadeiro”, com reserva falibilista, será aquele conhecimento alcançado em uma comunidade intersubjetiva de comunicação, mediante consenso último. Ora, se o consenso, como explicitado no segundo sentido, implica uma *ideia reguladora*, ele refere-se a todo procedimento metodológico e eticamente relevante, em uma comunidade de comunicação. Nessa perspectiva, deveria entender-se como uma *condição da verdade*, antecipada contrafaticamente em todo consenso. VIDAL, Noberto Smilg. *Consenso y evidencia como radicales de la verdad*, p. 60-62.

³¹⁶ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 70-71.

³¹⁷ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 364.

³¹⁸ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 71-72.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

Mediante a concepção até aqui apresentada, sobre a *teoria consensual da verdade* – como teoria criteriologicamente relevante – objeções elementares podem, sem grandes dificuldades, ser superadas, como esta criticamente explicitada por Apel: “no sentido de nossa intuição natural – assim se diz – o *consenso* deve depender da *verdade objetiva dos juízos* e não ocorre que o *conceito de verdade* dependa do *consenso*”.³²⁰ Entretanto, é isso que se pressupõe na filosofia orientada até Peirce, de que *todos os critérios objetivos da verdade fundamentam a validade intersubjetiva do consenso*. O conceito *ontossemântico-formal* do primeiro Wittgenstein e de Tarski – da *correspondência entre as proposições verdadeiras e os fatos* – não pode, nesse sentido, ser compatível com uma teoria criteriologicamente relevante da verdade,³²¹ pois o conceito de *estado de coisas* ou *fatos* é definido somente mediante *proposições verdadeiras*.

Para Apel, isso evidencia que uma teoria da verdade criteriologicamente relevante só pode alcançar, no campo da sua possibilidade, uma explicação *indireta* do sentido da verdade. Essa máxima já está assegurada por Peirce, como é possível observar nas seguintes teses: a) como na teoria clássica da *correspondência*, supõe-se que a verdade, como correspondência com a realidade das opiniões, coincide com a sua validade intersubjetiva; b) a validade intersubjetiva traduz-se em uma *ideia reguladora* de uma comunidade ideal de investigação; c) a formação argumentativa do consenso, acerca dos critérios da verdade, incide em uma síntese *provisória* (fática) e em outra *última* (*ideia reguladora*), falíveis em si mesmas. Ambas devem, criteriologicamente, ser observadas pela comunidade dos investigadores.³²²

Esta última tese deve ser mais bem entendida no contexto do princípio peirciano do *falibilismo/melhorismo*: a síntese, para a formação de consenso dos critérios da verdade, deve esclarecer-se mediante o mencionado princípio da *convergência*, que tem de esperar, dos raciocínios sintéticos. Considera, então, Apel: a) o princípio do *falibilismo* da ciência empírica estabelece-se no contexto de uma lógica *quase-evolucionista* da ciência; metodologicamente, para Peirce, isso implica esperar, exclusas as falsas hipóteses, “a formação de consenso sobre os raciocínios sintéticos plausíveis no sentido da *abdução* e da *indução*, quer dizer, da formação inovadora de hipóteses e de sua comprovação”.³²³ Justificada essa espera, garante-se a correspondência entre a ideia reguladora do

³²⁰ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 73.

³²¹ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 365.

³²² APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 74-76.

³²³ *Ibid.*, p. 77.

falibilismo/melhorismo e a *teoria consensual da verdade*; b) dessa correspondência, evidencia-se a dependência *linguística* na formação consensual das teorias e das evidências empíricas.

Observa-se, com isso, que, se os raciocínios sintéticos estão implicados no conhecimento do *real*, que na perspectiva peirciana desempenham importante função para o princípio do falibilismo, não é possível haver, em certo sentido – como incorpora Apel ao seu modo o pensamento de Peirce – verdade sem uma *ideia reguladora* e, por isso, desvinculada do consenso alcançado pelos dialogantes de uma ilimitada comunidade de comunicação. Ainda, dado que essa concepção assegura o conhecimento do real, mais cedo ou mais tarde, e que, por isso, está sustentada em uma perspectiva filosófica *realista*, sem a qual o “nome” não diz por si só do *ser-assim* das coisas, como no nominalismo, mas em correspondência com o modo como as coisas aparecem, presume-se que a filosofia apeliana – em certa medida compatível com essa perspectiva, sustenta-se, também (ou ao menos indica), em uma perspectiva *realista* da verdade, conservado seu caráter *transcendental*.

Em suma, vê-se que a perspectiva *lógico-semiótica* de Peirce não somente responde aos problemas acima mencionados, mas também se apresenta como uma teoria superior às demais perspectivas semióticas da contemporaneidade. Peirce permite a conexão interna entre os *processos sintéticos de raciocínios* e a *interpretação linguística de mundo*; supera, com isso, a divisão conceitual da filosofia contemporânea entre os *processos de raciocínio* e os *processos de interpretação linguística do mundo*, e nisso Apel está de acordo, o que leva a entender que seu pensamento está na esteira de uma filosofia realista da verdade, não como em Peirce, mas ao seu modo, ancorando tais pressupostos em uma perspectiva transcendental de conhecimento.

4.3.4 A teoria consensual da verdade no âmbito da perspectiva fenomenológico-semiótica

Dos elementos até aqui desenvolvidos, em particular do princípio *falibilista* de Charles S. Peirce, percebe-se a tentativa de Apel em fundar uma teoria criteriologicamente relevante da verdade, e isso no âmbito de uma comunidade de argumentação que, na perspectiva peirciana, busca assegurar a *evidência empírico-existencial do fenômeno* na busca pelo consenso. A comunidade, como compreende Apel a partir de Peirce, exprime-se como uma *comunidade de experimentação* e uma *comunidade de interpretação orientada*

fenomenicamente.³²⁴ Apel, então, busca solidificar seu pensamento na perspectiva filosófica da *fenomenologia* (“phaneroscopy”) e na *epistemologia semiótica* de matriz peirciana.

Ora, convém advertir, no contexto do pensamento de Apel – para o correto entendimento da *experiência* no âmbito da teoria da verdade – que não é possível sustentar a tese da *correspondência* entre *enunciados* e *fatos*, pois os fatos, nessa perspectiva, já são definidos *a priori* como aquilo que, de certa forma, correspondem aos enunciados verdadeiros. Tal é a aporia da restauração *ontossemântico-formal* da teoria da verdade como *correspondência*, proveniente, fundamentalmente, do primeiro Wittgenstein,³²⁵ concepção esta insustentável e irrelevante, do ponto de vista epistemológico, para uma criteriológica *teoria da verdade*.

A superação dessa vertente – dada a explicitação dos princípios fundamentais da *teoria consensual da verdade*, desenvolvida por Apel a partir de Peirce –, é tão notória, quanto evidente: Apel considera a *evidência fenomenológica para a correspondência* como aspecto relevante metodológica e epistemologicamente.³²⁶

Por sua vez, embora o discurso não possa recorrer à experiência do mundo da vida, produz, mediante observações dirigidas pela teoria, a evidência para a correspondência enquanto evidência fenomênica e referida ao discurso.³²⁷ Faz-se necessário, nesse sentido, incluir no discurso os juízos perceptivos com os quais se torna possível “constatar” a evidência fenomênica. Porém, não pode o juízo perceptivo livremente atuar na interpretação do fenômeno, bem como postular um enunciado proposicional abstrato. De acordo com Apel:

Trata-se, melhor, de um enunciado que, por uma parte, pertence como tal ao discurso argumentativo, mas que, por outra parte, não *afirma* somente um *fato* (ou o relaciona com outros fatos), senão que *manifesta um fenômeno dado como tal e o interpreta no sentido de um fato proporcionalmente afirmável*. Precisamente assim, o juízo *perceptivo* efetua a *mediação* – em princípio revisável por reinterpretação do fenômeno e, portanto, falível – (no sentido da categoria peirciana da *terceiridade*) entre a afirmação de fatos – estabelecida talvez à luz de uma teoria – mediante um enunciado proposicional e a pura evidência do fenômeno – talvez fotografável – (*primeiridade* e *segundidade*). Interpretando isso *no sentido de um fato afirmável proposicionalmente*, se

³²⁴ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 83.

³²⁵ *Ibid.*, p. 88.

³²⁶ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 374.

³²⁷ *Ibid.*, p. 375.

produz *evidência para a correspondência* entre o enunciado proposicional abstrato e o fenômeno dado na percepção.³²⁸

Vê-se, então, que o enunciado, no âmbito do discurso argumentativo, manifesta e interpreta o fenômeno dado, e com reserva falibilista. Esse fenômeno, dado na percepção, corresponde ao *ser-assim* que, no raciocínio abduutivo do juízo perceptivo que se vai interpretar, faz as vezes de premissa, fundamentando, assim, por meio da interpretação mediadora, a evidência fenomenológica da correspondência entre o enunciado e o dado da experiência. Em nenhum momento o fenômeno aqui é concebido como um *objeto* ou *acontecimento*, mas realidade dada, em seu caráter ontológico, que torna possível compreender algo por meio da percepção. E isso, para Apel, infere-se no fato de que, “sem a *primeiridade* do *ser-assim* dada no encontro (*segundidade*), a mediação interpretativa, mediante a universalidade do conceito (*terceiridade*) que se realiza no *juízo* de percepção, não se poderia pensar com sentido”.³²⁹ Isto quer dizer: o *ser assim* fenomênico, *primeiridade*, precede a distinção entre a singularidade e a universalidade. Sua certeza particular baseia-se no encontro, *segundidade*, com o objeto, acontecimento ou pessoa, e não no *ser-assim* que constituiu a evidência do fenômeno puro.

É, pois, a filosofia apeliiana, constituída por uma ontologia de base, de um *primeiro* que entra no tempo, *segundo*, e que se constitui por um *terceiro*, sem a qual não se pode falar da *realidade* das coisas, uma perspectiva de caráter realista. Existe, aqui, a tríade peirciana expressamente incorporada por Apel a seu modo, que, presumidamente, aponta para um *realismo* em seu pensamento, mas de uma perspectiva *realista* que se consolida por meio dos juízos perceptivos, daí o caráter transcendental de um provável realismo, não puro, mas comedido.

Entende-se que o fenômeno puro, *primeiridade* – do *ser-assim* que não mantém relação alguma com algo nem, ainda, significação – está sujeito à particularização (de sua existência) e, com isso, dado para essa percepção, *segundidade*, que, por meio da mediação (de interpretação linguística), *terceiridade*, esse juízo perceptivo pode alcançar conhecimento válido intersubjetivamente. Por conseguinte, a realização da *interpretação linguística do fenômeno* somente poderá fundamentar a pretensão de verdade de um enunciado científico se este se referir à pretensão de sentido, mediante a formação argumentativa do consenso, tal como considera Apel: “a força da fundamentação da

³²⁸ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 90.

³²⁹ *Ibid.*, p. 90.

pretensão de verdade se basearia na revelação – linguisticamente mediada – da *evidência para a correspondência* entre o enunciado afirmado e o fenômeno intramundano dado e percebido (tomado como verdadeiro)”.³³⁰ Entende-se, com isso, que a interpretação do fenômeno lança uma ponte ao abismo identificado entre a experiência e a afirmação dos fatos; permite uma *relação de correspondência da verdade*. Sem qualquer referência a uma linguagem lógica, da filosofia analítica, e de uma consciência universal, da filosofia kantiana, instaura-se o pensamento de Apel, portanto, no interior da fenomenologia, não distinta do sujeito, como um *objeto*, nem posta em uma relação de *correspondência*, como na fenomenologia de Husserl, mas conatural ao sujeito, linguisticamente mediada.

Vê-se, por conseguinte, que a filosofia apelianiana, particularmente sua *teoria consensual da verdade*, aqui em discussão, não se sustenta em uma perspectiva meramente linguística – criticamente defendida por aqueles que veem em Apel apenas um nominalista, reproduzidor ou de uma abordagem filosófica fundada no sujeito, de consciência, como ou aproximado à perspectiva transcendental kantiana, ou de uma linguagem abstrata, fundamentada por uma comunidade, transcendentalmente, desvinculada do ser das coisas – mas no real das coisas.

A *transformação semiótica da perspectiva clássica de evidência* demonstra, nessa perspectiva, a impossibilidade de haver verdade sem evidência, ainda que o contrário seja legítimo, como no caso da *primeiridade* em Peirce; na mesma medida, que não é possível a verdade sem interpretação linguística intersubjetiva, consensual dos fenômenos, seja para as ciências naturais, seja para as ciências sociais.³³¹ Apel não apenas entendeu essa transformação, mas ainda a incorporou em seu pensamento, com o intuito particular, como já acenado, de conservar o caráter próprio da filosofia, seu método e natureza.

No marco, portanto, da argumentação, tanto é possível recorrer à evidência empírica, da exibição dos fenômenos, quanto, fundamentalmente, permitir aos interlocutores a reflexão sobre a *evidência, transcendentalmente* pressuposta em uma comunidade ilimitada de comunicação, com pretensão de sentido e validade de verdade.³³²

Isso leva a entender que uma teoria da *evidência para a correspondência* só pode tornar-se compatível com a *teoria consensual da verdade* se levada em conta a *interpretação*

³³⁰ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 94.

³³¹ VIDAL, Roberto Smilg. *Consenso y evidencia como radicales de la verdad*, p. 63.

³³² APEL, Karl-Otto. *El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica transcendental*, p. 184-185.

linguística das coisas, tal como acentuado por Apel. Essa condição é fundamental para a compreensão do fenômeno como algo e, na mesma medida, como mediação entre experiência e discurso argumentativo. É, portanto, a necessidade de *interpretação dos fenômenos*, em razão da lacuna entre os objetos intramundanos e entidades abstratas lógico-linguísticos, que permite a superação de uma *teoria fenomenológica da verdade como pura evidência*.³³³

Não é a *síntese da apercepção*, no sentido kantiano, que constituiu a objetividade intersubjetiva da experiência, mas a *síntese comunicativa de interpretação* (de signos linguísticos),³³⁴ mediada pelo ato comunicativo entre os interlocutores, isto é, pela linguagem. E Apel tem razão ao afirmar que essa superação não consiste em introduzir a distinção entre as condições pré-linguísticas da constituição da experiência e a condição do discurso reflexivo; trata-se, fundamentalmente, “da transformação do problema da *constituição objetiva (=intersubjetiva) do mundo da experiência*, no sentido de uma *síntese*, entrelaçada com processos sintéticos de raciocínio, da *interpretação consensual do mundo*”.³³⁵

Portanto, a *teoria consensual da verdade* – no âmbito da teoria fenomenológico-semiótica – consiste em uma mediação, indutiva e inferencial-abdutiva, entre a evidência do fenômeno, referida à realidade, e os critérios de verdades como coerência e consistência, referidos à logicidade da argumentação. Diferentemente da *teoria semiótico-pragmática da verdade como consenso* em Peirce, em que o discurso está orientado, primeiramente, para o mundo objetivo, ao buscar sua pretensão de verdade como interpretação linguística de um fenômeno, a *teoria consensual da verdade*, na perspectiva apelian, está dirigida, em primeiro plano, para os sujeitos da argumentação, com pretensão de verdade sustentada pela capacidade intersubjetiva de consenso. Embora diferentes na orientação de mundo, não há exclusão entre elas, mas complementação, até porque, na compreensão de Apel, elas têm em comum a *linguagem como condição de possibilidade*, da experiência objetiva intersubjetivamente válida.³³⁶

Apel irá compreender – o que demonstra a sua objeção a Peirce – que a concepção da teoria da verdade peirciana, embora relevante, refere-se mais à problemática da verdade

³³³ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 378.

³³⁴ APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade – O problema da passagem para a moral pós-convencional*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007, p. 77.

³³⁵ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 96.

³³⁶ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 380-381.

relacionada às ciências empíricas da natureza; ela deixa de considerar, em certa medida, a questão sobre enunciados verdadeiros que devem fundar-se no *compreender* e no *julgar* de fenômenos da experiência estruturados simbolicamente, com enunciados linguísticos e com pretensão de sentido e verdade.

Tal contestação levará Apel, no âmbito das ciências hermenêuticas sociais e do espírito, ao seguinte questionamento: é possível pressupor o consenso acerca da verdade de compreensão e de sentido em uma comunidade dos investigadores sem que se garanta o alargamento dessa comunidade?

Ora, não pode essa comunidade constituir-se em investigadores que simplesmente tratam de questões do mundo da vida com pressupostos já definidos; deve, mais do que isso, constituir-se em instância *discursiva*, em que os sujeitos estejam aptos a julgar as questões apresentadas que tratam do *compreender*, pois a pretensão de verdade não poderá ser *compreendida* caso não se considere o *juízo* a ser realizado entre os sujeitos.³³⁷ Ao contrário de Kant, o juízo, no contexto da *teoria da verdade como consenso*, é verdadeiro se aceito pela comunidade dos falantes, no interior de uma comunidade linguística de comunicação.³³⁸

No caso das ciências sociais, não se deve reduzir o objeto de investigação à descrição-explicação não valorativa, de juízo (de submissão à crítica), como nas ciências empíricas da natureza. Há, ao contrário, uma conexão entre descrição e valorização. Sustenta Apel que esse pressuposto aponta para a necessidade de uma *fundamentação última e universal*, susceptível de consenso, alcançado mediante uma reconstrução crítica: uma *teoria consensual da verdade* com base no compreender hermenêutico e capaz de correção das normas éticas, quer dizer, uma fundamentação dos princípios do pensar e do agir.³³⁹ Essa *teoria da verdade*, criteriologicamente hermenêutico-crítico, só pode realizar-se no âmbito de uma perspectiva *pragmático-transcendental da verdade como consenso*.³⁴⁰

³³⁷ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 98-101.

