

**A LINGUAGEM E A PROBLEMÁTICA DA
FUNDAMENTAÇÃO I. A QUESTÃO DA
FUNDAMENTAÇÃO NA TRADIÇÃO E A REVIRAVOLTA
LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICA DO PENSAR**

Manfredo Araújo de Oliveira
UFC

***I. A emergência da filosofia e da problemática da
fundamentação***

A filosofia, enquanto atividade humana, participa da "condição humana", que é, fundamentalmente, a historicidade. Assim, suas perguntas, embora dizendo respeito ao todo da realidade, emergem de contextos históricos específicos, o que significa dizer que elas trazem em si o peso do mundo histórico de onde brotam. É por esta razão, que uma velha questão, que nasceu com a própria filosofia, recebeu uma centralidade talvez desconhecida noutros momentos de nosso existir histórico: trata-se da questão da fundamentação¹, que é a resposta da filosofia a nossa epocalidade relativista e cética².

Nas origens de nossa tradição de pensamento se põe expressamente a questão da fundamentação no esforço sistemático³ de Platão por estabelecer a tarefa própria da filosofia numa passagem famosa da Politeia em ligação com a alegoria da linha (509 b e ss). Nesta alegoria, pela primeira vez, é explicitada a correspondência, típica de todo pensamento idealista, entre a esfera ontológica e a esfera gnosiológica⁴: a cada esfera ontológica corresponde uma faculdade de conhecimento.

A distinção primeira, fundamental no pensamento platônico e depois para todo o pensamento ocidental, é a entre os seres imperfeitos do mundo visível, empírico, o mundo da percepção (*kosmos aisthetós*) e o mundo do ser verdadeiro, o campo ideal, o mundo do pensável (*kosmós noetós*)⁵. É na esfera do pensamento que Platão vai procurar estabelecer o que é próprio da atividade filosófica, qual sua tarefa específica, o que ele vai fazer através de uma comparação com o conhecimento da matemática⁶. Para Platão, o que é específico do conhecimento do entendimento (*diánoia*), como é o caso do conhecimento matemático⁷, é que ele necessariamente parte de hipóteses, que não pode demonstrar, mas que ingenuamente pressupõe como evidentes, ou seja, este conhecimento chega a demonstrações na medida em que dos axiomas postos como premissas são inferidos novos passos no conhecimento⁸, mas sempre condicionais uma vez que seus princípios não passam de hipóteses, que valem enquanto são postas (demonstração a partir de axiomas postos ou de hipóteses iniciais, 510 d 1).

Platão distingue este conhecimento da "dialética", o paradigma do conhecimento propriamente filosófico, cuja especificidade é chegar a um "princípio não-condicional" (*arché anypóthetos*, 510 b 6 e ss), isto é, ao que não pode mais ter pressupostos, por ele mesmo ser o pressuposto de tudo. A tarefa da dialética consiste, precisamente, superando todos os pressupostos, em chegar ao começo, trabalhando exclusivamente com conceitos sem auxílio de imagens (510 b 7ss)⁹: ela é essencialmente conhecimento de princípios (*episteme archon*), pois ela atinge o que não é eliminável do pensamento humano, uma vez que pressuposto mesmo pelos que tentam negá-lo. O conhecimento próprio da filosofia não é um conhecimento que apela para hipóteses fora dele mesmo, mas um conhecimento que fundamenta a si mesmo e a todos os outros, portanto, um conhecimento que é conhecimento do conhecimento (*episteme epistemes*). Para Höslé¹⁰, deve-se considerar como certo que, na Academia, foi reconhecida a "estrutura reflexiva" do conhecimento. É exatamente esta reflexividade do saber que fundamenta a absolutidade da razão: ele tematiza uma estrutura de que nenhum conhecimento humano pode abstrair. Neste sentido, a filosofia é um conhecimento absoluto¹¹, porque conhecimento dos verdadeiros princípios de todo saber. Razão, para Platão, é, então, sinônimo da possibilidade de um conhecimento sistemático, ontologicamente fundado, com uma fundamentação última (não-condicional, não-hipotética).