³³⁸ RÖD, Wolfgang. O problema de fundamentação última na filosofia na filosofia contemporânea. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papyrus, 1989, p. 131.

³³⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 279.

³⁴⁰ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 382-384.

4.3.5 Fundamentação última e teoria consensual da verdade

Em busca de uma compatibilidade entre a *fundamentação última* e a *teoria consensual da verdade*, Apel irá perceber que tanto a perspectiva *falibilista* de Popper quanto a perspectiva peirciana de correspondência entre *falibilismo* e *teoria consensual* parecem desmobilizar essa pretensão. Tais concepções pressupõem que a teoria do conhecimento, e isso Apel está de acordo, não pode recorrer à *evidência privada da consciência* como critério para a verdade. Ao contrário, pressupõem que “o conhecimento com pretensão de validade é *a priori público*, quer dizer, *impregnado de linguagem* e, potencialmente, *de teoria*, então que sempre é *críticável e por princípio falível*”.³⁴¹ Apel entende que esta concepção fundamenta o princípio do *falibilismo ilimitado*: o conhecimento está sempre aberto para revisão e, por isso, passível de *melhorismo*.

Em síntese, essa concepção pressupõe: não é possível aceitar a *evidência privada do conhecimento*; todo conhecimento deve assegurar-se pela esfera pública *a priori*, impregnado de linguagem, e de caráter criticável, isto é, toda sentença pode e deve ser exposta à crítica, ainda que não seja, em princípio, falível; e se é que de fato deva ser criticável (se nem sempre há dúvida universal simultânea, não há qualquer sentido considerar que tudo, em sentido coletivo, seja submetido à crítica).³⁴²

Não obstante, ao recorrer criticamente ao caráter da *evidência*, Apel parece identificar uma ambiguidade em tal concepção. Considera não ser possível, como já acenado, a *evidência privada* do conhecimento, senão a pretensão de uma *interpretação linguística*. Porém, percebe que há *evidência*, nessa perspectiva, como critério objetivo de verdade, não reduzível ao mero *sentimento de evidência*, no sentido das categorias de *primeiridade e segundidade* peircianas, insuficientes, para o conhecimento, sem a categoria da *terceiridade*.³⁴³

Dados esses prolegômenos, apresentar-se-á, agora, dois critérios de extrema relevância para elucidação dos enunciados filosóficos universais, necessários, de acordo com Apel, para a compreensão da *fundamentação última* e, com isso, de sua possível relação com a *teoria consensual da verdade*, a saber:

- 1) Em primeiro lugar, o critério da *diferença transcendental* entre enunciados empíricos da ciência, que podem ser comprovados e

³⁴¹ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 111.

³⁴² RÖD, Wolfgang. *O problema de fundamentação última na filosofia contemporânea*, p. 132.

³⁴³ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 112.

falsificados e, de outro modo aqueles enunciados (princípios) que estão já implicados no conceito de exame empírico como pressupostos de sua compreensão e, por isso, não podem constituir-se, com pleno sentido, em objetos de um exame empírico de validade.

2) Em segundo lugar, o critério da *não autocontradição performativa*, que somente pode servir como critério de distinção dos pressupostos transcendentalmente necessários e, por isso, universais da argumentação.³⁴⁴

No primeiro critério, ao considerar a via *transcendental* – de profundo diálogo entre os interlocutores de uma comunidade de comunicação – sustenta-se a compatibilidade entre o *falibilismo* com sentido e a *fundamentação transcendental última* dos princípios, bem como a notável diferença entre os *enunciados hipotéticos* falíveis e o *princípio universal e autoaplicável* do falibilismo e de seu caráter paradoxo. Fundamenta-se, com isso, a refutação indireta ao *falibilismo ilimitado*, dado pela impossibilidade de formulá-lo com sentido; no segundo critério, completa-se a refutação ao *falibilismo ilimitado* a partir do paradoxo de seu princípio, por uma refutação direta. Tal critério apresenta os pressupostos indiscutíveis da argumentação, consideradas por Apel como *proposições reflexivas fundamentadas ultimamente*.³⁴⁵

Explicitada a base da *fundamentação última*, que não pode constituir-se de uma premissa contingente, empírica ou metafísica,³⁴⁶ faz-se necessário preservá-la de possíveis erros: a concepção de fundamentação *pragmático-transcendental* diferencia-se da *fundamentação clássica*, da inferência a partir de algo distinto (dedução ou indução); ao recorrer a *pressupostos inegáveis*, em nenhum sentido se equivale ao recurso lógico-formal de premissas, de postulados lógico-semânticos; evita-se, portanto, a perspectiva *lógico-abstrativa* em função de uma *reflexão* sobre a própria argumentação e seus pressupostos no contexto do discurso.³⁴⁷

Particularmente, a pragmática-transcendental expande o método da lógica-semântica: na relação em que X explica Y agora transforma-se em uma relação em que X

³⁴⁴ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 128.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 129.

³⁴⁶ *Id. Estudios Éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: Fontamara, 2004, p. 162. As condições do *discurso argumentativo* são, fundamentalmente, *transcendentais*, quer dizer: intransponíveis e incontestáveis, necessárias, universais e últimas. A *fundamentação última* consistirá em um processo de autorreflexão, em que se procura certificar essas condições e que elas estão presentes em todo discurso, como possibilidade de tematização de todo objeto do discurso. Se negadas, tais condições só poderão cair em *contradição performativa* (elas estarão presentes em qualquer tentativa de negação). HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 168.

³⁴⁷ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 131.

explica Y para o sujeito de conhecimento Z. Tal expansão não pode ser entendida no contexto de uma pragmática empírica, de um sujeito cognitivo, mas no horizonte da mútua relação entre os signos, em atos de conhecimento linguisticamente mediados. Nessa perspectiva, deve-se notar que, entre as condições constitutivas de significado – particularmente os interesses constitutivos do conhecimento – e os jogos de linguagem e formas de prática contínua de modos típico-ideais, prescreve-se as condições pragmático-transcendentais da constituição do mundo da experiência, condições essas de notável superação do transcendentalismo kantiano. Esta afirmação tem sentido à medida em que uma constituição de qualquer coisa, como um significado, se tornar compreensível pelos sujeitos. Ao contrário, uma consciência pura não pode conferir significado às coisas.³⁴⁸

Essa superação, da *teoria clássica* para a *pragmático-transcendental*, pode ser mais bem compreendida com a pergunta: por que tenho de ser racional? que corresponde a outra: por que tenho de evitar a *autocontradição performativa*? A perspectiva de fundamentação tradicional do conhecimento, lógico-abstrativa, não pode responder a esses questionamentos, ao passo que a *reflexão pragmático-transcendental*, no contexto daquele que argumenta, pressupõe-nas.³⁴⁹

O indivíduo que se questiona *por que ser racional?* já tomou consciência da profundidade do discurso argumentativo, que é a forma de reflexão pública intransponível de todo pensar.³⁵⁰ Isso implica que o indivíduo, ao argumentar seriamente, só poderá reconhecer o princípio da *não-contradição performativa*, e, reconhecido tal princípio, poderá tomá-lo “como *critério de seleção do que pode valer como fundamento de forma reflexiva e última*”.³⁵¹

É nesse ponto que Apel procura esclarecer um notável e simples mal-entendido: o resultado alcançado pelo princípio da *não-contradição proposicional* (“a” e “não-a”), da lógica-semântica, não poderá ser o mesmo do princípio da *autocontradição performativa*, da pragmática-transcendental. No primeiro caso, para demonstrar o que algo é, parte-se de definições conceituais e de premissas que fundamentam o objeto em questão (*todo aquele*

³⁴⁸ APEL, Karl-Otto. *Understanding and Explanation*, p. 190.

³⁴⁹ COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 395.

³⁵⁰ HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 168.

³⁵¹ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 132. Todo discurso, no contexto de uma comunidade de argumentação, pressupõe um mínimo de racionalidade. Cumpre essa função o princípio da *não-contradição performativa*, como pressuposto básico para todo aquele que pretende argumentar, com pretensões de sentido e verdade. RÖD, Wolfgang. *O problema de fundamentação última na filosofia na filosofia contemporânea*, p. 131.

que pensa ou argumenta, existe; eu penso ou argumento; logo eu existo), mas sem dizer a respeito, necessariamente, de algo, da sua veracidade ou existência: apenas se pressupõe aquilo que se deseja demonstrar; no segundo (e levado em consideração, por exemplo, o silogismo acima apresentado):

A situação tem um aspecto totalmente diferente quando eu reflito sobre aquilo que não posso negar, sob pena de incorrer em uma *autocontradição performativa*, enquanto pressuposto (de regra ou existencial) de minha argumentação. Agora posso *descobrir*, como já indicou o mesmo Descartes, a *evidência* da necessária coincidência entre meu pensamento ou argumentação e minha existência, e, assim dizer, à luz da não autocontradição performativa, “eu penso, ou afirmo, com isto, que não existo”. A reflexão sobre o *clash* entre a *proposição afirmada* e o *ato de sua afirmação performativa* me mostra, neste caso, que a afirmação performativa inclui *in actu* minha existência e um saber sobre a existência.

Como exposto, a *pretensão de veracidade* torna-se, indiscutivelmente, princípio, e sua negação desembocaria em uma *autocontradição performativa*; esta é indicativo de qualquer proposição enganosa, o que torna a *proposição* não correspondente com o ato da sua *afirmação performativa*; aquele que argumenta seriamente já reconheceu, como pressuposto necessário, esse *princípio*,³⁵² que é “*órgão e critério de um autoesclarecimento da razão absolutamente explorativo e informativo* e, por isso, em minha opinião [de Apel], é o *critério essencial da racionalidade autorreflexiva do discurso*”.³⁵³ Tal princípio obtém seu sentido, em suma, na reflexão entre aquilo que *eu afirmo* e aquilo que implica *performativamente minha afirmação*.³⁵⁴

Alcançada essa concepção, busca-se, agora, concluir a análise sobre a compatibilidade entre a *fundamentação última* e a *teoria consensual da verdade*. Apel reconhece expressamente, como ponto de partida dessa análise, não ser possível a *evidência*

³⁵² COSTA, Reginaldo. *Ética do discurso e verdade em Apel*, p. 396.

³⁵³ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 134. “Racionalidade”, na perspectiva de Apel, não pode ser entendida, apenas, como “capacidade de cálculo e dedução” ou aquilo “conforme fins” (Weber), nem mesmo como capacidade do “sujeito isolado”. Ela representa as condições inevitáveis de pretensão de validade, caracterizada pelos seguintes elementos: *sentido* (de expressões compreendidas por todos), *verdade* (com relação aos enunciados apresentados), *correção* (em sua relação com os enunciados normativos), *veracidade* (com relação à exteriorização de vivência e intensões apresentadas pelos indivíduos). O exercício de tal racionalidade só é possível com o outro, portanto em uma ação comunitária. Não obstante, a filosofia não se restringe à vontade de diálogo e argumentação. Ela constitui uma modalidade específica da racionalidade, que procura fundamentar as atividades humanas com pretensão de validade. CUPANI, Alberto. *Filosofia, racionalidade e comunicação*, p. 14-15.

³⁵⁴ Para Apel, caso a verdade *apriorística* estivesse embasada pelo critério lógico-formal, da *não contradição proposicional*, nada mais se poderia alcançar que definições convencionais dos conceitos, com grande margem para equívocos; proposições seriam entendidas como *analíticas*. Essa concepção demonstra a falácia semanticista da perspectiva antifenomenológica da primeira fase da filosofia analítica. APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 134.

privada do conhecimento, a não ser como algo *público, impregnado de linguagem*, o que já se acentuou; e isso implica a necessidade de uma *capacidade de consenso* em qualquer *pretensão válida* do conhecimento. Para Apel, essa tese é compatível com o reconhecimento da *evidência fenomênica* como um *critério de verdade*. Tal evidência, por sua vez, o que é de extrema importância para compreensão do caráter *realista* da sua filosofia, “intervém como *critério de verdade necessário*, porém *não suficiente* – e que pode competir, por exemplo, com a *coerência* como critério de verdade – na formação de consenso sobre a validade intersubjetiva”.³⁵⁵

O fenômeno, nesse aspecto, é base para a epistemologia da teoria consensual da verdade apelianiana, mas não critério único ou determinante. Esse aspecto demonstra, como se presume, a *função* que o fenômeno desempenha na arquitetônica filosofia epistemológica de Apel, de que o *segundo* dado depende, em critério, de um *terceiro* para seu conhecimento e validação. Se não um realismo *puro*, o que de fato não se pode conceber, como em Peirce, essa concepção apelianiana demonstra, ao menos, um realismo *comedido*.

Apel está convicto de que essa compatibilidade – entre teorias da verdade como *evidência* e como consenso – refere-se a toda ciência falível, empírica e hipotética, assim orientada em Peirce. Mas isso não quer dizer ter apontado, com relevância, a compatibilidade entre a *fundamentação última* reflexiva e a *teoria consensual da verdade*. E é notório que a *fundamentação última*, ao apoiar-se em uma evidência infalível, distancia-se, em larga escala, da ciência empírica.³⁵⁶ Ao contrário – e o que, presumidamente, aponta tal compatibilidade –, a *fundamentação última* deve estabelecer as condições transcendentais do discurso filosófico, então universal e autorreflexivo. Parte desse discurso é o constitutivo da teoria da verdade.³⁵⁷

Vale, então, o questionamento de Apel a esse respeito: que sentido deve ser conferido à formação de consenso quando advém não de hipóteses falsificáveis, mas de proposições que não se pode entender sem saber se é verdadeira, já que não pode ser negada sob pena de autocontradição performativa? Nesse caso, deve-se recorrer à evidência pré-linguística?³⁵⁸ Em resposta, Apel afirma que o sentido da proposição não pode ser entendido

³⁵⁵ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 138.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 138.

³⁵⁷ NICOLÁS, Juan A. *Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real*, p. 147.

³⁵⁸ Este último questionamento é feito por alguns como uma crítica ao *giro linguístico-hermenêutico* da filosofia e à teoria da verdade como consenso; por outros, como uma crítica à possível *fundamentação última reflexiva*.

pelo indivíduo como mera evidência pré-linguística, “senão com um sentido *impregnado de linguagem* e, por isso, também *explicável linguisticamente*. Assim, pois – como pretensão de sentido e como pretensão de verdade – também precisa de consenso”.³⁵⁹ Dessa forma, deve-se conceber qualquer concepção pragmático-transcendental possível, conservado o pressuposto do *consenso* em toda discussão filosófica.

Não é possível, portanto, *entender* uma proposição se não se sabe da sua veracidade; já aquela, proposição, suficientemente *explicada*, de enunciado *evidente*, é capaz de *consenso*. Em todo caso, deve-se prescindir, contra qualquer ilusão de autoconhecimento, dos critérios da *diferença transcendental* e da *não autocontradição performativa*.

Mas ainda parece remanescer uma pergunta que, se não entendida, compromete a *fundamentação última infalível*: a pragmática transcendental de argumentação, em sua condição de explicação de sentido, pressupõe hipóteses revisáveis? Adverte Apel que o exame de uma hipótese depende dos pressupostos necessários em questão. Hipóteses filosóficas não podem revisar-se por *evidências empíricas externas*, como nas ciências empíricas e da natureza; a possibilidade de uma revisão deve acontecer, somente, se garantidos os pressupostos em questão, no contexto de uma comunidade linguística.³⁶⁰ As *hipóteses de explicação* – filosóficas, caracterizadas pela autorreflexão e universalidade³⁶¹ – devem recorrer, então, a *autocorreções*: compreende-se melhor essa possibilidade quando não se limita o *logos* da filosofia às proposições com pretensão de verdade. Aqui, entende-se o *logos* “como relação de complementaridade entre a *representação proposicional do mundo* e o *saber performativo de reflexão* acerca das pretensões de validade dos atos de fala ou de argumentação”.³⁶² A *autocorreção* das explicações filosóficas, nesse sentido, coloca em jogo o *saber performativo* da ação dos atos argumentativos diante das explicações *proposicionais* do saber da ação.

³⁵⁹ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 139.

³⁶⁰ “O processo de estrita autorreflexão nos mostra que se as condições transcendentais do discurso são as condições de possibilidade do objeto do discurso, então elas terão de ser co-afirmadas implicitamente na tematização desse objeto, isto é, o critério último de toda fundamentação será a *consistência pragmática* entre o objeto do discurso e as condições transcendentais de possibilidade do mesmo discurso, pressupostas necessariamente no ato performativo do mesmo discurso. Dito negativamente: o critério último de toda fundamentação pragmático-transcendental será a necessidade de evitar a *autocontradição performativa*. É assim que Apel retranscendentaliza a filosofia no novo paradigma da linguagem”. HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 170.

³⁶¹ NICOLÁS, Juan A. *Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real*, p. 145.

³⁶² APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 143.

Portanto, em cada práxis argumentativa deve-se supor como *certo a priori* que o indivíduo realiza com um ato argumentativo uma *pretensão de verdade* e de sentido, intersubjetivamente referidas com pretensão de validade, e com capacidade de consenso das proposições apresentadas, preservada sua abertura ao falibilismo. Tal vem a ser a compatibilidade entre o falibilismo, a teoria consensual da verdade e a fundamentação última.

Em suma, este capítulo perscrutou o presumido *realismo* no interior da filosofia de Karl-Otto Apel. Para tal, partiu da reflexão sobre a linguagem como tema e instrumento de reflexão transcendental, no contexto da filosofia contemporânea, e a forma como Apel, com e além de Peirce, a concebeu, até o desenvolvimento, original, do *conceito transcendental-hermenêutico de linguagem*, formulada em uma comunidade ilimitada de comunicação. O intuito desta análise foi demonstrar, em torno do preeminente conceito, os pressupostos de um possível *realismo* no pensamento de Apel. Esclarecida esta concepção fundamental, inquiriu-se a teoria realista da verdade, de eminente compatibilidade entre o falibilismo, a teoria consensual da verdade e a fundamentação última. Esta análise buscou, ao explicitar o caráter propriamente filosófico de Apel, demonstrar, presumidamente, aspectos que comprovam, em seu pensamento, uma perspectiva *realista* de uma epistemologia arquitetada – se não estreita, ao menos referida – em relação a uma ontologia.

5 O CARÁTER REALISTA DA ÉTICA DO DISCURSO

A filosofia de Karl-Otto Apel, contínua e simetricamente arquitetada – como é possível observar em sua proposta singular de transformação da filosofia transcendental kantiana – encontra na ética do discurso, como se presume, um realismo forte. Tal perspectiva apoia-se em uma racionalidade eticamente relevante, para o mundo da técnica e da ciência, em contraposição aos postulados éticos tradicionais sem incidência direta na organização social e política. Neste capítulo, será possível observar que tal concepção, ancorada na perspectiva pragmático-transcendental, apresenta-se como uma proposta ética da responsabilidade referida à história, no contexto da política, do direito e da democracia. Por isso, uma ética pós-convencional, de caráter intersubjetivo, procedural e histórico.

5.1 O problema da racionalidade ética

Pensa-se, hoje, o conceito de “racionalidade” e, respectivamente, “racionalização” não em diversas formas de racionalidade, mas em algo unitário, contrário a qualquer tipo de *irracional*. E não haveria nenhum problema considerar um *continuum* da racionalidade; se assim fosse, tal concepção deveria desenvolver-se na autorreflexão da *racionalidade do discurso*, perspectiva essa em que se encontra a racionalidade ética da comunicação consensual. Não obstante, pouco se pensa, atualmente, sobre essa perspectiva, quando abordada a questão racionalidade. O conceito de “racionalidade”, antes de tudo, é compreendido como *conclusão lógica*, que corresponde ao cálculo matemático valorativamente neutro e instrumentalizável.³⁶³

Desde Kant e Hegel, de fato, a “razão” parece contrariar esse conceito de racionalidade. Mas não se deve esquecer a concepção de Matinho Lutero que, em concordância com Hobbes, sustenta que a fé irracional ou a-razão no Reino de Deus compensa aquele interesse pessoal, calculista, da razão humana; segundo Hobbes, essa concepção pode fundamentar a ética e o direito. Essa perspectiva parece, com Kierkegaard, alastrar-se até o moderno existencialismo. Criou-se, assim, até mesmo após o secularismo, um certo dualismo: por um lado, uma razão instrumental valorativamente neutra, por outro,

³⁶³ APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 201.

uma decisão de consciência irracional sobre valores e normas supremas. Resultou desse enredo o abandono do conceito de razão postulado por Kant e Hegel; na mesma medida, da concepção existencialista pela filosofia de Heidegger, com o conceito do *ser*.

Também Max Webber, o mais importante pensador sobre o processo de racionalização ocidental, parece representar esse dualismo e, respectivamente, da *complementaridade* de uma racionalidade valorativamente neutra e de uma escolha irracional de axiomas últimos de valoração. Entende Apel que Weber, assim como os existencialistas e positivistas, tornaram-se os fundadores de um *sistema de complementaridade* da ideologia ocidental, assim entendida: a *práxis*, no âmbito da política, do direito e da ciência, deve “ser regulada exclusivamente pela racionalidade não valorativa da ciência e da técnica, caso em que as tarefas de finalização e valorização devem convergir para acordos, no sentido de decisões democráticas de maioria”.³⁶⁴ De acordo com essa perspectiva, a moral e a religião devem, exclusivamente, ser compreendidas na vida privada.

Não há dúvidas de que essa concepção é plausível e, em certo sentido, coerente, ao levar em consideração os ideais dos liberais formados cientificamente, tal como a ideologia estatal do ocidente, que parece pressupor moralmente a ação humana, nas esferas pública e privada, sem a interferência de decisões democráticas, mas fundamentada no paradigma científico. Contudo, ao analisar com profundidade o *sistema de complementaridade*, percebe-se o quão paradoxo ele é, devido ao seu conceito de racionalidade valorativamente neutra.

Esse problema consiste em não ser possível assegurar a responsabilidade moral das consequências das ações coletivas dos homens. Pois o *sistema de complementaridade* pressupõe, como em Kant, uma distinção entre *legalidade* e *moralidade*, isto é, entre fundamentação (institucional) das normas e seu cumprimento e o discurso ético-filosófico; ainda, nega-se a possibilidade de o discurso filosófico obter resultados intersubjetivamente válidos. Sua pretensão de legitimação e fundamentação é considerada, nada mais, que obsoleta e, como para alguns críticos, um desafio ao sistema democrático.³⁶⁵

Tais pressupostos necessariamente conduzem uma ética da responsabilidade – com pretensões claras de fundamentação racional de uma ética planetária – a conjecturar as seguintes consequências: uma única pessoa não pode assumir responsabilidade pelas ações,

³⁶⁴ APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*, p. 203.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 203-204.

e suas imprevisíveis consequências, da ciência, da técnica, da política etc. na moderna sociedade industrial. Ora, de acordo com Arnold Gehlen, a responsabilidade deve restringir-se ao âmbito institucional e funcional específico, isentando a pessoa do compromisso das consequências de seu agir. Apel compreende, nessa medida, um total bloqueio da responsabilidade moral por ações coletivas, e afirma, então: “aqui só se considera como possível uma responsabilidade racionalmente fundável para a submissão isolada às regras de cada um, no âmbito de sistemas de regras convencionais, já estabelecidos”.³⁶⁶ Nesse sentido, não é possível garantir a participação dos indivíduos em processos públicos (comunicativo-consensuais) e a responsabilidade solidária para as instituições e, com isso, intermediadas para as consequências de ações coletivas.

A paradoxalidade do *sistema de complementaridade* consiste, então, em não reconhecer a necessidade da conexão entre a moral de *consciência privada* e uma racionalidade *comunicativo consensual*. O déficit de tal sistema revela-se, particularmente, no fato de os *acordos regulamentados* retroagirem às condições democráticas, de valorização da práxis pública. Ao contrário, a tentativa de acordos nada mais prescreve que uma *ação estratégica*, fundamentada entre as decisões de vontade dos indivíduos, não fundáveis, e as de seus representantes. Esse é o fundamento, e único – aquém de qualquer ação intersubjetiva –, de normas publicamente válidas, sobretudo do direito positivo. As condições normativas de possibilidade do acordo não estão fundamentadas por acordos, mas em decisões meramente subjetivas de cada um.³⁶⁷

Apel criticamente identifica nessa discussão, dos pressupostos do *sistema de complementaridade*, a distinção entre a *racionalidade prática comunicativo-consensual* e a *racionalidade prática de ação estratégica*. Ambas apontam formas de interação entre sujeitos, “mas apenas a racionalidade *comunicativo-consensual* pressupõe regras ou normas que se encontram, *a priori*, além do interesse pessoal bem calculado de cada um”.³⁶⁸

A *racionalidade estratégica* apoia-se na reciprocidade da adoção *técnico-instrumental da racionalidade da ação prática* e, por isso, não pode fundamentar uma ética satisfatória para o mundo da técnica e da ciência, no contexto atual de neutralidade axiológica.

³⁶⁶ APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*, p. 205.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 205-206.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 206.

Não obstante, compreende Apel que nem sempre é fácil distinguir a *racionalidade da ética de comunicação consensual* da *racionalidade estratégico-instrumental*. Pode a norma ética fundamental, do *acordo* – particularmente em caso de um conflito – apenas eleger ações em torno de um fim superior comum, mas com base em medidas estrategicamente racionalizadas. Muitos tratados econômicos e políticos bem-sucedidos, em âmbito nacional e internacional, seguem esse modelo de racionalidade. Mas ele só pode tornar-se um postulado eticamente relevante se o consenso pressupuser não apenas os envolvidos, mas todos os atingidos no conflito. Tal vem a ser o pressuposto do *acordo* na perspectiva da *racionalidade comunicativo-consensual*, como a racionalidade da ética.³⁶⁹

Ora, todo indivíduo pode optar moralmente por um *sistema de autoafirmação*, como, por exemplo, agir segundo normas convencionadas em seu ambiente familiar, social, político etc. Porém, não pode nem deve exigir que os outros obedeçam aos imperativos postulados em seu ambiente, assegurados pelo *sistema de autoafirmação*. Nesse horizonte, o indivíduo deverá agir hora segundo a *racionalidade comunicativo-consensual*, ora segundo a *racionalidade estratégico-instrumental*. E não parece que os postulados éticos de Maquiavel e Max Weber tenham resolvido esse problema, na perspectiva de uma contraposição entre a *ética de convicção pessoal* e a *ética de responsabilidade*. Apel entende que a problemática da ética “está marcada pela tensão, muitas vezes oculta, entre *universalismo consensual* e *referência estratégica* aos sistemas de *autoafirmação*.”³⁷⁰

5.2 A compreensão pragmático-transcendental da ética do discurso

Nos últimos anos, a expressão “ética do discurso” se tornou difundida e assimilada entre filósofos alemães com um sentido não muito diferente daquele postulado por Apel e Habermas, ao menos no que se refere ao ponto de partida da ética. Inicialmente, Apel a intitulou como “ética da comunicação”, e até mesmo como “ética da comunidade ideal de comunicação”, porém, mais tarde, convenceu-se em chamá-la “ética discursiva”, e isso por dois motivos: a) essa expressão remete a uma forma especial de comunicação, o *discurso argumentativo*, meio de fundamentação das normas; b) o *discurso argumentativo* contém o *a priori racional de fundamentação* da ética.³⁷¹

³⁶⁹ APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*, p. 208.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 209.

³⁷¹ *Id.* *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 147.

A denominação “ética do discurso” corresponde ao primeiro motivo, acima explicitado, de caracterização do *discurso argumentativo* como *médium* de todo entendimento e fundamentação das normas consensuais da ética e do direito. Hoje, mais do que nunca, a humanidade vê-se diante de problemas que colocam em perigo a vida de todos e, por isso, é desafiada e convocada a assumir coletivamente todas as consequências provenientes de sua ação. Não pode a “moral de costumes” ou “convencional” – referida às relações de proximidade inter-humanas, em que as normas são quase evidentes a todos – assumir esse compromisso. Parece, então, que, no contexto de uma ética pós-convencional, a *ética do discurso* pode exigir uma responsabilidade conjunta, em razão da ação humana e de seus efeitos em larga escala: ela indica uma ética de *responsabilidade solidária* dos indivíduos já na fundação das normas morais e *jurídicas* tomadas em consenso (aliás, esses elementos, que logo serão explorados, indicarão, como se presume, um caráter propriamente realista da ética do discurso). De certa forma, hoje, a sociedade tem reconhecido essa perspectiva básica da ética do discurso, quando procura discutir – por meio de conferências, reuniões, encontros, entre outros, embora se saiba que tais movimentos têm um caráter de negociação e, por isso, muitas vezes, de busca de vantagens – questões de interesse de todos, com a presunção de responsabilidade coletiva e regulamentação normativa das decisões tomadas em consenso. Ao menos, aqui, se constata a tentativa de resolução dos problemas com *argumentos razoáveis*, de interesse comum.³⁷² Até agora, porém, se tem explanado apenas uma parte da ética, mais trivial. A outra, propriamente filosófica, consiste em que o *discurso argumentativo* deve possibilitar a *fundamentação última* do princípio ético, que, por sua vez, deve conduzir todos os discursos argumentativos, enquanto discursos práticos de fundamentação das normas. Agora, com esse esclarecimento, deve compreender-se a *ética discursiva* não pelas vantagens indicadas e absoluta necessidade do discurso como *médium* de fundamentação das normas.³⁷³ (A todo momento, contudo, Apel chamará ética do discurso seu postulado ético filosófico, aplicando a ela – nomenclatura – as concepções reconhecidas até aqui.)

Quanto à arquitetura da ética do discurso, Apel constatará, como preâmbulo e notável advertência, que os representantes da “ética de princípio”, orientada para Kant, já haviam indicado que os discursos práticos de fundamentação das normas propõem, em si, um princípio ético, como critério formal para o procedimento e resultados pretendidos desses

³⁷² APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 285.

³⁷³ *Id.* *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 148-150.

discursos, “um princípio que permite diferenças *a priori* entre seus procedimentos e os resultados a que se aspira, por um lado, e as práticas discursivas e os resultados que são eticamente questionáveis, por outro”.³⁷⁴ Observa, com isso, que a *ética do discurso* não pode conceder, como na “ética de princípios”, que a pergunta pelo princípio criteriológico dos discursos práticos tenha de remeter-se ao próprio princípio do discurso, tal como protagonizou Kant, ao postular uma fundamentação pré-comunicativa e referida ao indivíduo autárquico.

Ao contrário, Apel esclarecerá que a *ética do discurso* tem seu nome pelo fato de “pretender descobrir, mediante o ‘discurso reflexivo-argumentativo’ no próprio discurso, um *a priori* irrefutável em todo pensamento filosófico, que inclui também o reconhecimento de um princípio criteriológico da ética”.³⁷⁵ Tal concepção indica, inquestionavelmente, o caráter próprio da ética apeliana: pragmático-transcendental, de fundamentação transcendental última da moral. Kant, ao consolidar essa fundamentação no “*factum evidente da razão*”, em um “sujeito de consciência”, tornou-a irrealizável, sem poder desvincular-se do solipsismo metódico³⁷⁶ e, portanto, de um nominalismo profundo. Pois não é possível encontrar no “eu penso”, na perspectiva filosófica não somente de Kant, mas também de Descartes e até mesmo de Husserl,³⁷⁷ uma fundamentação para a constituição do *sentido* pela pergunta da lei moral, isso porque a lei moral só pode obter seu sentido em uma regulação intersubjetiva, em que o sujeito argumenta como membro de uma comunidade ilimitada de comunicação.³⁷⁸ Em Kant, não é possível assegurar uma relação intersubjetiva, linguisticamente mediada; os sujeitos constituem-se, nada mais, que objetos do eu-sujeito transcendental, de objetos do mundo da experiência; na ética, tais sujeitos aparecem como puras entidades metafísico-inteligíveis que, junto a Deus, formam o “reino dos fins”.³⁷⁹ E não seria diferente essa empreitada kantiana, pois ele recorre ao “reino dos fins” metafísicos para permitir a “autonomia da vontade”. Assim, o sujeito autônomo de boa vontade deve querer não somente a universal e intersubjetiva validade da legislação moral, mas também a validade de todos como norma e legislação.³⁸⁰

³⁷⁴ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 151.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁷⁶ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 66.

³⁷⁷ MALIANDI, Ricardo. *Semiótica filosófica y ética discursiva*. In: APEL, Karl-Otto. *Semiótica filosófica*. Trad. J. de Zan *et al.* Buenos Aires: Almagesto, 1994, p. 52.

³⁷⁸ APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación. Reflexão*, Campinas, n. 63, setembro-dezembro, 1995, p. 50.

³⁷⁹ *Id.* *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 151-153.