Aristóteles vai situar a problemática da fundamentação dentro de sua busca de determinação de um saber último¹², que tematiza os pressupostos de todos os outros saberes, a "ciência primeira" como ele o denomina. Esta ciência não pergunta pelo singular, nem pela essência simplesmente, mas pergunta por aquilo que é comum a todas as coisas e por isto captável em todas elas, isto é, pergunta pela "essencialidade"¹³. Por isso, a pergunta fundamental desta ciência se articula como a pergunta pelo "ente enquanto ente", ou seja, pelo ente em si mesmo, por seu ser próprio. Já que o ente é o comum de tudo, ele é condição de possibilidade do discurso humano¹⁴ e, portanto, da comunicação dos homens entre si. Assim, a ciência primeira tematiza o conjunto das condições *a priori* da comunicação dos homens entre si através da mediação da linguagem.

Ora, o discurso humano pressupõe axiomas comuns. Aristóteles entende axioma como um dos princípios do silogismo, não o que é demonstrado, nem aquilo sobre que se faz a demonstração, mas aquilo "a partir de" que e "através de" que se demonstra (*Anal. Post.* I,7,75 a 41; 10,76 b 14). Assim, cada ciência possui um corpo de axiomas,

mas existem axiomas comuns de que todos os homens se servem¹⁵ e estes são os princípios seguríssimos, os mais cognoscíveis (*Met.*, 1005 b 9-13), os pressupostos últimos (*Met.*, 1005 b 33-34), os princípios de todos os outros axiomas (*idem*). A ciência primeira como a ciência dos fundamentos últimos e mais universais¹⁶ tem certamente na tematização destes princípios, que são condição de possibilidade do diálogo entre os homens, uma de suas tarefas fundamentais. Estes princípios constituem, então, o horizonte sempre pressuposto da comunicação: tematizá-los significa explicitar as condições de possibilidade do discurso sensato, o que aliás garante seu caráter intersubjetivo.

Aristóteles executa esta tarefa (*Met.*, 1006 a e ss.), em primeiro lugar, discutindo o procedimento de demonstração e principia com a afirmação de que é falta de formação exigir fundamentação para tudo, pois não se pode demonstrar aquilo que é fundamento de toda demonstração, o que implicaria cometer uma “*petitio principii*”. Além disso, para Aristóteles exigir demonstração de tudo implicaria cair num regresso infinito (*Met.*, 1006 a 6-9), o que significa que ele já teve consciência dos limites da fundamentação através de inferência de um conhecimento de outros¹⁷, isto é, de uma “fundamentação dedutiva” de conclusões¹⁸. Dada a impossibilidade de uma fundamentação do primeiro princípio através de uma dedução, isto significa dizer que a ciência primeira tem de se contentar com sua evidência imediata, ou seja, que, em última análise, todo saber se baseia numa crença, em algo não-fundado?¹⁹

A saída proposta por Aristóteles é que é possível estabelecer o princípio de todo pensar, o princípio de não-contradição, através da mediação da “refutação” (*apodeixai elenxixôs*)²⁰. Trata-se, aqui, de algum modo de um silogismo? Então, como se pode escapar da “*petitio principii*”? Ora, evidentemente se se tratasse de uma prova direta, estaria clara a “*petitio principii*”, pois este princípio já é pressuposto pela prova. E aqui está precisamente a chave da argumentação aristotélica: a tentativa de demonstrar o princípio me leva à contradição, isto significa que ele é um pressuposto ineliminável de todo e qualquer discurso humano. Portanto, a própria contradição faz emergir o princípio de não-contradição como condição de possibilidade do discurso humano enquanto tal: ele se tematiza como o próprio fundamento do diálogo²¹. Assim, para Aristóteles, a refutação é uma prova “indireta”, cujo procedimento consiste no fato de que a refutação de uma afirmação apresentada conduz à aceitação de um suposto impossível em contradição com a primeira afirmação. Numa palavra, trata-se da prova de uma tese através da mediação da falsidade da proposição antitética, ou seja, através da passagem pelo negativo. Por isso, para Aristóteles não é necessário que o adversário chegue a afirmar alguma coisa, basta que ele diga algo, pois o próprio exercício da palavra testemunha este princípio como seu pressuposto fundante. Portanto, o princípio é condição insubstituível para que na fala algo seja designado. Numa palavra, o princípio de não-contradição, como princípio primeiro-último de todo pensar, não precisa ser demonstrado, porque ele se autojustifica por si mesmo e em si mesmo: a refutação dos que o negam acontece automaticamente (*Met.*, 1006 a 13-16)²², pois ao dizerem e se desdizerem (*Met.*, 1008 b 9), estes adversários ficam, para Aristóteles, reduzidos a uma simples planta (*Met.*, 1006 a 15-16). Com isto se confirma a tese aristotélica de que o princípio de não-contradição²³ é o primeiro e o mais certo e mais seguro princípio da ciência primeira, a que estuda o ente enquanto ente (*Met.*, 1003 a 28 e ss.).