³⁸⁰ APEL, Karl-Otto. *Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva: comunidad como a priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón*. In:

Criticamente, Apel observa que Kant, nessa perspectiva, separa a “autonomia da vontade moralmente boa” da “vontade do homem”, no sentido de suas inclinações. Fragiliza, assim, uma regra moral, sem a qual não pode haver sentido se não levados em consideração os interesses e as inclinações dos sujeitos. Observa, ainda, que as categorias metafísicas da autonomia e da vontade, necessárias para a fundamentação última da lei moral,³⁸¹ não podem ser conhecidas nem demonstradas, e que a certeza dessas categorias só pode derivar-se do *dever* da lei moral, já pressuposto como válido. Esses postulados, como demonstrados no início da *Crítica da razão prática*, obrigam Kant a renunciar a uma fundamentação transcendental da validade e da lei moral, reduzindo-se, portanto, a um mero “*factum* da razão” evidente. Kant, então, parece não alcançar uma *fundamentação transcendental última da ética*. Cabe agora perscrutar se é possível uma transformação *pragmático-transcendental* da *filosofia transcendental* capaz de alcançar essa fundamentação, substituindo o *a priori* “eu penso” pelo *a priori* intransponível “eu argumento”,³⁸² como requer Apel a partir de Peirce.³⁸³

Essa pretendida transformação pode esclarecer dois aspectos de extrema importância para uma ética pós-convencional, a saber: a) todo sujeito que argumenta publicamente pressupõe as condições normativas de possibilidade do discurso argumentativo ideal, como condição última para a *regra* e sua validade; b) nessa perspectiva, já tem conhecido o princípio de uma ética do discurso.

FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al.* (Org.). *Discurso y realidad* – En debate con K.-O. Apel. Madrid: Trotta, 1994, p. 21.

³⁸¹ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 162.

³⁸² APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 153-154. O *a priori* da argumentação tem o “dever de justificar todas as pretensões da razão contidas no pensar, conhecer e agir humanos, também as pretensões implícitas de homens diante de homens contidas nas instituições”. HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 173.

³⁸³ Há uma afinidade e uma diferença entre o pensamento de Apel e o de Peirce, a saber: a afinidade, que supera aquela com Kant, consiste no fato de o conhecimento científico, correspondente ao pensamento por via da argumentação, não proceder de um sujeito isolado ou de uma consciência geral, pré-comunicativas, mas de uma comunidade de comunicação, no sentido de uma pragmática linguística. Com base nesse pressuposto, que assegura a relação sujeito-co-sujeito, ao invés de uma relação sujeito-objeto, é possível considerar a ética da comunicação pressuposto indispensável para o conhecimento científico e para o pensamento em geral; a diferença, que implica tanto a validade da ética de comunicação quanto a validade última do pensamento, consiste no *a priori de comunicação*, compreendida no contexto da comunidade dos investigadores, em Peirce, e no *a priori* da comunidade de argumentação, em Apel. Na perspectiva peirciana, a comunidade dos investigadores deve subordinar todos seus interesses individuais aos interesses dos outros membros, em busca de um consenso acerca da verdade no sentido da ciência, realizável *in the long run*. Limita-se, nesse postulado ético (na avaliação crítica de Apel), a validade intersubjetiva das verdades alcançadas pelo consenso, em razão da comunidade estabelecida; *materialmente*, a ética ainda se limita à comunidade dos investigadores, à medida que não pressupõe a mediação dos interesses e necessidades individuais, particularmente, dos afetados. Na perspectiva da ética do discurso, Apel considera que estão eliminadas todas as limitações à competência de conteúdo e à validade intersubjetiva. E tais condições se fazem possíveis se asseguradas as pressuposições básicas da ética, no discurso argumentativo. APEL, Karl-Otto. *Estudios Éticos*, p. 166-168.

Dados esses pressupostos, Apel intenta esclarecer o caráter pragmático-transcendental da ética do discurso, originalmente compreendida, e diferenciada, pela *argumentação*.³⁸⁴ Como ponto de partida, julga necessário explicitar algumas teses: a) a *argumentação*, equivalente ao pensamento com pretensão de validade – é incontestável para a filosofia; b) essa *argumentação* é rigorosa e tematicamente ilimitada; cabe ao argumentante compreender que o discurso tem a função de elaborar soluções para toda questão apresentada referente ao mundo da vida; c) os indivíduos devem estar interessados na resolução de seus problemas, sem a pretensão de instrumentalizar o discurso em função de seus próprios interesses; d) o argumentante pode questionar-se, rigorosamente, pela possibilidade de fundamentação última da ética. Sobre este aspecto, uma pergunta rigorosa, seriamente apresentada, já inclui explicitamente as condições de possibilidade de sua resposta.³⁸⁵

Nesse sentido, é possível, então, a seguinte pergunta: quais os pressupostos eticamente relevantes que se deve reconhecer quando se argumenta seriamente? Apel entende que o indivíduo, nessa condição, tem reconhecido a sua participação em uma comunidade *real* de comunicação e em uma comunidade *ideal* antecipada contrafaticamente. Mas por que tal pressuposição, de uma comunidade *real* e outra *ideal*? A resposta de Apel indica, explicitamente, o caráter pragmático-transcendental de seu postulado ético:

Porque eu sou, por um lado, um ser *humano empírico* que, usando certa linguagem, sou obrigado a pertencer a uma comunidade particular e, entretanto, usando *argumentos com pretensões universais de validade*, sou obrigado, também, a transcender cada comunidade particular e antecipar o juízo de uma audiência indefinida ideal, que seria a única capaz de compreender definitivamente e avaliar as minhas pretensões universais de validade. E sou obrigado a me referir à audiência real de um modo *como se ela* já representasse a *ideal*.³⁸⁶

³⁸⁴ APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 282. Segundo Apel, “quando nós levantamos seriamente uma questão filosófica – por exemplo – a questão de saber se existe um princípio incondicionalmente legítimo da ética – (e nós devemos e podemos desde sempre pressupor isso, obviamente, no nível da filosofia – do discurso público no nível, visto empiricamente, do pensamento solitário como reivindicação de legitimidade!), então não podemos mais considerar de fora o *argumentar e as suas necessárias pressuposições* – como tudo o demais existente no mundo, incluindo a nossa existência individual – *enquanto facto contingente*”. APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade*, p. 74.

³⁸⁵ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 154-157. Aquele que não argumenta ou se indis põe em participar da comunidade dos argumentantes (racionais), estará inclinado a uma patologia, que consiste na perda de sua própria identidade, que é naturalmente dialógica. CRESPO, Remedios Ávila. El transcendentalismo ético y la vida buena. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al.* (Org.). *Discurso y realidad* – En debate con K.-O. Apel. Madrid: Trotta, 1994, p. 38.

³⁸⁶ APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 282.

Percebe-se que, da comunidade *real* deve-se pressupor, no discurso, a hermenêutica filosófica e a pragmática linguística acerca da pré-compreensão de mundo e do acordo entre os indivíduos, condicionadas sociocultural e historicamente, pressupostos esses ancorados, como se pode compreender, em uma base histórica e contingente do consenso, e, portanto, de extrema conexão com o mundo real, o que confere à ética do discurso uma fenomenologia de base, modestamente representada na linguagem, e isso quer dizer: uma ética de caráter realista. De fato, a pragmática transcendental de Apel, no horizonte de fundamentação da ética do discurso, caracteriza-se por guardar uma peculiar relação com a experiência. Sem problemas, Apel admite “que o transcendentalismo não recusa tratar com os feitos contingentes, senão que deles necessita para sua própria vida, e não somente no contexto de descobertas”.³⁸⁷ Da comunidade *ideal*, ao contrário, pressupõem-se as condições *ideais* e *universalmente* válidas da argumentação e, com isso, os pressupostos moralmente relevantes: as normas ideais válidas universalmente. De tais normas, pressupõem-se, ainda – elemento este basilar para a fundamentação última da ética do discurso – a *corresponsabilidade*, que será garantida por todos os sujeitos e, além disso, a *igualdade de direitos* de todos os participantes em uma comunidade ilimitada de comunicação, condições imprescindíveis para a *argumentação*.³⁸⁸

Respondido, então, o questionamento acima apresentado, sobre *quais os pressupostos eticamente relevantes que se deve reconhecer quando se argumenta seriamente*, convém esclarecer que isso não significa que o indivíduo, diante de uma situação concreta, já tenha reconhecido as normas, antecipadamente, quer dizer, o reconhecimento das normas fundamentais de uma comunidade “significa precisamente que as soluções concretas dos problemas morais referidos à situação *não* deveriam ser antecipadas no nível da *fundamentação pragmático-transcendental*”.³⁸⁹

Entende-se, portanto, que não se deve deduzir soluções concretas a partir de princípios axiomáticos, como na ética tradicional. Na perspectiva da ética do discurso, as

³⁸⁷ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 135.

³⁸⁸ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 157-158. Apresentada a resposta à pergunta: por que uma fundamentação última, ou, de outra forma, por que ser moral?, convém explicitar a forma como Apel a ilustra: “Se alguém – digamos um adolescente que leu *demais* a obra de Nietzsche – formulasse a pergunta radical pós-ilustrada: por que devo ser moral, por exemplo, assumir corresponsabilidade? Há alguma boa razão – isto é, uma fundamentação racional – para isso? A resposta poderia ser: Oh, sim! Se *perguntas seriamente*, então já tens resposta: pois tu podes averiguar, por meio da *reflexão radical* sobre os pressupostos daquilo que fazes, que *já assumiste corresponsabilidade* no nível do discurso argumentativo e assim *reconheceste as normas fundamentais* da comunidade ideal de comunicação que tracei”. APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 283.

³⁸⁹ APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 283.

soluções concretas de problemas morais concretos devem referir-se ao *discurso prático* das pessoas em questão, ou de seus representantes. Porém, deverá haver uma *institucionalização* dos discursos práticos para a resolução dos problemas reais e garantia de corresponsabilidade entre todos.

Cada membro da comunidade, então, deve reconhecer uma corresponsabilidade que os une, como tentativa de fundamentar uma *solidariedade original* com todos os possíveis membros de uma comunidade de comunicação. Mas como garantir ou transferir essa corresponsabilidade, no contexto dos discursos práticos, para a solução dos problemas emergentes ou a eles destinados? Certamente, dever-se-á contar com conferências, comissões, conselhos, entre outros, e em todos os âmbitos da política nacional e internacional. Apel está convencido de que esses recursos não se prescrevem como um alargamento ou função da democracia. Ela, ao contrário, pode ser fundamentada pela ética do discurso. E nada que não esteja ao alcance da sociedade hoje: essa compreensão ética, no campo da democracia, não somente é possível, mas também aceita por todos. Portanto, somente por meio de uma rede de diálogo e conferências em escala mundial poder-se-á organizar a responsabilidade coletiva, em razão das ações também coletivas, de grande efeito para todos. Entende Apel que a ética do discurso é inicialmente *formal e procedimental*. Porém, isso não quer dizer que os seus princípios não tenham significado substancial; eles se prescrevem na institucionalização e realização dos *discursos práticos* que, por sua vez, dizem do mundo real.³⁹⁰

De todos esses pressupostos da *argumentação*, sem os quais não é possível negar sem cair em autocontradição – princípio fundamental da ética do discurso – acredita Apel ter alcançado, satisfatoriamente, a transformação do princípio de *universalização* da ética orientada para Kant, isenta de historicidade e de uma fundamentação procedimental. O ponto alto de transformação consistirá em substituir as *máximas de ação* – que os indivíduos têm de querer, de acordo com Kant – pela *ideia reguladora da capacidade de consenso*, intersubjetivamente alcançada, e garantida a participação dos afetados, em uma comunidade linguística.³⁹¹ Para Apel, portanto, o *princípio de universalização* consistirá em um princípio “estabelecido sobre uma implementação *consensual-comunicativa* da reciprocidade

³⁹⁰ APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 283-285. Deve-se considerar que a ética do discurso, por um lado, não prescreve – na fundamentação última de seu legado – uma forma específica de vida, mas a pluralidade das “gramáticas”, no sentido de Wittgenstein; por outro lado, permite que os indivíduos apresentem suas particularidades, formas de vida contextualizadas, mas submetidas à revisão de todos, e com pretensão normativa universalmente válida e de corresponsabilidade mútua.

³⁹¹ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 158-159.

generalizada, e não é *nessa medida* vazio de conteúdo ou aplicável discricionariamente, senão que remete para o resultado possível de um entendimento universal”.³⁹²

Assim, a dupla estrutura da comunidade – *ideal e real* – parece sugerir a solução para as aporias do *comunitarismo* e da *hermenêutica relativista*: por um lado, o indivíduo, numa comunidade de comunicação, dependente de uma pré-compreensão historicamente determinada do mundo da vida, e vê-se inclinado a aceitar as normas de cunho linguístico-hermenêutico-pragmático; por outro lado, percebe-se não somente inclinado a pensar uma tradição, contingente linguisticamente referida, mas a recorrer a pressupostos não contingentes da metainstituição do discurso argumentativo. Pois somente nessa instituição pode a “gramática” particular ser questionada. Caso isso não fosse possível, não haveria motivos de refletir sobre os problemas do relativismo e historicismo.³⁹³

5.3 Ética da responsabilidade referida à história: partes A e B

Analisada a compreensão pragmático-transcendental da ética do discurso, intenta Apel apresentar sua arquitetura, como derivada da transformação *pragmático-transcendental* da *filosofia transcendental* kantiana. Para tal, aponta quatro pressuposições necessárias que estão implicadas em toda argumentação em vista do consenso, a saber: a) pretensão de compartilhamento do *significado* intersubjetivamente válido com os demais interlocutores; b) pretensão de verdade universalmente postulado; c) pretensão de veracidade (ou sinceridade) dos atos de fala; d) pretensão de correção moral dos atos de fala, compreendidos como ação comunicativa entre os interlocutores de uma comunidade linguística de comunicação. Conforme Apel, esta última pressuposição indica – e, por isso, ela é de extrema importância para a ética do discurso – o caráter próprio de uma comunidade *ideal* de comunicação, chamada por ele de parte A.³⁹⁴

A parte A está estruturada pelo *plano da fundamentação última pragmático-transcendental do princípio de fundamentação das normas* e pelo *plano de fundamentação das normas situacionais nos discursos práticos*, que representam uma profunda transformação da ética kantiana: como o princípio da ética do discurso (de *universalização*) garante a produção de discursos reais para a formação de consenso entre os sujeitos,

³⁹² APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade*, p. 82.

³⁹³ *Id.* *Ética do discurso*, p. 283.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 283.

compreende-se que tal princípio determina a si mesmo como *princípio procedural discursivo*, contrário a qualquer dedução de normas obrigatórias, como em Kant. A fundamentação das normas só poderá provir dos próprios afetados – ou de seus representantes³⁹⁵ –, daqueles dialogantes e participantes do consenso em uma comunidade de comunicação garantindo, assim, o *princípio de universalização do discurso*.³⁹⁶ De certa forma, as normas situacionais convertem-se em resultados revisáveis de um procedimento falível de fundamentação; o *princípio procedural* – de validade incondicionada – aponta, e conserva, para uma *ideia regulativa*, em cumprimento à exigida institucionalização dos *discursos práticos* de fundamentação das normas.³⁹⁷

Nesse horizonte, é sensato trazer os seguintes questionamentos à ética do discurso: qual o valor dos *discursos reais* para a formação de consenso quando a capacidade de consenso, entre os interlocutores, pode, também, estabelecer-se por uma ação “racional”? Essa indagação parece sugerir outra, de notável dilema aos interlocutores: o consenso real dos afetados é normativo em seu resultado fático para a validade de uma norma, sem a qual não pode ser substituído por um “experimento mental” ou questionado por uma “autonomia de consciência”? Apel parece sugerir respostas consubstanciais a esses dilemas, ao sublinhar que a formação do consenso se desenvolve em âmbito procedural e, por isso, constituída pelo *coletivismo* e pela *autonomia de consciência*, no contexto da intersubjetividade ou reciprocidade em vista do consenso definitivo em uma comunidade de comunicação. O indivíduo, por um lado, pode e deve consultar sua consciência acerca do resultado

³⁹⁵ FERNÁNDEZ, Domingo Blanco. El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética discursiva. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco et al (Org.). *Discurso y realidad* – En debate con K.-O. Apel. Madrid: Trotta, 1994, p. 49.

³⁹⁶ MALIANDI, Ricardo. *Semiótica filosófica y ética discursiva*, p. 53.

³⁹⁷ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 160-161. O *princípio procedimental discursivo*, de caráter normativo, supera, incontestavelmente, o solipsismo metódico. Tem a característica de ser: a) *cognitivist*, porque assegura à fundamentação pragmático-transcendental fundar o princípio moral na inteligência racional (intersubjetiva) da validade, como princípio do que deve-ser; b) *formal e universal*, porque a validade universal das normas morais só pode ser fundamentada, num primeiro momento, por meio da abstração da fundamentação de normas materiais, contextualizadas; *deôntico*, porque discute o problema do que deve-ser para todos, em antecipação à pergunta platônico-aristotélica pelo *telos* do bem-viver e do bem-estar (enquanto *ética crítica* não prejulga o *telos* felicidade dos indivíduos e comunidades, como também não prescreve uma forma de vida ancorada na unidade justiça, virtude e felicidade; enquanto *ética crítico-universalista* não reconhece a pluralidade de normatividades referentes a diversos princípios de justiça. Ao contrário, busca assegurar às diversas formas de vida condições universais do princípio moral; enquanto *ética crítica-deôntica*, não pressupõe a compatibilidade entre justiça e felicidade, como Kant, mas discute tal perspectiva, contra Kant, em uma comunidade de dialogantes, capaz de refletir e garantir postulados morais que respondam à pergunta pelo bem-viver); c) *pós-convencional*, porque supera a filosofia convencional kantiana, ao depositar no diálogo, em uma comunidade ilimitada, o *médium* de todo entendimento e garantia de responsabilidade pelas normas consensuais. HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 173-174.

consensual alcançado, por outro, não pode isentar-se do discurso para a formação do consenso, nem mesmo interrompê-lo em juízo de sua consciência.³⁹⁸

Metaforicamente, a parte A, do *a priori* da comunidade ideal de comunicação, corresponde não somente ao “reino dos fins” kantiano, senão também ao *a priori* da “facticidade” da comunidade *real* de comunicação, correspondente à forma sociocultural de vida de todos aqueles que integram a comunidade discursiva. Com essa diferença, Apel intenta evitar o dualismo kantiano da “doutrina dos dois mundos”, correspondente à concepção de homem como “cidadão de dois mundos”. O *a priori* da intersubjetividade só poderá se constituir no entrecruzamento do *a priori* da comunidade *ideal* de comunicação, contrafática, com a comunidade *real*, histórica e contingente (a idealidade e a facticidade).³⁹⁹ Nesse *a priori* quase dialético, parece invocar uma consequência para a fundamentação última da ética: como já acenado, ela pressupõe não somente a *fundamentação consensual das normas* (norma fundamental), reconhecida contrafaticamente, mas também a *responsabilidade* referida à história (para a conservação das condições naturais de vida e das conquistas histórico-culturais da comunidade real de comunicação). Com isso, compreende-se que as condições ideais do discurso estão antecipadas, contrafaticamente, e suficientemente realizadas, na medida em que é possível uma fundamentação das normas morais com base no princípio universalmente válido do discurso.⁴⁰⁰

Assim, Apel fundamenta uma ética discursiva no interior de uma comunidade ilimitada de comunicação, ao pressupor as concepções da *hermenêutica filosófica* no *a priori* da *facticidade* e *historicidade* e do *a priori* não contingente dos pressupostos universais da *racionalidade do discurso argumentativo*. Ainda mais, Apel entende – o que é de extrema importância para a superação do transcendentalismo kantiano e, com isso, de todo legado nominalista filosófico – que uma ética arquitetada a partir das heranças de Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e, fundamentalmente, Peirce, em uma versão pragmático-transcendental, tende a considerar que a compreensão “do *a priori* não contingente do discurso argumentativo, o que torna possível sobretudo a filosofia e a ciência, representa também um *factum histórico* que pertence ao nosso legado cultural”,⁴⁰¹ isto é, o discurso argumentativo, intransponível para fundamentação das normas consensuais, pressupõe uma “gramática profunda”, contextualizada, de profunda âncora com o real e, por isso,

³⁹⁸ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 161-162.

³⁹⁹ MALIANDI, Ricardo. *Semiótica filosófica y ética discursiva*, p. 57.

⁴⁰⁰ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 163-165.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 166.

sinalizador do caráter da ética do discurso, de perspectiva realista. Na mesma medida, o *a priori universalista* pertence àqueles acontecimentos da evolução cultural conhecidos pelos indivíduos que, por sua vez, têm a obrigação de conservá-los. Essa obrigação só poderá satisfazer-se plenamente se referida ao *a priori do discurso* em busca de uma normatividade para a reconstrução da história e da cultura.

Aqui, expressamente identificado o caráter *pragmático* da ética do discurso, da linguagem que diz das coisas e, como *médium (a priori)* alcança o caráter normativo – pressuposto básico da racionalidade discursiva – identifica-se, modestamente, um *realismo* que, embora fraco – linguisticamente mediado – representa o mundo. Ora, não se pode negar, como compreende Apel, que a história e a sociedade humana sejam reconstruídas com o aporte do *discurso*, por isso a necessidade de uma reconstrução *interna, racionalmente compreensível e valorativa* da história. A reconstrução interna deve ter preferência ante a explicação *externa* e, também, a explicação *sistemático-funcional* dos processos históricos de racionalização. A negação dessa possibilidade, de uma reconstrução *interna*, conduz à *autocontradição performativa* aqueles com tal pretensão. Apel chama essa concepção de *princípio de auto-alcance* das ciências críticas sociais e da história.⁴⁰²

Apel esclarece, no enredo de constituição da ética do discurso, que da suposição de uma comunidade *ideal* e outra *real* resultou a divisão da ética em duas partes, a parte A e a parte B. Ora, a ética do discurso não pode partir de uma *comunidade ideal puramente racional* ou, como em Kant, de um *ideal normativo de entes racionais*, separado da realidade e da história.⁴⁰³ Ao contrário de uma *ética deontológica*, a ética do discurso deve considerar a história e a fundamentação de suas normas concretas, aplicadas. Não obstante, com Kant, (re)afirma a *universalidade do dever ideal*, mediante o *factum da razão*, pragmático-transcendentalmente interpretado.⁴⁰⁴

⁴⁰² APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 167.

⁴⁰³ Sobre esse aspecto, convém sublinhar que o “experimento mental” proposto por Kant, no contexto do imperativo categórico, de que o sujeito devia imaginar ou questionar se sua máxima se converte em lei universal, é substituído, na perspectiva da ética do discurso, pela pergunta do sujeito se sua norma postulada pode obter o consenso dos argumentantes em uma comunidade de comunicação. Não obstante, Apel apresenta uma objeção a essa “mentalização”: se cada membro da comunidade ilimitada pressupuser tal condição, de questionar-se se uma determinada norma pode alcançar consenso, qual seria a finalidade dos discursos práticos que apontam consensos reais? Se o consenso deve ser fático, não há qualquer sentido assegurar um “experimento mental”. Mas caso isso seja necessário, o que seria absurdo, então é suficiente o paradigma kantiano da autonomia, que permite comprovar a “universalização” da norma postulada. MALIANDI, Ricardo. *Semiótica filosófica y ética discursiva*, p. 55.

⁴⁰⁴ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 167-168. Não há dúvida de que Apel tem uma grande dívida com Kant, ao incorporar a reflexão transcendental como método próprio da filosofia e, com isso, intentar descobrir os princípios racionais que fundamentam a ética discursiva. Dos vários elementos que

A parte A tem o compromisso de esclarecer essa assimilação, e transformação, do postulado ético kantiano. Essa tarefa exprime-se na clara fundamentação de um *princípio procedural*, ancorado pela linguagem (ação discursiva) para a fundamentação das normas alcançadas pelo consenso. A parte B, nesse sentido, pode compactuar com essa exigência, ao possibilitar uma fundamentação consensual das normas com as relações fáticas, de responsabilidade referida à história, em atenção a todas as consequências oriundas da aplicação das normas válidas.⁴⁰⁵ Parece, então, justificada a fundamentação, e necessidade, da parte B da ética do discurso. Contudo, não se pode comparar a referência à história com o problema tradicional de aplicação das normas morais, no sentido de se recorrer aos costumes convencionais de aplicação, como em Aristóteles, ou ao juízo do homem corrente, como em Kant. Esclarece Apel que a conexão com a história, no contexto da ética do discurso, deve realizar-se mediante os *discursos reais*. Tais discursos, em igualdade com os discursos de fundamentação das normas, regidos pelo *princípio de universalidade*, devem contar também com peritos acerca das situações fáticas apresentadas. (Desse modo, obtém-

procedem dessa incorporação, destaca-se o *factum da razão*. Este, como fundamentado em Kant na *Crítica da razão prática*, consiste na consciência do imperativo categórico, da razão que se converte em um feito para si mesma, que, por meio da consciência do imperativo, revela a si mesma a sua natureza, sabe que existe e como existe; porque capaz de legislar leis para o homem, torna-o distinto dos demais animais. Assim Kant prescreve na *Crítica da Razão prática*: a lei moral como *factum da razão* se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica. A razão não busca outra coisa senão a de sintetizar e unificar as leis empíricas; como faculdade prática, tem poder para criar um mundo indicando o que deve ser, ainda que os feitos confirmem que não é. Apel, assim como Kant, acredita que a razão humana se revela a si mesma em sua natureza e existência por meio de feitos. Contra Kant, afirma que esse feito deve gozar da máxima intersubjetividade. Apel, então, concebe este feito, à luz da reflexão transcendental kantiana, como um feito linguístico: o *factum da argumentação*. Essa perspectiva distancia a ética de uma fundamentação metafísica, e tal é a finalidade de Apel. Com o feito linguístico, busca-se, agora, averiguar as condições – o que só pode encontrar sentido na argumentação – sem as quais o feito carece de sentido, assim como o feito kantiano consiste em assegurar as condições de possibilidade do conhecimento. As condições de sentido da argumentação, no contexto da reflexão transcendental, identificam-se com as condições da racionalidade porque a argumentação é, nesse sentido, o *factum da razão*. A parte A da ética do discurso funda desde o feito da argumentação às condições de seu sentido. Entre essas condições, apresenta-se o princípio da *razão dialógica*, aquele que permite e exige construir uma ética universal normativa. O princípio moral da ética do discurso consistirá – e esse é seu ponto supremo, profundamente transcendental – na *concretização dialógica do imperativo categórico*. Ao superar, portanto, o transcendentalismo kantiano, Apel adentra-se na *hermenêutica* e na *pragmática*. Em vez da *unidade da consciência*, o ponto supremo será agora a *unidade da interpretação*, produzida entre sujeitos: o *nós transcendental* em recusa do *eu da apercepção transcendental*. Nessa perspectiva, o esquema da parte A será: no solo da reflexão transcendental, elege-se um feito linguístico como ponto de partida; sob tal feito, busca-se uma reflexão transcendental com a finalidade de indicar as condições de seu sentido; e com base no princípio moral fundamental no conjunto de tais condições, chega-se ao ponto supremo – ao “nós” – sem ao qual não haverá sentido todo esse procedimento. CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 66-69.

⁴⁰⁵ HINKELAMMENT, Franz J. Ética de discurso e ética de responsabilidade: uma tomada de posição crítica. In: SIDEKUM, Antonio (Org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994, p. 90. Apel, ao considerar a parte B, buscou distanciar-se de qualquer utopia de que seu postulado ético poderia acusar-se, como se encerrada na ética deontológica de Kant. CORTINA, Adela. *Ética del discurso y bioética*. FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al.* (Org.). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994, p. 75.

se uma relação entre a filosofia e as ciências, em duas dimensões: por um lado, as ciências sociais e da natureza podem oferecer um saber relevante sobre as coisas e seu futuro; por outro, ainda as ciências sociais e também a história, de caráter hermenêutico, podem reconstruir a situação concreta dos indivíduos, em seu contexto sociocultural.)⁴⁰⁶

Observa Apel que a *ética deontológica de princípios* desconsidera a história ou, de outra forma, a abstrai em seu procedimento moral. Comparada à ética do discurso, ela poderia, no melhor das hipóteses, figurar-se com a parte A, de fundamentação. Não obstante, a ética do discurso refere-se não somente à universalização das normas, parte A, mas também ao problema de responsabilidade histórica da ética, parte B. Nesse sentido, por referir-se à história – ao se levar em consideração que todos os acontecimentos morais e políticos pertencem a um processo já sempre iniciado e, por isso, não podem ser remetidos a um “ponto zero”, ou considerar um novo começo racional⁴⁰⁷ – pode tratar do problema de aplicação responsável das normas, o que a torna – a ética do discurso – explicitamente diferente da ética kantiana, de um nominalismo racional extremo. Essa concepção pode ser mais bem compreendida quando se observa, na parte A, que o princípio de *universalização* da ética do discurso considera, desde já, a responsabilidade pelas consequências; isso pressupõe que o próprio *princípio* pode e deve ser aplicado no mundo histórico (parte B). Nesse sentido, presume-se a perspectiva realista da ética do discurso tanto na parte A quanto na parte B, pois o caráter genuíno da responsabilidade a torna diferente de postulados éticos metafísicos e deontológicos, não somente em razão da sua historicidade, mas também da sua justificação no mundo real, pressuposto esse imanente em todo discurso linguisticamente mediado. Uma ética responsável só pode ancorar-se em um mundo real.

Por sua vez, a aplicação do *princípio* da ética discursiva, como regulação consensual – parte A – só pode realizar-se caso os indivíduos, da relação discursiva, a possibilitem a partir de si mesmos; deve-se, com isso, levar em consideração que a fundamentação das normas não pode deduzir-se somente da Parte A, do *princípio* da ética discursiva, mas “*também e ao mesmo tempo* como resultado da conexão com a tradição já

⁴⁰⁶ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 168-169.

⁴⁰⁷ MALIANDI, Ricardo. *Semiótica filosófica y ética discursiva*, p. 58. Na mesma medida, não pode a ética do discurso, como ética pós-convencional da responsabilidade, considerar uma possível distinção, e intransponível, entre o *dever* da ética e o *ser da realidade* histórico-societária, de tal forma que os fatos não pudessem afetar em geral as normas do dever (percebe-se, aqui, uma clara evidência do realismo na ética do discurso de Apel); também, considerar que os casos de recusa ao discurso sejam tratados como exceções de uma aplicação da moral ideal do discurso, referida à *phronesis* ou à faculdade de juízos. APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia*, p. 206.

existente *do direito e da moralidade de uma forma de vida determinada*".⁴⁰⁸ Não obstante, essa condição – que reforça o caráter realista da ética do discurso – não pode, em absoluto, limitar o *princípio* da ética do discurso (parte A), desde já pressuposto e reconhecido. Cabe à parte B considerar o *princípio* da fundamentação da ética do discurso como um *valor*, como escala de um princípio teleológico de complementação do princípio do discurso.

Mas como agir diante de uma situação em que ainda não foram dadas as condições de aplicação das normas consensuais? Ou, também, quando o estado de direito ainda não estabeleceu tais condições ou porque, de fato, não funciona? Essas situações são comuns em diversos países e, mais ainda, nas relações internacionais, em assuntos como ecologia, economia, direitos humanos, imigração etc.⁴⁰⁹ Apel considera que em tais situações aqueles indivíduos que têm conhecido o *princípio* ético do discurso deverão: a) mediar a disponibilidade para solucionar de modo consensual-discursivo os conflitos de interesse – e isso quer dizer (o que deve ser pressuposto em toda ação argumentativa, consideradas as partes A e B), todos os conflitos possíveis, com base nas normas morais válidas e contrárias a qualquer forma de violência⁴¹⁰ – em consonância com a valorização da situação, com a disponibilidade para a ação estratégica, de tal forma que a máxima de uma ação considere uma norma susceptível de consenso, considerando, senão uma comunidade *real*, aquela *ideal*. Assim se tem conservado, ao máximo, o *princípio* da ética do discurso, a universalização;⁴¹¹ b) diante dessa situação, entre a comunidade *real*, de uma situação condicionada historicamente, e a comunidade *ideal*, contrafática, os indivíduos deverão reconhecer a necessidade de uma supressão da diferença entre elas, e tornado possíveis as condições de aplicação do *princípio* da ética do discurso, na parte B. De fato, Apel tem razão de, nesse ponto, se ter alcançado, definitivamente, a superação de uma ética deontológica, que abstrai a história e, com isso, a hermenêutica de seu procedimento e consolidação.⁴¹²

A primeira condição acima explicitada, da parte B, deriva-se do princípio ideal da parte A; a segunda, por sua vez, tem de compensar pelas implicações problemáticas da primeira condição. Ainda, a primeira condição, ao dispor da *racionalidade argumentativa*

⁴⁰⁸ APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 181.

⁴⁰⁹ *Id.* *Ética do discurso*, p. 285.

⁴¹⁰ KETTNER, Matthias. Ética del discurso por las generaciones futuras. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999, p. 85.

⁴¹¹ Nessa situação, Apel considera a necessidade de um método de *mediação*, que pode ser compreendido da seguinte forma: “*tanto avance* no sentido de confiar no discurso quanto se possa assumir em vista do perigo; e *tantas estipulações* estratégicas quantas se requeiram por causa de nossa grande responsabilidade pelas consequências esperáveis de nossas ações”. APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 285.

⁴¹² APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 182-183.

para a ação estratégica, deve assegurar que as normas alcançadas sejam capazes de ser consentidas pelos membros de uma comunidade ideal de comunicação. Demonstra-se, nesse sentido, que a ética do discurso se prescreve pela tentativa não apenas de a racionalidade estratégica e comunicativo-consensual se colocar a serviço da crise, mas ser uma realidade humana, orientada para as condições de aplicabilidade da ética, isto é, para a realização da comunidade *ideal* na *real*. Ambas as condições reguladoras da parte B são derivadas da dupla estrutura da sua fundamentação, das comunidades *ideal* e *real*.⁴¹³

A aplicabilidade das normas tomadas em consenso, associada à responsabilidade pelas suas consequências, estendida a todos os indivíduos – além de uma comunidade ilimitada de comunicação – oferecem estatuto, como se presume, *realista* à pretensiosa ética do discurso de Karl-Otto Apel, isto é: a *aplicação* e a *responsabilidade*, no contexto das normas consensuais, constituem uma ética, em primeiro lugar, de caráter pragmático, em razão do *princípio regulador* implicitamente presente em tais postulados e, em segundo lugar, decorrente do primeiro, de caráter modestamente fenomenológico, no sentido de pressupor e considerar – dada a sua co-originalidade, entre discursos práticos e realidade – condições reais de mundo, sem as quais, seja como *pressupostos* – das condições ideais do discurso –, seja como *teleológico* – das normas alcançadas –, não poderia alcançar essa concepção: uma ética de caráter realista, ainda que modesto.