II. A radicalização da problemática da fundamentação na reviravolta transcendental e dialética do pensar

Na modernidade, a questão da fundamentação é reposta a partir da problemática levantada pelo novo tipo de saber, que emergiu no ocidente, o da ciência²⁴. Como horizonte de fundo se põe a afirmação da razão humana em sua autonomia, auto-determinação: tratava-se de articular uma racionalidade liberta das injunções da autoridade e isto se vai efetivar na medida em que a ciência é essencialmente um saber metódico, isto é, um saber que determina seu caminho a partir unicamente de si mesmo, um saber, cuja validade depende exclusivamente das regras estabelecidas e não mais de tradições e instituições a ele estranhas. A ciência é o procedimento de autodeterminação da razão humana em sua autonomia plena. Este é o interesse comum que subjaz aos caminhos diferentes das duas tradições de fundamentação nesta época²⁵: o racionalismo e o empirismo. É este interesse de base, que explica a mesma problemática de fundo e a direção da resposta em ambas as tradições: o que se procura, acima de tudo, é um "fundamento evidente"²⁶ do conhecimento das coisas, isto é, o conhecimento de uma consciência, inteiramente liberada da sociedade e da história, para dar à ciência um fundamento inabalável (*fundamentum inconcussum* na expressão de Descartes), um ponto arquimédico, absolutamente seguro como ponto de partida e de legitimação de todo o seu procedimento. O que distingue estas tradições entre si é o "lugar" desta evidência originante e o caminho de acesso a ela²⁷. No caso do racionalismo, trata-se de uma auto-intuição da razão, que ocorre através da reflexão da razão sobre si mesma, enquanto no empirismo se trata, em última instância, de uma intuição a ser atingida no campo da experiência sensível, ou seja, na esfera da percepção. A mediação fundamental para ambas as intuições é a dúvida metódica, que conduz ao fundamento último do conhecimento de onde se vai à frente seja pela dedução, tendo como modelo a matemática enquanto sistema axiomático²⁸, seja pela indução. De qualquer forma, é comum a ambas as tradições a afirmação de que a evidência é a instância que fornece ao conhecimento sua fundamentação última²⁹.

No entanto, o recurso à evidência não foi suficiente, na tradição empirista, para garantir a validade do conhecimento das ciências empíricas e desembocou, na tese de Hume, de que a universalidade e a necessidade deste conhecimento se radicam em nossos hábitos³⁰. Assim, as sentenças básicas das ciências empíricas são pressuposições que não se provam nem analítica (demonstração lógico-formal), nem empiricamente como é o caso das próprias afirmações das ciências. É precisamente aqui que vai entrar a reflexão de Kant para dizer que a tarefa fundamental da filosofia consiste precisamente em demonstrar a universalidade e a necessidade de nossos conhecimentos científicos, ou seja, sua tarefa específica é determinar a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos *a priori* que tornam possível nosso conhecimento dos fatos do mundo (B 6/A 2)³¹. Kant aqui concorda plenamente com Hume: a demonstração dos pressupostos do conhecimento científico não pode ocorrer nem empiricamente nem através dos procedimentos da lógica formal³². No entanto, contra as conclusões céticas de Hume, Kant articula um novo tipo de demonstração por ele denominada

“transcendental”³³, que exprime a idéia de uma “crítica radical da razão” sobre si mesma. A pergunta fundamental da razão é, para Kant, a questão da validade de seus próprios procedimentos³⁴.