5.4 Moralidade de princípios e responsabilidade política: desdobramentos das partes A e B

Com o intuito de explorar a estrutura da ética do discurso e refletir sobre os problemas de uma ética da responsabilidade politicamente relevante e pós-convencional, Apel parte de duas perspectivas. Na primeira, aponta a atualidade e capacidade de desempenho da ética do discurso: trata-se da necessidade de uma macroética pós-convencional de corresponsabilidade, impossível de ser ignorada, para o mundo da técnica e da ciência nos contextos da política, da economia e do direito. Nesse sentido, não há lugar para uma ética individual, convencional, em que a responsabilidade seja conferida a um indivíduo particular, sem referência aos demais ou à comunidade. Diante das inúmeras iniciativas propriamente coletivas, como tendência do mundo moderno, todos os agentes

⁴¹³ APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso*, p. 285-286.

singulares que desempenham um papel específico, até mesmo políticos e representantes institucionais, deverão sentir-se superexigidos por uma ação corresponsável, moralmente ordenada. Apel está convencido de que “a ética do discurso, é, de fato, a única concepção da ética que, desde o seu nascimento, corresponde a uma macroética pós-convencional e de responsabilidade universal”.⁴¹⁴ Em particular, essa constatação resulta da possibilidade de a ética do discurso oferecer tanto uma *fundamentação racional* à corresponsabilidade quanto, por meio da *ideia reguladora*, a *organização* da corresponsabilidade efetiva, em todas as situações.

A *fundamentação racional*, no horizonte da estrutura da ética do discurso, se obtém pela reflexão transcendental-pragmática com a presunção de discutir questões *sérias* individualmente apresentas pelos indivíduos, como membros em igualdade de direitos e corresponsáveis pela regulação alcançada. Assim, os interesses dos afetados e conhecimento dos peritos estarão passíveis de combinação e aplicação se alcançadas pela vida do consenso, garantidas as condições fundamentais para tal. De acordo com Apel, “isso se aplicará especialmente quando não se tratar, de modo imediato, de coordenação (política) da ação, mas de refundamentação de *normas jurídicas*”.⁴¹⁵ Disso resulta que a ética do discurso é capaz de assegurar o caráter *procedural* de seu fundamento, de todos aqueles princípios que a compõem e, com isso, a *organização* da corresponsabilidade, levando em consideração todas as consequências que serão assumidas em âmbito coletivo, universal. A ética do discurso, nessa perspectiva, não se apresenta apenas como um programa filosófico, mas, diante da realidade política atual, um legado eticamente necessário para um mundo real, em razão, particularmente, dos conflitos armados e consequências desastrosas para a humanidade.

Na segunda perspectiva, Apel aponta a questão em que se ocupa a ética do discurso, a saber, se as diferenças de racionalidade entre a moralidade, direito e política poderão ser normativa e racionalmente justificadas por ela. Essa problemática tematiza os limites de uma filosofia moral, como se observa, por exemplo, no positivismo jurídico, em Max Weber, em Maquiavel, entre outros, em que a moral e o direito estão distantes da esfera política. No horizonte da ética do discurso, de uma ética da responsabilidade coletiva ou da

⁴¹⁴ APEL, Karl-Otto. A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: podem as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política ser justificadas normativo-racionalmente pela ética do discurso? In: MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. Trad. Claudio Molz. São Paulo: Landy, 2004, p. 106.

⁴¹⁵ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 107.

corresponsabilidade, não pode haver, em qualquer hipótese, completa eliminação da moralidade das áreas do direito e da política, “pois isso infringiria evidentemente o *imperativo ético da corresponsabilidade discursiva pelas consequências de todos, inclusive justamente das atividades coletivas*”.⁴¹⁶ A ética do discurso, como uma macroética para a humanidade, porém, não pode admitir que as diferenciações devam, simplesmente, desaparecer, em prol de uma *moralização direta de todas as regras*, no contexto de uma *politização totalitária* da sociedade. Contudo, é absurdo imaginar, como alguns críticos, que a ética do discurso – de responsabilidade comum pelos efeitos de uma regra moral consensualmente alcançada – seja um perigo para as *diferenças individuais* ou dos *contextos particulares*.

Ora, Apel, então, considera inadmissível pensar a política, assim como o direito, fora da área de competência da moralidade, concepção esta negada, como acentuada por Max Weber, pela *ética de princípios*, como *ética de tradição*, que – como também na perspectiva kantiana – abstrai da responsabilidade as consequências da ação eticamente realizada pelo indivíduo.⁴¹⁷ Por sua vez, assume Apel que da diferença entre política e moralidade, na perspectiva kantiana, surgiu a tentativa de pressupor, e garantir, uma complementaridade à ética universalista, de corresponsabilidade, em que tais instâncias (política e moralidade) estejam mutuamente presentes. Não se trata, apenas, de pressupor as consequências previsíveis da observância das normas na formulação do princípio de universalização, mas de refletir sobre as possíveis consequências de aplicação de tais normas, referidas ao princípio ideal como princípio de ação.⁴¹⁸

Nesse ponto, Apel explora uma questão fundamental para a ética do discurso e que, como se presume, fortalece a perspectiva realista da moral: não basta, apenas, pressupor as consequências possíveis das normas consensuais, mas de refletir sobre elas, isto é, se de fato são aplicáveis e as consequências que tal aplicação pode gerar. Trata-se, nesse sentido, de um postulado ético evidentemente ancorado, em máxima referência, ao mundo real. E isso não a torna submissa ou depende do real – ou, pior ainda, pressupor o real das coisas como parâmetro para sua validade e relevância, no sentido de Hans Albert –, mas, e, por isso, sua característica fundamental da parte B, responsável pela normatização no mundo real.

⁴¹⁶ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 109.

⁴¹⁷ HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 183-184.

⁴¹⁸ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 111-112.

E como agir responsabilmente quando os demais indivíduos não estão dispostos a agir de acordo com o princípio ideal, como princípio de ação? Pretende-se, agora, ampliar a reflexão sobre esse questionamento, e no contexto próprio em análise: nessa situação, deverá haver uma *mediação* adequada – em referência ao problema apresentado – entre o entendimento estratégico e ações estratégicas necessárias, ou melhor, a necessidade de uma “contra estratégia estratégica”. Ora, essa *mediação* necessitará da capacidade de consenso que, por sua vez, exigirá uma *ideia reguladora*. O princípio de mediação, no contexto relacional da moralidade e política, demonstra que o *princípio de corresponsabilidade* não pode, em nenhuma hipótese, ser anulado. Tal princípio servirá como *ponto de orientação teleológico*. À medida que a *ação estratégica* se tornar um dever moral – contrária à máxima sugerida por Annemarie Pieper: *aja (sempre) como se você fosse membro de uma comunidade ideal de comunicação* – “o *princípio ideal normativo-deontológico* do entendimento isento de estratégia se tornará um *valor*, em favor do qual a ação estratégica deveria engajar-se em longo prazo”,⁴¹⁹ quer dizer: a parte A, regamente fundamentada pela ação discursiva, conservado o direito de fala de todos, sem qualquer coerção ou ação estratégica, e preservado o princípio da responsabilidade, tornará possível a ação estratégica contra estratégica à resolução dos conflitos ou ordenação ética referida a alguma situação, historicamente apresentada. Para tal, o entendimento entre os argumentantes tem de tornar-se princípio regulativo de uma estratégia moral possível em longo prazo.⁴²⁰

Nessa perspectiva, a parte A da ética do discurso, deontológico-normativa, alcançará, na parte B, de responsabilidade referida à história, uma ética de caráter teleológico. Sem essa dimensão (teleológica), não seria possível existir a ética do discurso como ética referida à história,⁴²¹ isso pelo fato de a comunidade ideal de comunicação, com base no princípio da universalidade, está sempre por se concretizar. A teleologia, aqui compreendida, não pode concorrer à teleologia aristotélica de autorrealização de formas de vida. A parte B teleológica, distante de qualquer utopia social, busca, nesse sentido, tão somente a realização das *condições* gerais do *discurso argumentativo*, garantidas a igualdade de direitos entre os interlocutores e a corresponsabilidade das normas alcançadas.

⁴¹⁹ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 114.

⁴²⁰ *Id.* *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia*, p. 207.

⁴²¹ HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 184.

5.5 A justificação eticamente relevante do direito

Karl-Otto Apel admite que a sua motivação para uma nova reflexão sobre a arquitetura da ética do discurso partiu dos mais recentes escritos de Jürgen Habermas à *filosofia do direito*. Apel constata que Habermas buscou, veementemente, contestar a independência do “direito codificado” em relação à moral, que concerne à diferenciação cultural-revolucionária de um sistema jurídico da eticidade substancial. A solução de Habermas consistiu em referir a fundamentação das normas jurídicas à *racionalidade procedural da argumentação* que, como a ética do discurso, pressupõe a formação argumentativa do consenso por indivíduos de igualdade de direitos e corresponsáveis pelo o *imperativo moral*. Entende Apel que Habermas, nessa concepção, conseguiu reconstruir a filosofia do direito sem recorrer a princípios metafísicos.⁴²²

Cabe, então, perguntar: como se fundamenta o direito positivo em relação à moral? Ou, melhor ainda, como se articula a justificação do direito, que deve pautar-se na ética, com a política, em razão da observância das normas? Nesse sentido, Apel pressupõe que:

Se a obrigatoriedade de normas jurídicas como tais, no seu todo, está sujeita, em última instância, a uma fundamentação moral e, respectivamente, a uma legitimação moral, se ela, afinal, está fundamentada na *capacidade universal de consenso de argumentos*, isso também poderá ser comprovado em relação ao *poder de sanção do Estado de Direito*.⁴²³

Apel parece, com isso, estabelecer uma relação entre a ética, o direito e a política, e em profunda relação com Habermas que, em suas reflexões, constatou que a observância das normas jurídicas deve não somente ao seu *conhecimento* pelos cidadãos, mas também à *coerção* do Estado de Direito. Apel compreende que essa perspectiva, postulada por Habermas, é de suma importância para a análise em questão, e o ilustra da seguinte maneira: caso a observância das normas jurídicas se baseasse apenas no *reconhecimento*, não haveria o problema da justificação da coerção de normas jurídicas. A coerção seria, nada mais, que acidental, que logo desaparecia com o tempo;⁴²⁴ caso as normas jurídicas estivessem fundadas apenas na coerção, não haveria qualquer motivo de justificação ética. As normas seriam, assim, *mecanismos da natureza que agem pela causalidade*. Tais considerações evidenciam a aporia do dualismo metafísico da filosofia do direito de Kant, de que o

⁴²² APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 116-117.

⁴²³ *Ibid.*, p. 117.

⁴²⁴ HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 185.

problema da justificação do direito está referido, por um lado, aos sujeitos de liberdade inteligíveis e, de outro, aos objetos empíricos de eficácia do direito.⁴²⁵

Um Estado de Direito não pode, de fato, sustentar suas normas com mecanismos puramente coercitivos. Ao contrário, deve pressupor que seus cidadãos possuem um “sentido de justiça”, de tal forma que as normas, junto à coerção jurídica estatal, possam ser reconhecidas porque moralmente fundamentadas pelos próprios cidadãos. Nessa perspectiva, de compreensão da filosofia do direito, deve-se considerar que a *validade moral* e a possível *imputabilidade* do direito estão baseadas “tanto no *reconhecimento possível*, isto é, moralmente fundamentável, das normas jurídicas, quanto na coerção vinculadas a elas”.⁴²⁶

Como, então, justificar eticamente a coerção das normas jurídicas ou, mais ainda, ética e discursivamente? Será que essa tentativa não fere o caráter próprio da ética do discurso, do *princípio procedural* de formação do consenso? Apel buscará refletir sobre essas questões a partir de Otfried Höffe: para ele, a ética do discurso, a partir dela mesma, não pode sequer formular o problema da justificação de coerção jurídica, pois não há, no interior da ética do discurso, espaço para imposições. Talvez, como entende Höffe, a via pela “coação do melhor argumento”, que constituiu legitimidade e não é coercitivo, exclua o problema de legitimação moral e prerrogativas de coação, que também é relevante para Apel. Por conseguinte, observa Apel que também Habermas propôs essa questão apresentada por Höffe, porém, sem uma resposta satisfatória, e não seria diferente diante de uma questão tão paradoxal como esta. Não obstante, em suas preleções sobre *filosofia do direito*, Habermas deu uma explicação funcional sobre a necessidade de coerção jurídica: há situações, marcadas por prazos, em que se faz necessário o controle jurídico do comportamento, isto é, uma regulamentação cuja observância deve ser supervisionada e, eventualmente, imposta por coerção.⁴²⁷

Apel considera esta explicação plausível, em razão, fundamentalmente, da formação do direito no contexto de uma reconstrução teórico-evolutiva da moral, bem como de complexidade convencional-tradicional da ética. No entanto, considera que Habermas não apresentou uma justificação sobre o caráter coercitivo das normas jurídicas na perspectiva da ética do discurso; como Höffe, parece apontar que tal justificação seja impossível, pelo fato de comprometer os princípios fundamentais da ética do discurso e, com

⁴²⁵ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 117-118.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 119-122.

isso, provocar uma autocontradição no interior do procedimento ético. Apel, então, lança-se em apresentar suas considerações sobre o problema aqui discutido. Reafirma, ainda na perspectiva de Habermas e Höffe, que a ética do discurso se fundamenta no reconhecimento transcendental reflexivo, de busca de consenso pela racionalidade discursiva, e desprovida de qualquer dominação ou coação. Porém, de tal fundamentação, não se prescreve que, fora do discurso ideal, os indivíduos estejam livres para agir e observar a normatização, sem qualquer dominação ou coerção. Até porque já se comprovou histórica e sociologicamente que a moral tradicional personalista, diante das coerções objetivas institucionais, não se constitui nula, mas pouco incidente no sentido de coerção para a observância das normas.⁴²⁸ Nem mesmo o discurso filosófico real, observado mais cuidadosamente, está totalmente livre de dominação. Nesse contexto, é significativa a consideração de Höffe sobre uma dupla condição antropológica básica de liberdade real da *ação humana*: a) para evitar conflitos, ela pressupõe uma desistência recíproca de liberdade total; b) essa desistência recíproca é, inevitavelmente, regida por uma instância de dominação.⁴²⁹

Nesse horizonte, Apel afirma que a ética do discurso deve, de antemão, insistir “na necessidade de uma ideia reguladora e, além disso, na antecipação contrafactual da liberdade de ação e de coação em qualquer discurso argumentativo sério [...] mas, sobretudo, nos *discursos práticos* postulados pela ética do discurso da fundamentação de normas referidas à situação”.⁴³⁰ Essa concepção, contudo, não encerra o problema apresentado, de propor uma justificação eticamente relevante da coação jurídica; e isso só será possível, como pressupõe Apel, criticamente, com a ampliação arquitetônica da ética do discurso, como distinção entre as partes A e B. Ora, em situações estrategicamente distorcidas há a necessidade de aplicação, moralmente aceitável, de uma coação fraca ou velada, antiviолenta, como contraestratégia de estratégia. Isso implica uma ação (estratégica) que, entre os membros reais de interação, não pode ser simultaneamente efetiva e capaz de consenso de modo imediato; mas que ainda pode ser capaz de consenso para os interlocutores de uma comunidade contrafática (isso somente nos casos de aplicação de uma ação antiviолenta).⁴³¹

⁴²⁸ APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia*, p. 211. Para Apel, o propósito de *responsabilidade imputável individualmente* “não pode ser invocado para a exigência de uma responsabilidade dos homens por suas instituições. Neste lugar eu tenho que exigir deles que se convençam, através da reflexão pragmático-transcendental sobre as pressuposições do discurso primordial, de que nós já sempre, ao argumentar seriamente, pressupomos uma corresponsabilidade, referida reciprocamente, pela identificação e solução de todos os problemas do mundo da vida capazes de discurso”. *Ibid.*, p. 213.

⁴²⁹ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 123-125.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁴³¹ HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 187.

Na esteira, então, de ampliação da ética do discurso, como condição unicamente possível para justificação do direito coercitivo, busca-se, agora, expor as considerações finais de Apel sobre essa questão, que, indiscutivelmente, incide nas esferas da moralidade, do direito e da política: a ética do discurso, como ética da responsabilidade (parte B), requer, necessariamente, a aplicação das normas válidas, sem a qual não podem isentar-se dessa tarefa o direito e a política.⁴³² Nesse caso, o consenso, princípio ideal de universalização (parte A), atuará em seu pleno sentido, consideradas as condições para a *racionalidade discursiva*. Por sua vez, a moral, o direito e a política continuarão preservados em suas diferenças, exigindo a ampliação e diferenciação da estrutura da ética do discurso, que resultará na seguinte compreensão: a parte A tratará da fundamentação do princípio ideal procedimental, realizado no exercício discursivo do consenso sem qualquer ação estratégica ou violenta; a parte B1, na fundamentação moral e legitimação moral das prerrogativas de coerção do Estado de Direito e da validade de normas jurídicas; a parte B2, na mediação moral, com ações estratégicas e legitimamente responsáveis.⁴³³

A concepção, de significativa ampliação da estrutura da ética do discurso – das partes A e B – demonstra a necessidade de Apel em revisar seu postulado ético em função de uma fundamentação relevante e pós-convencional da ética. Não é possível, nesse sentido, identificar a ética do discurso como uma ética de matriz metafísica ou deontológica. Ao contrário, Apel, com a tentativa de justificar a instância do direito que, fundamentalmente, se insere no contexto político, em um Estado de Direito, parece conferir um caráter científico à ética, ou melhor, uma fundamentação ética orientada cientificamente. Em síntese: a conexão da comunidade ilimitada de comunicação com o mundo real é operada no âmbito da *ação discursiva* que, por sua vez, pressupõe e dialoga com as ciências, condição essa que, se negada, limita não somente a atuação da ética, mas também a própria fundamentação da ética, reservada a potencialidade das ciências pra tal. Presume-se, portanto, que a ética do discurso, também em razão dessa ampliação, é, de fato, uma ética realista, embora conserve o caráter transcendental – na perspectiva kantiana – como seu método. Não há margem, nessa perspectiva, para qualquer antropocentrismo ou abstração metafísica e, por isso,

⁴³² O direito é uma instância privilegiada para criar as condições históricas de aplicação das normas consensuais, isto quer dizer, instância eficaz para a realização da racionalidade discursivo-consensual; a política tem o compromisso de mediatizar a ação comunicativa com os interesses dos grupos sociais, particularmente, a ação comunicativa com o poder, legitimamente conferido. O *telos* decorrente de tais instâncias deverá valer-se no campo da universalidade, assegurado pelo poder legítimo. O direito e a política poderão, assim, sustentar o *telos* de uma democracia justa. HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*, p. 180-181.

⁴³³ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 143.

nominalista, ou, até mesmo, cientificista. A ética do discurso prescreve-se, em suma, como uma ética realista, orientada cientificamente.

5.6 A ética do discurso como ética democrática e pós-convencional

A filosofia apeliana, como se presume, é *prática* não somente pelo fato de refletir ou propor uma fundamentação à *teoria da práxis*, senão também uma reflexão capaz de garantir projeções práticas. Fundamentada e estruturada desde seu início como uma ética da *responsabilidade solidária*, a ética do discurso apresenta soluções práticas, no sentido de razoáveis e possíveis de aplicabilidade ao mundo globalizado, macro nos campos da política e da economia. Tal perspectiva ética garante, nesse horizonte – diante dos grandes desafios éticos da humanidade – um tipo específico de sustentação das relações humanas, além de sua circunstancialidade, que consiste em considerar o outro como congênere.

A questão de justificação e consolidação dos sistemas democráticos, em um ambiente planetário marcado pelo irracionalismo, desafia a ética do discurso, porém, ao mesmo tempo, demonstra-se como importante campo de aplicação dessa pretendida ética. Há, minimamente, três razões que podem sustentar a necessidade de um tratamento ético a esse respeito: a) o constante fato de os interesses subjetivos, nas esperas política e privada, se sobreporem ao coletivo, fomentando a corrupção e a arbitrariedade; b) a proliferação de regimes políticos ditatoriais, com acentuado uso da força e, conseqüentemente, de violência e ameaça ao ser humano; c) a crescente erosão do sistema democrático, em várias instâncias da vida social. Essas constatações evidenciam que os problemas reais da humanidade não podem ser resolvidos com base em meras negociações; por isso, requerem um consenso com condições moralmente válidas para o alcance e aplicabilidade das normas.⁴³⁴

Deve-se considerar, aqui, algumas máximas, ainda que já apontadas nesta pesquisa: as normas não se inferem do princípio fundamental da ética do discurso – do caráter da universalidade – senão que requerem a medição de discursos práticos; estes estão remetidos à reflexão pragmático-transcendental, como condição de possibilidade e validade de todo ato argumentativo; as normas, também, não prescindem de inferência dedutiva. Caso contrário, cairiam em um círculo lógico (*petitio principii*): a inferência dedutiva não

⁴³⁴ MALIANDI, Ricardo. Ética y democracia en la filosofía de Apel. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999, p. 87.

prescreve nenhuma ação determinada, apenas indica o que há de se exigir das normas situacionais, como condição para sua fundamentação.

Convém, ainda, sublinhar que a ética do discurso se apresenta com a finalidade de refletir e responder a dois desafios à razão prática implantados pela ciência: o externo, de urgência notável de uma macroética para a humanidade – de responsabilidade solidária – em razão dos efeitos desastrosos da ciência e da técnica, embora seja possível, também, identificar o progresso que elas trouxeram para as sociedades; o interno, de abnegação da possibilidade de fundamentar racionalmente a ética. Apel entende esse paradoxo como, nada mais, aparente e, conseqüentemente, sem qualquer fundamentação. A necessidade de uma macroética se justifica, por um lado, pelas conseqüências de destruição em massa dos atos cometidos pela humanidade e, por outro, pela urgência de uma fundamentação da ética, de caráter responsável.⁴³⁵ Nesse sentido, observa-se que a parte A da ética do discurso tem a finalidade de responder ao desafio interno, de fundamentação; a parte B, externo, das condições de aplicação da norma consensual.⁴³⁶

Intenta-se, agora, explicitar algumas características acerca da compreensão de “democracia” relacionando-a com a ética do discurso: de certa forma, “democracia” implica normatividade, que consiste no fato de o democrático ser legitimado no campo político; embarca, ainda, o fato de compreender notas descritivas, daquilo que se deve considerar, como validamente aceito por todos. A dualidade normativo-descritiva parece incorporar-se no campo ideal-real, porque dizem da atuação do indivíduo na esfera democrática. Ora, quando um propósito *realista*, qualquer que seja, almeja inserir-se na democracia, sem alusão a *ideais*, isto é, simplesmente com estratégias de convencimento e manutenção de poder, incorre em reducionismo, bem como na indiferença acerca de outros sistemas políticos legitimados. A ética do discurso, como já analisada, busca uma fundamentação racional para o “normativo”, em que as questões da vida pública são tratadas por uma racionalidade prática, linguisticamente refletidas em busca do consenso entre todos; a norma básica, de formação de consenso, é concebida como uma *ideia reguladora* necessária para a

⁴³⁵ A ética do discurso, desde o seu início, fora constituída no campo da pragmática transcendental como macroética referida ao planeta. Em nenhum momento, em seu início ou fase madura, orientou-se para o problema teórico, academicista, de fundamentação, senão para as questões de como superar as conseqüências, em âmbito mundial, da técnica e da ciência. APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*, p. 49.

⁴³⁶ MALIANDI, Ricardo. *Ética y democracia en la filosofía de Apel*, p. 87-88.

institucionalização de discursos práticos, que vem a ser um princípio básico de uma ética da democracia. A norma prática vai adequar-se a uma noção normativa da democracia.⁴³⁷

Há uma grande variedade de sistemas democráticos, com diferenças, muitas vezes, substanciais. Entretanto, todos compartilham de uma mesma característica, a *racionalidade*, que explicita a organização estrutural do Estado. De fato, a noção de democracia, hoje, implica, necessariamente, formas de reconhecimento da racionalidade inerente aos sujeitos, como também às estratégias políticas existentes. Há, portanto, uma profunda relação entre democracia e racionalidade. Caso a racionalidade, legitimamente conquistada, seja negada, incorre-se em uma *autocontradição performativa*. Os elementos racionais estarão sob suspense sempre que a democracia for atacada por sistemas autoritários ou absolutos; não se pode desconsiderar, também, aqueles elementos irracionais (como a violência, exclusão etc.) representantes, na democracia, das prevenções de valores institucionalizados que, necessariamente, devem ser corrigidos. Ora, a ética do discurso, enquanto ética pós-convencional, caracterizada pelo caráter procedural, insere-se no mundo político com o fim de corrigir, por meio de normas consensualmente válidas, condições reais de vida; a comunidade ilimitada de comunicação contará, então, com um núcleo racional-prático que não se abandona em estratégias de poder, mas que se apoia no procedimento democrático da ação argumentativa entre todos os afetados.⁴³⁸ Aquele que optar por uma ação argumentativa ou forma de vida não democrática incorrerá em uma opção pragmaticamente contraditória com sua própria racionalidade.⁴³⁹

Em grande proximidade com a característica acima, pode-se dizer que a democracia também se constitui de elementos irracionais que, se não combatidos, fortalecem a tirania ou o poder de poucos dirigentes e, também, de ideologias. E isso compromete a democracia em dois sentidos: fortalece o poder da irracionalidade humana, ao impedir que os critérios particulares e arbitrários sejam corrigidos por meio do diálogo; legitima a imposição irracional por meio da força e não pela ação racional. A democracia, nessa perspectiva, parece constituir-se de impulsos irracionais. A ética do discurso, assim como a democracia, pressupõe forças irracionais, aquelas que rejeitam a *universalidade* e a *ideia regulativa consensual* ao apoiar-se na concepção de que tais instâncias corrompem ou enfraquecem as diferenças e o individual. Não compreendem, todavia, que o consenso e a validade universal

⁴³⁷ MALIANDI, Ricardo. *Ética y democracia en la filosofía de Apel*, p. 88-89.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 88-90.

⁴³⁹ CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 182.

já estão sempre pressupostos, particularmente quando se incluem na discursão as diferenças e a individualidade das coisas, e não há como pensar democraticamente a não ser por essa via: um *ethos* democrático deve sempre conceber-se por um caráter dialógico e, por isso, ancorado pelo princípio da *universalização*.⁴⁴⁰

Pressupõe-se que no regime democrático, factível por recursos não violentos, impere a vontade dos cidadãos e, com isso, a recusa de um governo que abuse do poder conferido. E não parece fácil que os dirigentes convertam os cidadãos em verdadeiros responsáveis de seu governo. Por sua vez, em um regime democrático, a mera possibilidade de eleger um governante não chancela permanência no poder, tanto que ele deverá mostrar-se digno para tal. Sendo assim, a possibilidade de um dirigente ser destituído de seu governo, em caso de improbidade, constitui uma característica da democracia, que pressupõe um reconhecimento da responsabilidade de cada indivíduo na sociedade. Esse é o horizonte da parte B da ética do discurso, da responsabilidade coletiva ou corresponsabilidade: a ética do discurso tem conhecimento de que, em algumas situações históricas, já estão assumidas certas responsabilidades concretas (oriundas de indivíduos ou grupos) que dificultam a aplicação das normas consensuais. A parte B, nesse sentido, tem a finalidade de oferecer as condições de aplicação das normas tomadas em consenso pela comunidade ilimitada de comunicação. E, para que a institucionalização das normas não comprometa aquelas responsabilidades já assumidas (sistema de autoafirmação), propõe Apel a realização do *discurso prático*, como “estratégia contra estratégica”, chamada por ele de *princípio de complementaridade*. Assim, a possibilidade de substituição de “um governo democraticamente eleito só poderia resultar razoável no marco de uma ética da responsabilidade suficiente fundamentada tanto no sentido da fundamentação da norma básica, quanto no da fundamentação das condições de sua aplicação”.⁴⁴¹

Nos últimos anos, a democracia tem reconhecido e defendido os direitos humanos, embora, constantemente, sofra com ameaças tanto de regimes totalitários e formas autoritárias do poder político e econômico, quanto de perspectivas filosóficas de extremo enrijecimento da natureza humana. Porém, ao menos é razoável que as nações conservem direitos morais de validade para todos, e cabe à democracia assegurar esses direitos, independentemente de qualquer situação. Na perspectiva da filosofia apeliana, a questão sobre os direitos humanos é tratada no plano da sua fundamentação: esta não pode sustentar-

⁴⁴⁰ MALIANDI, Ricardo. *Ética y democracia en la filosofía de Apel*, p. 88-90.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 90.

se na metafísica dos *direitos naturais*, daqueles inatos a todos os seres, mas “por meio de um procedimento discursivo-democrático, que os estabeleça, nas constituições estatais, enquanto *direitos fundamentais* dos cidadãos, como uma parte específica indissociável do direito positivo em cada Estado democrático”.⁴⁴² De fato, o direito positivo, presente nesse contexto, está em função de suma importância, de ajuda e complemento da moralidade; fundamentalmente, deve agir como mediação para a observância das normas consensuais por parte de todos os indivíduos.⁴⁴³

O regime democrático constitui-se, naturalmente, de “conflitos de consciência”, que consiste no reconhecimento de que os conflitos sociais são inevitáveis; na mesma medida, constitui-se de estratégias racionais, em princípio desprovidas de violência, para enfrentá-los, em função da ordem social. Um sistema totalitário, ao contrário, não permite tais conflitos; por isso, tenta eliminá-los em sua base. Ora, a ética do discurso, como pretendida por Apel, visa a enfrentar os conflitos mais centrais e urgentes da contemporaneidade; é, sem dúvidas, uma proposta ética racional para a resolução de conflitos. Assim como a democracia, a ética do discurso também reconhece a estrutura conflitiva social e procura, a partir da racionalidade discursiva, solucioná-los. Apresenta-se, então, como um postulado ético adequado para a discussão e resolução dos problemas práticos, do mundo da vida; é a ética do discurso, então, uma “ética da responsabilidade solidária daqueles que podem argumentar para todos os problemas capazes de discurso do mundo da existência”.⁴⁴⁴

A questão sobre os direitos humanos, no contexto do regime democrático, não se restringe ao plano nacional, mas além-fronteiras, isto é, ao plano internacional. E essa é a tendência no mundo moderno, de construção de uma *democracia cosmopolita*. A globalização da democracia, nessa perspectiva, poderia reduzir os graves problemas sociais e, até mesmo, econômicos,⁴⁴⁵ constituir-se-ia de um grande foro de discussão sobre os mais variáveis e instigantes problemas da humanidade, livre de qualquer coação e interesses particulares. Essa empreitada deverá realizar-se por um processo dinâmico, de conquistas

⁴⁴² MALIANDI, Ricardo. *Ética y democracia en la filosofía de Apel*, p. 91. O direito positivo é necessário, nesse sentido, porque imprime força jurídica aos procedimentos jurídicos válidos, uma vez legitimamente fundamentados e reconhecidos.

⁴⁴³ APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia*, p. 218.

⁴⁴⁴ *Id.* *Ética e responsabilidade*, p. 78.

⁴⁴⁵ De acordo com Apel, o sistema econômico internacional deve ser discutido não somente por economistas ou especialistas em assuntos sistêmicos, mas pela esfera pública raciocinante, constituída por indivíduos e instituições especializadas, todos corresponsáveis pelas medidas que serão tomadas. APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia*, p. 22.

graduais, com “estratégias contra estratégias”. Não há dúvida de que a ética do discurso representa atualmente o maior movimento de um universalismo ético e, em referência à democracia, de uma globalização da democracia. Confirma esta concepção o fato de Apel considerar a *comunidade ilimitada de comunicação* e o *princípio consensual* os principais elementos de sua filosofia que, consubstancialmente, exigem uma ação discursiva sem fronteiras políticas e diferenças culturais e a validação de normas para todos. E Apel não está isento de críticas nesse aspecto, dentre elas, que a universalidade é um nivelamento das diferenças. Não se percebe que somente a universalidade pode garantir a coexistência das formas de vida diferentes; que as questões específicas somente podem entender-se no marco do discurso aberto, até mesmo para compará-las com outras; que somente em referência à validade normativa para todos é possível garantir uma convivência internacional democrática.⁴⁴⁶

Pode-se dizer, ainda, que o sistema democrático – ao contrário de formas totalitárias de governo – caracteriza-se por criar uma “esfera pública raciocinante” que, legitimamente, independe do Estado e de suas forças institucionalizadas, em regra. A ética do discurso pressupõe essa perspectiva, realizada em uma comunidade ilimitada de comunicação. Em particular, essa esfera pode conferir-se à função de representação imediata dos discursos práticos que, como prescreve a ética do discurso, imprimem já a corresponsabilidade de todos pela identificação e tentativa de solução dos problemas apresentados.⁴⁴⁷

Com base em tal correlação pergunta-se: é possível compreender a ética do discurso na perspectiva metafísica tradicional? Como também, é a ética do discurso uma ética deontológica, de matriz kantiana? Ou, ainda mais, é uma ética antropológica, pelo fato de sustentar-se no discurso (linguagem) entre os indivíduos? Se bem entendida a ética do discurso, tais questionamentos não fazem qualquer sentido, nem ao menos coloca em dúvida seus principais princípios. Por constituir-se uma ética ordenada democraticamente, sem a qual em praticamente nada superaria o transcendentalismo kantiano; por buscar soluções factíveis para os problemas reais da humanidade; e, fundamentalmente, por assegurar o caráter procedural em toda sua estrutura, é a ética do discurso uma proposta realista, pós-convencional, de extrema relevância e necessidade para o mundo da técnica e da ciência.