Nisto está, para Kant, a especificidade da filosofia: ela é, fundamentalmente, uma “crítica reflexiva da razão”³⁵, isto é, filosofia não é uma reflexão, em intenção reta, sobre os grandes temas do conhecimento humano, uma consideração teórica direta sobre os entes (o homem, o mundo e Deus), mas é, acima de tudo, um conhecimento da própria racionalidade sobre si mesma (uma consideração sobre o sujeito cogoscente e suas faculdades de conhecimento no caso da filosofia teórica) enquanto instância de possibilitação do conhecimento e da ação do homem no mundo³⁶. Neste sentido, para Kant, filosofia se contrapõe diametralmente a toda atitude dogmática da consciência comum e da consciência científica, que se caracteriza por um uso da razão não precedido de uma crítica prévia, que seja capaz de estabelecer de que a racionalidade humana é capaz e que, portanto, tematize seus limites, ou seja, de uma crítica interessada no “controle” e na “segurança” do conhecimento. Assim, a “reflexão” se torna o caminho fundamental, a atividade específica da filosofia, que tem como tarefa garantir segurança, tornando possível o autocontrole da razão. Racionalidade significa, então, fundamentalmente, autocrítica, processo de autodemonstração, de autocontrole através de um esclarecimento reflexivo de si mesmo. O objetivo deste tipo de conhecimento é chegar aos fundamentos últimos e seguros, aquela base, eterna e imutável que constitui a própria racionalidade humana enquanto tal³⁷. Numa palavra, com a filosofia transcendental de Kant passa para o centro da atividade filosófica a questão da crítica do conhecimento e conseqüentemente a idéia de uma fundamentação última como aquilo que precisamente distingue a filosofia de outros tipos de conhecimento³⁸.

No entanto, a forma como Kant articulou o novo tipo de demonstração se mostrou facilmente criticável³⁹ já que ele não escapa à objeção do trilema de Münchhausen, ou seja, numa palavra, Kant, apesar de intencionar isto, não foi capaz de distinguir entre uma fundamentação “dedutiva” e uma demonstração propriamente “reflexiva”. O cerne da demonstração transcendental⁴⁰, como viu muito bem W. Kuhlmann⁴¹, é um raciocínio no “modus ponens”: se não x (a validade objetiva das categorias) então também não y (a dificilmente questionável possibilidade da experiência), ou: se y , então x . Ora y , então x . Este argumento pretende demonstrar a base confiável do conhecimento, no entanto ele se radica em pressupostos não-demonstrados⁴². Assim, em primeiro lugar, ele pressupõe a validade das leis lógicas de que se utiliza; em segundo lugar, a tese de que a experiência é possível, isto é, Kant, para demonstrar a validade das sentenças sintéticas *a priori*, tem de já pressupor a validade da experiência, apesar de serem exatamente estas sentenças, que tornam a experiência possível, um círculo de que o próprio Kant teve consciência (B 765/A 737); em terceiro lugar, a tese de que sem x e y não é possível pode perfeitamente ser posta em questão, já que se faz necessária uma fundamentação para ela e, em diferentes direções, pode emergir o problema do regresso. Numa palavra, estas três objeções tornam claro, que a concepção de fundamentação em Kant permanece a dedutiva⁴³, cujo problema central desde Aristóteles é o do regresso infinito. Além disso, uma objeção que se tornou famosa na tradição do pensamento pós-kantiano é sua “irreflexividade”, ou seja, não só que a demonstração transcendental de Kant depende de pressupostos não demonstrados⁴⁴, mas que ele não nos fornece demonstração alguma de seu próprio procedimento⁴⁵.

Fichte aceitou a reviravolta do pensar realizada na filosofia de Kant⁴⁶ e a radicalizou, do ponto de vista da problemática da fundamentação, enquanto para ele o princípio “primeiro-último” de todo pensar se fundamenta a si mesmo na medida em que dele não se pode abstrair sem pressupô-lo⁴⁷. Seu procedimento metodológico consiste em partir de qualquer conteúdo contingente da consciência e separar determinações até que se chegue àquilo de que não se pode abstrair⁴⁸, ou seja, para Fichte, ao Eu que se põe a si mesmo, à razão subjetivamente interpretada⁴⁹. Numa palavra, para Fichte a instância de fundamentação não é mais a possibilidade da experiência, que, em princípio pode ser negada, mas o pensamento, que é “absoluto”, pois sua própria negação o pressupõe⁵⁰, ou seja, a intuição central de Fichte é que o método específico da filosofia é a “fundamentação através da reflexão” sobre o que não é negável, pois é o fundamento da própria negação. Este método é, por esta razão, estruturalmente diferente do método utilizado nas ciências particulares, ou seja, o da dedução de sentenças derivadas a partir de sentenças fundantes, que funcionam como axiomas, o que significa, no que diz respeito à problemática da fundamentação, um passo considerável para além de Kant. No entanto, para Fichte, a filosofia não se reduz à tematização do princípio fundante, último e absoluto, reflexivo e inevitável, mas levanta a pretensão de pensar as estruturas fundamentais de toda a realidade⁵¹ a partir dele⁵². É a partir daqui que se pode tematizar a diferença da atividade filosófica da de todas as outras ciências. Uma ciência qualquer é precisamente um conjunto de sentenças conectadas entre si: a verdade de uma depende da verdade de outras sentenças até que se chega a sentenças fundantes de todo o procedimento teórico. De onde depende a verdade destas sentenças fundantes? Quem as demonstra?

Além disso, esta conexão de sentenças não é fruto do acaso, mas ocorre pelo fato de uma sentença se seguir da outra. Quem fundamenta essas inferências? A ciência, então, só é radical para Fichte, quando ela se supera a si mesma na direção da pergunta pela fundamentação de suas sentenças fundantes, tanto do ponto de vista de seu conteúdo, como da forma, ou seja, da inferência, que as vincula entre si. Portanto, para Fichte, a estrutura do saber próprio às ciências aponta para uma “ciência das ciências”⁵³, que possui, em primeiro lugar, a tarefa de fundamentar as sentenças fundantes das ciências, que, por princípio, não podem ser fundamentadas no seio das próprias ciências, como também fundamentar a forma sistemática de inferência, que constitui a ciência enquanto ciência. No entanto, esta ciência das ciências, a filosofia, é também ela uma ciência e como tal tem também uma sentença fundante, só que esta não pode ser mais ser fundamentada⁵⁴, pois aqui se trata do fundamento de todo e qualquer saber, que subjaz, como fundamento, a qualquer forma da consciência e, por isto, é absoluta. Assim, no nível da filosofia, qualquer fundamentação só pode ser autofundamentação, pois estão em jogo aqui os pressupostos inevitáveis de todo saber, inclusive do saber filosófico. Precisamente porque a filosofia tem a ver com o fundamento de todo saber, a fundamentação aqui só pode ser autofundamentação, o que, segundo Fichte, só pode ocorrer, quando na sentença-fundamento coincidem forma e conteúdo. Desta sentença-fundamento seguem-se outras sentenças fundantes, que, tanto na forma como no conteúdo, são dedutíveis da primeira. Portanto, um sistema do saber só é possível sob a pressuposição de uma primeira sentença-fundamento à qual todos os demais saberes devem poder ser reconduzidos: nisto consiste precisamente a insuperabilidade da razão, sua ab-

solitude, sua autofundamentação. Neste sentido, a filosofia se revela como a “ciência suprema dos princípios”, cuja tarefa fundamental consiste na fundamentação dos princípios de todas as ciências e, por conseguinte, em estabelecer o sistema das ciências. Com isto Fichte desvela o caráter axiomático do saber próprio às ciências particulares, tematizando, desta forma, seu limite estrutural do ponto de vista da fundamentação: a ciência particular não pode resolver dentro de si mesma o problema da fundamentação do saber, pois seus procedimentos específicos radicam em pressupostos não-demonstrados.

Não é, assim, por acaso, que Fichte denomina a filosofia de ciência das ciências: ela é a ciência suprema, uma vez que sua tarefa principal é precisamente a fundamentação dos axiomas das ciências, o que levanta a questão central da distinção entre a fundamentação intracientífica, o que distingue a ciência do saber comum, e a fundamentação própria à ciência das ciências. Qual é a estrutura desta fundamentação do fundamento de todo saber? W. Lütterfelds⁵⁵ tenta explicitar o caráter específico da reflexão transcendental, em Fichte, mostrando que ela não pode ser reduzida a um procedimento lógico. Aliás, em se tratando da fundamentação última, o procedimento lógico se mostra insustentável e Fichte é testemunha disto: quando ele tenta chegar à “consciência primeira ou imediata” (que não pode ser explicitada empiricamente, porque ou por já ser sempre pressuposta e co-sabida ou nunca pode ser atingida por uma análise filosófica) através de um raciocínio, pode-se ver claramente que este raciocínio é circular por pressupor o que pretende provar⁵⁶. Portanto, a tematização da instância absoluta não pode acontecer nem empírica nem através de procedimentos da lógica formal. Neste caso, em que consiste a especificidade do procedimento transcendental?