Em suma, a ética do discurso – fundamentada na *racionalidade comunicativo-consensual*, que se compreende, no interior da ética, como pragmática-transcendental,

⁴⁴⁶MALIANDI, Ricardo. *Ética y democracia en la filosofía de Apel*, p. 89-91.

⁴⁴⁷APEL, Karl-Otto. *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia*, p. 215.

ancorada pelos pressupostos da dialogicidade entre todos os sujeitos (de direitos iguais) em uma comunidade ilimitada de comunicação, e assim estruturada por uma parte A (de fundamentação transcendental) e por uma parte B (de reponsabilidade referida à história) – observada sua relevância e incidência no contexto da política e do direito, democraticamente articuladas, em razão da normatização alcançada pelo consenso – apresenta-se como um ética realista, em recusa a qualquer perspectiva ética, metafísica e deontológica (kantiana), como também antropológica e racionalista.

CONCLUSÃO

A perspicácia do pensamento de Karl-Otto Apel, desenvolvido em profunda discussão com ilustres filósofos modernos e contemporâneos – demonstra-se pela sua tentativa de colocar em questão a tradição filosófica e, com isso, propor uma nova perspectiva de inquirição sobre a verdade, a hermenêutica e a ética. Essa empreitada, como postulada por Apel, acontece no contexto de virada da linguagem como *medium* de compreensão da filosofia, em superação à metafísica e ao solipsismo metódico. Contudo, o pensamento de Apel é fruto não somente de uma época, ao considerar as tendências da filosofia e os desafios da técnica e da ciência, mas de problemas, eminentemente filosóficos, de fundamentação e validação da verdade sobre o real das coisas.

Apel arquiteta, nesse horizonte, uma filosofia pragmático-transcendental, e de fundamentação última, que, de fato, apresenta-se relevante para a discussão sobre o sentido da verdade e tudo o que ela implica. O filósofo alemão constrói uma epistemologia, ancorado pela linguagem e pela hermenêutica, em constante superação ao nominalismo, chamado por ele de filosofia pré-semiótica: não há, nessa concepção – e tal é o caso da filosofia analítica – uma metodologia criteriologicamente relevante para a investigação das coisas, isto é, a linguagem lógico-científica, estruturada pela sintaxe e pela semântica, representa o mundo como se todas as suas proposições alcançassem a verdade e a normatividade das coisas, e tudo isso sob o pressuposto de ela atingir um conhecimento objetivo, intersubjetivamente válido.

A filosofia analítica não considera a linguagem em sua relação com o mundo; não percebe, com isso, a relação de dependência que os sistemas semânticos travam com a linguagem ordinária e, com ela, a necessidade de uma metainstituição para a compreensão e alcance normativo do conhecimento. Falta em Wittgenstein o terceiro estágio, o da pragmática, ainda que essa vertente se apresente de alguma forma em sua fase tardia, mas sem relevância epistemológica. Wittgenstein restringe-se, então, à semântica, no contexto de um pluralismo infinito e reducionista, contrário a uma pragmática unitarista.

Na mesma medida, a hermenêutica – na perspectiva de Heidegger e Gadamer que, rigorosamente, intentam uma crítica veraz ao positivismo lógico, como crítica que se estende à filosofia transcendental – não alcança uma teoria relevante para a verdade. Sem uma metodologia criteriosa, que confira sentido e validade à verdade das coisas – e por isso,

também construída em uma linguagem privada ou desprovida de significação pelos sujeitos (intersubjetividade), bem como de normatividade – sucumbe em uma abstração filosófica sem critérios seguros para refletir e alcançar o conhecimento do real. E mais, sem o caráter transcendental-intersubjetivo, assim como a filosofia analítica, reduz-se à mera investigação, desprovida, portanto, de um *telos* unitarista, que somente pode fundamentar-se em uma comunidade ilimitada de comunicação.

Fundamentalmente, o nominalismo, que pode ser compreendido no contexto do solipsismo metódico, prescreve-se pelas perspectivas do “cálculo lógico” e da linguagem privada interpretada, respectivamente representadas pela filosofia analítica – de grande expressão em Wittgenstein – e pela filosofia hermenêutica de Heidegger e, até mesmo, de Gadamer. Na raiz de tais tendências, encontra-se a tentativa de superação do “sujeito de consciência” kantiano, mas sem grande êxito.

Não há, nesses postulados, a predisposição à linguagem pública, intersubjetivamente orientada para o conhecimento e, por isso, o interpretante final em uma comunidade ilimitada de comunicação, isto quer dizer: não é possível sustentar a relação triádica no processo de cognição, mas a relação bivalente de teoria e fatos, sujeito e objeto. Ainda que relevante, a perspectiva nominalista não é suficiente, pois ela restringe o conhecimento, por um lado, ao procedimento lógico de proposições – que não diz sobre o mundo, mas sobre a linguagem que diz do mundo; as operações lógicas da linguagem não partem do fenômeno dado, mas da linguagem (proposições) que fala do fenômeno, assim descritivo, elucidativo –, por outro, à interpretação historicamente situada, mas desprovida de sentido e, com isso, normatividade; tanto as categorias semitranscendentais heideggerianas quanto o compreender gadameriano limitam a linguagem de assumir a sua função mediadora para todo entendimento filosófico, no contexto de uma comunidade dos dialogantes.

Para as perspectivas analítica e hermenêutica, como se pode presumir, o sujeito, em todo o processo de conhecimento, inquire e busca ter acesso àquilo que é estranho a ele. A linguagem, nesse sentido, além de privada – de fato, ela não atinge o caráter transcendental, intersubjetivamente compreendida, como metainstituição de todo conhecimento – apresenta-se como instrumental ou estrategicamente postulada; não alcança, portanto, o caráter pragmático, no sentido de Peirce, de uma relação triádica assegurada no interior de uma comunidade dos investigadores.

Ao contrário, como se buscou demonstrar – e tal foi o problema e objetivo originalmente enfrentados nessa pesquisa – a filosofia de Apel estrutura-se por uma vertente realista, modestamente identificada. Presume-se que sua epistemologia, no contexto da comunidade linguística, assegura a vinculação entre os fatos e a linguagem logicamente construída, o que parece romper com toda tendência cientificista e analítica, bem como transcendental, no sentido kantiano, e antropológica. Pressupõe-se, nesse sentido – para o alcance do conhecimento – um mundo real, uma comunidade de intérpretes reais e uma comunidade ideal; esta garante a objetividade e normatividade do consenso factualmente alcançado.

A perspectiva realista, entendida por Apel como semiótica – como se presume – ancora-se na relação trivalente do conhecimento, sem a qual toda busca pela verdade é limitada ou inconsistente. Os sujeitos, em uma comunidade linguística, estão amparados pela interpretação, cuja categoria da terceiridade, como em Royce, compreende-se como a instância salutar de todo entendimento, necessário para compreensão e validação da verdade. Sem a tríade, como se pode postular, o ser será sempre representado e não representável. E tal é o problema do nominalismo. Na perspectiva do pragmatismo, na busca pelo conhecimento com sentido, Apel então procura conciliar as verdades por correspondência, coerência e pragmática.

Nesse processo de conhecimento, os signos desempenham função primordial, pois, como em Peirce, implicam mundo e, por isso, conhecimento. Entende-se, daí, que o conhecimento só pode consistir na mediação do signo; sua função de representação não pode ocorrer sem mundo real (para uma filosofia de caráter nominalista, o signo nada mais representa que um instrumento para a comunicação do que já se conhece). Cabe à lógica perscrutar sobre tais signos, em sua estreita relação com a verdade – referida à práxis e à sociedade – considerada, portanto, sua correspondência com a experiência possível. Essa lógica deve conservar um caráter moral, de normatividade consensualmente adquirida e de responsabilidade solidária.

A ética do discurso, fundamentada pelo princípio da universalidade, contrafático (parte A), e pela reponsabilidade referida à história (parte B) – portanto procedural, em recusa à moral deontológica kantiana, como também à tradição ética das perspectivas metafísica e racionalista – compreende-se como uma ética de caráter realista, e isso em razão, particularmente, da sua presunção de uma comunidade real, que comporta uma hermenêutica e uma pragmática linguística acerca da pré-compreensão de mundo, quer dizer, uma base

histórica e contingente do consenso, transcendentemente orientado. Agrega-se, a essa perspectiva – que reforça o caráter realista da ética do discurso – a mútua relação da ética com as ciências humanas, particularmente com o direito e a política, envoltos do caráter democrático próprio da sociedade humana. Trata-se de uma ética orientada cientificamente, em profunda relação com o mundo real, capaz de aplicabilidade de seus postulados normativos.

Portanto, presume-se que na filosofia de Apel a epistemologia já pressupõe uma ontologia, sem a qual não seria possível fundamentar os princípios de uma comunidade ilimitada de comunicação e, com isso, as partes A e B da ética do discurso. Porém, a ontologia – na perspectiva da filosofia apeliana, como se pode conjecturar – não se encerra em si mesmo, no sentido de o fenômeno, em seu *ser-assim*, manifestar-se em seu total esclarecimento; ela depende de uma epistemologia que, na perspectiva de Apel, compreende-se como uma teoria pragmático-transcendental, em que os sujeitos, com reserva falibilista no ato procedural do conhecer – mas sem concebê-la ilimitadamente, como em Peirce – asseguram a verdade, com sentido e validade, e sua *ideia reguladora*, eminentemente de caráter pragmático.

Em suma, a filosofia de Karl-Otto Apel distancia-se de qualquer tendência da filosofia analítica, de linguagem lógico-científica, e da hermenêutica, de linguagem reducionista, bem como, o que representa o marco do seu pensamento – de uma *transformação da filosofia* – da perspectiva transcendentalista de uma “filosofia da consciência”, dedutiva, de Kant. E isso quer dizer: não é possível compreender Apel como um nominalista. Ao fundamentar a filosofia no campo da linguagem pragmático-transcendental, Apel intenta mostrar o caráter próprio da filosofia, de uma fundamentação última, capaz de atribuir sentido e validade ao conhecimento, e isso no horizonte de uma “gramática”, do *ser-assim* do fenômeno linguisticamente mediado em busca de um consenso. Considerados, então, no interior do seu pensamento, o caráter da intersubjetividade, da logicidade, da fenomenologia, da história e interpretação e, fundamentalmente, da linguagem pragmático-transcendental – de pressuposição de uma metainstituição – compreende-se o pensamento apeliano como uma filosofia de caráter realista, ainda que fraco, ou melhor, modesto, isto é, um realismo modesto que se instaura em todo processo de conhecimento, com sentido e validade.

BIBLIOGRAFIA

ACERO, Juan José. La recepción de la filosofía analítica por Apel: o significado e sua validade. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994.

APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: podem as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política ser justificadas normativo-racionalmente pela ética do discurso?* In: MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. Trad. Claudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

_____. *El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica transcendental*. In: VATTINO, Gianni. *La secularización de la filosofía – hermenéutica y posmodernidad*. Trad. Carlos Cattropi e Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2001.

_____. *Estudios Éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: Fontamara, 2004.

_____. *Estudios de moral moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Ética do discurso*. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Trad. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Ética do discurso e as coerções sistêmicas da Política, do Direito e da Economia: uma reflexão filosófica sobre o processo de globalização*. In: HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel. *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. Trad. Franciso Javier Herrero. Belo Horizonte: s/e, 2000.

_____. *Ética e responsabilidade – O problema da passagem para a moral pós-convencional*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

_____. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*. Trad. John Michael Krois. New Jersey: Humanities Press, 1995.

_____. *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación. Reflexão*, Campinas, n. 63, setembro-dezembro.

_____. *Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva: comunidad como a priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón*. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org.). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994.

_____. *Semiótica filosófica*. Trad. Julio de Zan *et ali*. Buenos Aires: Almagesto, 1994.

_____. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Noberto Smilg. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.

_____. *Transformação da Filosofia I – Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Transformação da Filosofia II – O a priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Understanding and Explanation. A transcendental-Pragmatic Perspective*. Trad. Georgia Warnke. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1984.

AQUINO, José Moacir de. *O problema da verdade: a aporia criteriológica da teoria metafísico-ontológica da verdade como correspondência segundo Karl-Otto Apel*. In: AQUINO, José Moacir de; NUNES, Marcelo Alves; MELO, Ricardo Pereira. *Filosofia contemporânea em debate*. Campo Grande: UFMS, 2013.

CONILL, Jesús. *Hermenéutica antropológica de la razón experiencial*. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org.). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994.

CORTINA, Adela. *Ética del discurso y bioética*. FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org.). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994.

_____. Karl-Otto Apel. *Verdad y responsabilidad*. In: APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Noberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

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

CRESPO, Remedios Ávila. *El transcendentalismo ético y la vida buena*. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org.). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994.

CUPANI, Alberto. *Filosofia, racionalidade e comunicação*. *Reflexão*, Campinas, n. 59, maio-agosto 1994.

DUDLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUSSEL, Henrique. *Ética da Libertação – na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves *et al*. Petrópolis: vozes, 2002.

FERNÁNDEZ, Domingo Blanco. *El a priori corporal: insuficiencia de la ética discursiva*. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al* (Org.). *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Verdade e Método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.

GOLDSTEIN, Rebecca. *Incompletude: a prova e o paradoxo de Kurt Gödel*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *A tese de Kant sobre o ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

_____. *Que é Metafísica?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.

HERRERO, F. Javier. Ética do Discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: vozes, 2000.

HINKELAMMENT, Franz J. Ética de discurso e ética de responsabilidade: uma tomada de posição crítica. In: SIDEKUM, Antonio (Org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994.

HINTIKKA, Merrill; HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1994.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós – a Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Paulus, 2015.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

_____. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

KETTNER, Matthias. Ética del discurso por las generaciones futuras. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999.

MALIANDI, Ricardo. Ética y democracia en la filosofía de Apel. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999.

_____. Semiótica filosófica y ética discursiva. In: APEL, Karl-Otto. *Semiótica filosófica*. Trad. J. de Zan *et al.* Buenos aires: Almagesto, 1994.

MATS, Bergman. Peirce's Philosophy of Communication: The Rhetorical Underpinnings of the Theory of signs. *Continuum*, 2009.

MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da Modernidade*. Trad. Verah Chamma. Brasília: Plano Editora, 2002.

NAGL, Ludwig. Beyond Absolute Pragmatism: the Concept of Community in Josiah Royce's Mature Philosophy. *Cognitio-Estudios: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, n. 1, jun 2004.

NICOLÁS, Juan A. Con Apel al borde de la modernidade. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999.

_____. Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real. In: FERNÁNDEZ, Domingo Blanco *et al.* *Discurso y realidad – En debate con K.-O. Apel.* Madrid: Trotta, 1994.

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

_____. *Sobre a fundamentação.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

PEIRCE, Ch. Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Eds.: HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul; BURKS, Arthur. Cambridge: Harvard University Press, 1931-58. (Aqui referido CP).

_____. *Ilustrações da Lógica da Ciência.* Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

_____. *Semiótica.* Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica.* Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.

_____. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária.* Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

RÖD, Wolfgang. O problema de fundamentação última na filosofia na filosofia contemporânea. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade.* Campinas: Papyrus, 1989.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica – Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.* São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

SANTAELLA, Lúcia. Epistemologia Semiótica. *Cognitio-Estudios: Revista Eletrônica de Filosofia,* São Paulo, vol. 9, n.1 (jan.-jun.), 2008.

SANTOS, José Francisco dos. *Realismo e Falibilismo: um contraponto entre Peirce e Popper.* Curitiba: CRV, 2011

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: Arte e Técnica da Interpretação.* Trad. Celso Reni Braidá. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

SILVA, Luísa Portocarrero F. Da “fusão de horizontes” ao “conflito de interpretações”: a hermenêutica entre H.-G Gadamer e P. Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra* 1, 1992.

SILVA, Josué Cândido da Silva. *A Ética do Discurso entre a validade e a facticidade.* Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

SIURANA, Juan Carlos. La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión. *Anthropos* 183 (1999).

VIDAL, Noberto Smilg. Consenso y evidencia como radicales de la verdad. *Anthropos,* Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999.

WAAL, Cornelis de. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

ZAN, Julio de. Karl-Otto Apel y el nuevo paradigma lingüístico de la filosofía. *Anthropos*, Barcelona, n. 183, marzo-abril, 1999.

_____. Filosofía y pragmática del lenguaje. In: APPEL, Karl-Otto. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagestro, 1994.

ZANETTE, José Luiz. *A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do Discurso em Habermas*. São Paulo: Paulus, 2017.