Para W. Lütterfelds trata-se de mostrar que o eu analisante do filósofo se sabe a si mesmo como o *a priori* da experiência. Esta identidade que se sabe a si mesma e esta realidade que se põe a si mesma do Eu cumpre as exigências de uma fundamentação última: o Eu, enquanto fundamento da experiência, não se pode pensar a si mesmo sem esta identidade ou sem esta realidade, ele é, portanto, necessário e inevitável e, assim, o pressuposto implícito de todo pensar. Trata-se, aqui, de uma “autofundamentação” na medida em que esta intuição formula a identidade que se põe a si mesma e a realidade do Eu como fundamento da experiência, pois o eu não pode pensar a explicação da experiência a não ser através do eu *a priori*, porque sei, ao mesmo tempo, que eu, enquanto sujeito da análise sou aquele que, enquanto *a priori*, explica a experiência. Qualquer tentativa de romper esta identidade do Eu na direção da divisão entre experiência e experimentado na busca de um fundamento é inútil, porque eu não posso sair desta identidade. Um fundamento da experiência, que se sabe a si mesmo como identidade, que se sabe a si mesma e realidade que se põe a si mesma, exclui qualquer diferença entre fundamento e fundado⁵⁷. É precisamente o exercício da “reflexão absoluta” que supera esta diferença: nela o eu analisante se sabe de tal modo enquanto *a priori* da experiência, que ele nisto se põe como idêntico a si mesmo: para este eu não existe a possibilidade de pôr em questão seu saber sobre si⁵⁸. Estamos aqui numa certeza “incondicionada”, fundamentalmente diferente da certeza condicionada das ciências empíricas. O eu analisante só explica enquanto fundamento real a certeza na medida em que ele é, ao mesmo tempo, o fundamento de conhecimento, isto é, o fundamento para sua suposição subjetiva. Aliás ambos coincidem, porque o fundamento real é um saber sobre si mesmo, que se põe a si mesmo.

Para V. Höfle, o que distingue a filosofia de Fichte da "filosofia transcendental irreflexiva" de Kant é exatamente seu caráter reflexivo⁵⁹: fundante e fundado são o mesmo, são o pensamento puro, que se capta a si mesmo. Desaparece aqui a "petitio principii", que caracteriza o procedimento kantiano, pois é impossível pôr-se fora da esfera do pensamento. No entanto, Fichte tem com Kant os pressupostos comuns de uma "filosofia da subjetividade, o que provocou o processo de crítica à filosofia transcendental na forma elaborada por ele e Kant. Concretamente⁶⁰, a contraposição do não-eu ao Eu de modo algum é legitimada e está em contraposição ao programa de partir de um princípio absoluto. O eu, que se contrapõe ao não-eu é o eu finito, que, portanto, se distingue do Eu do princípio e todo resto da filosofia de Fichte roda em torno desta contraposição entre eu e não-eu. No entanto, do Eu absoluto Fichte só sabe dizer que ele não tem predicado e não pode tê-lo. Precisamente a indeterminação do primeiro princípio provocou o desenvolvimento posterior da discussão⁶¹ e seu resultado foi a explicitação das tarefas básicas do pensar filosófico, que, segundo Höfle, são as seguintes⁶²: 1) O princípio supremo da filosofia transcendental deve ser uma estrutura reflexiva, ineliminável, que se fundamenta a si mesma. O idealismo alemão considerou esta estrutura a subjetividade. 2) Contudo, este princípio, enquanto absoluto, não pode ter algo contraposto a si. Assim, se ele é determinado como subjetividade, não pode ser uma subjetividade finita, isto é, o princípio não pode ser o pensamento interpretado segundo o modelo da autoconsciência solitária, mas deve ser, como diz Schelling, "unidade de subjetividade e objetividade"⁶³. Nesta unidade, o momento da subjetividade, isto é, da autotematização reflexiva, não pode ser neutralizado pelo momento da objetividade, mas deve ser o momento dominante e é precisamente isto a função da "idéia absoluta" em Hegel como a categoria suprema da "ciência da lógica" e motor de todo o sistema. 3) A filosofia, no entanto, não chega ao fim com a intuição de que o absoluto é unidade de subjetividade e objetividade, mas se tem de superar o caráter pontual desta intuição por muitas razões. Em primeiro lugar, a estrutura absoluta não deve ser posta imediatamente, pois, na verdade, ela seria uma simples abstração, da qual nada seguiria. Só se pode mostrar sua concretude e complexidade se ela emerge como resultado de estruturas mais deficientes e mais abstratas. Em segundo lugar, só assim se pode propriamente demonstrar a absolutidade desta estrutura. Mas é necessário ainda demonstrar? Não foi dito que esta estrutura se fundamenta a si mesma? Sim, porém se este princípio levanta a pretensão de ter validade ontológica, isto é, a objetividade deve ser um momento dele, é inevitável mostrá-lo já presente em estruturas irreflexas e que, por serem irreflexas manifestam uma deficiência em relação a ele. Para Höfle, porém, mais grave ainda é a objeção do caráter circular desta demonstração: a estrutura absoluta, não seria absoluta se ela, por um lado, pudesse ser pensada sem as categorias deficientes, mas, por outro lado, se estas categorias pudessem ser pensadas sem ela⁶⁴. Assim, as categorias deficientes têm de pressupô-la. Esta pressuposição, para evitar o círculo, tem de ser diferente da forma como a idéia absoluta pressupõe as categorias anteriores a ela. Para ele, esta concepção da mediação da estrutura absoluta é a solução para o problema das categorias, que consiste no fato de que a fundamentação dos conceitos fundamentais e das sentenças fundantes das ciências particulares se faz através de uma metaciência, que se fundamenta a si mesma e que esta estrutura não permanece um ponto, mas se desenvolve como um "cosmos articulado de categorias", que, enquanto momentos da idéia absoluta, participam de

seu caráter ontológico, constituidor da realidade. 4) A idéia absoluta principia não só suas categorias lógicas prévias, por quem ela, num certo sentido, é também principia-da, mas também principia as categorias da filosofia do real. Uma questão metódica fundamental é o problema, quando na filosofia do real se chega ao fim. Já que a estrutura absoluta é caracterizada pela reflexividade, um critério de completude é que a última categoria da filosofia real retorne a seu princípio, uma figura já conhecida por Fichte. Já que o próprio princípio é reflexividade, a filosofia do real tem de encontrar sua culminância numa reflexividade mais alta, que articula a reflexividade do princípio e esta é a da filosofia enquanto o cume do espírito absoluto. Com isto a filosofia transcendental moderna se alarga na direção de uma ontologia, que, no entanto, difere radicalmente das ontologias pré-críticas, porque aqui o programa ontológico tem como base um procedimento de autofundamentação reflexiva, que tem como princípio a subjetividade absoluta.

Para Höhle, sem dúvida, o programa básico de uma ontologia transcendental leva a questão da fundamentação a sua radicalização. No entanto, a forma como ele foi executado por Hegel é criticável em pelo menos três pontos⁶⁵, o que, aliás aponta para a forma adequada de sua realização hoje: 1) Mesmo que se aceite a mediação da estrutura reflexiva enquanto princípio supremo da filosofia através de categorias ontológicas, não se segue daí que a "ciência da lógica de Hegel seja a efetivação adequada deste programa; 2) Hegel pode ter cometido erros na explicação filosófico-real da idéia absoluta; 3) Sem dúvida uma filosofia com pretensões à fundamentação tem de levar a sério a estrutura reflexiva. No entanto, tem de ser a subjetividade esta estrutura suprema? A reviravolta lingüístico-pragmática do pensamento contemporâneo não sugere que a "Intersubjetividade" seria este princípio supremo? Para Höhle, semelhantes considerações apontam para um caminho para além do Idealismo alemão sem, contudo, eliminar a idéia de uma filosofia transcendental absoluta.

No fim do século passado e começo deste, depois dos tempos de efervescência filosófica proporcionados pelos diferentes sistemas do idealismo alemão e de seu desaparecimento da cena filosófica, a difusão rápida do espírito das ciências modernas e do positivismo, surgiram duas propostas filosóficas, que procuraram rearticular o específico da atividade filosófica, refazer os laços com a grande tradição da filosofia, sobretudo com a forma transcendental de pensar e que tiveram na questão da fundamentação sua problemática central: o neokantismo e a fenomenologia. A intenção fundamental dos neokantianos foi, partindo do conhecimento das ciências, tematizar os princípios, que garantem a validade de todo e qualquer conhecimento⁶⁶. O fundamento de qualquer filosofia é uma crítica do conhecimento, que levanta a questão de sua "validade"⁶⁷. A filosofia é reflexão, pensamento do pensamento, que tematiza o pensamento enquanto fundamento último de todo conhecimento. O neokantismo acentua o "princípio de autonomia" do pensamento: "O pensamento não deve ter origem alguma fora de si mesmo"⁶⁸. O cerne da filosofia neokantiana consiste em tematizar o pensamento enquanto fundamento da validade de tudo o que é pensado. Seu ponto de partida é sempre um dado, um ser, que exige justificação. Ora a ciência é este fato privilegiado de onde brota a reflexão em busca de legitimação e a meta é a tematização dos fundamentos legitimadores deste e de todo conhecimento. Enquanto tal a filosofia reconhece a independência das ciências positivas, mas se constitui a si mesma enquan-

to “filosofia científica” na medida em que sua tarefa consiste em fundamentar o conhecimento humano, que encontra nas ciências sua realização plena e neste sentido supera o positivismo, que não vê mais tarefa alguma para o conhecimento filosófico.

O neokantismo procura precisar a tarefa da filosofia distinguindo-a de dois tipos de consideração sobre o conhecimento: a metafísica, que, segundo sua concepção, considera o conhecimento como relação entre o sujeito psíquico realmente existente e objetos em si, a ele transcendentes, e a postura fisiológico-psicológica, que ignora a problemática da validade do conhecimento humano. Na expressão de M. Brelage⁶⁹, para o neokantismo a crítica do conhecimento não tem a ver com as condições de possibilidade do conhecer (ato do conhecimento), mas com os pressupostos do conhecimento, isto é, com seu conteúdo. Precisamente por considerar a consciência não nos indivíduos, mas na ciência objetiva é que a filosofia é “idealismo crítico”⁷⁰, conhecimento transcendental. Ora, para o neokantismo as condições de possibilidade do conhecimento do ser não podem ser entes, mas “princípios”, “idéias”, “valores” de validade transcendente, cuja única função é possibilitar o pensamento válido do ser. O pensamento puro⁷¹, enquanto fundamento da validade de todo pensamento do ser⁷², não pode ser um ente psicológico-antropológico ou metafísico. Por esta razão, a filosofia, enquanto pensamento do “pensamento puro”, é radicalmente diferente de todo pensamento empírico ou metafísico. Os pressupostos que ela tematiza são não de ordem biológica ou psicológica, mas de “caráter lógico”: todo e qualquer conhecimento levanta a pretensão à validade e enquanto tal pressupõe princípios lógicos, que possibilitam esta validade.

A intenção do neokantismo dentro da tradição do pensamento transcendental é evitar uma “ontologização” das condições de possibilidade do conhecimento humano. Daí sua insistência que, na fundamentação, não se trata de apontar fatos, mas “pressupostos de validade”: 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. Além disso, só a filosofia consegue fundamentar a si mesma, pois tematizando os fundamentos de todo conhecimento ela está também explicitando a base de validade de sua própria pretensão à validade⁷³. Numa palavra, para o neokantismo é central que o tema da crítica da razão não sejam coisas, mas a “validade” do conhecimento de coisas, pois todo nosso conhecimento do ser dos objetos depende de princípios em cuja validade se radica nosso conhecimento dos entes. O tema da lógica da validade são os princípios, que subjazem a todo conhecimento de seres⁷³. É precisamente por esta razão que a validade do conhecimento não pode depender de nenhum conhecimento ôntico ou ontológico, pois toda referência a entes pressupõe a validade do conhecimento do ser e das leis do pensamento. Sem idealismo transcendental, portanto, não se dá a fundamentação de nosso conhecimento.

Husserl entendeu sua fenomenologia como a efetivação do “telos” oculto de toda a tradição do pensamento ocidental. Para ele, a filosofia sempre se entendeu como uma forma determinada de vida, ou seja, a vida em “auto-responsabilidade absoluta”. Neste sentido, para Husserl, a diferença entre as ciências e a filosofia não consiste na delimitação de um campo específico de trabalho, mas na forma mesma de trabalho, já que a filosofia é a forma suprema de realização do conhecimento científico. A ciência, descoberta pelos gregos, sempre se entendeu como um tipo de relacionamento entre

o homem e a realidade, ou seja, aquele relacionamento em que o homem, eliminando todos os outros interesses de sua vida, se concentra exclusivamente na busca da verdade⁷⁴. Ora, toda a vida humana é orientada para a verdade, no entanto, na cotidianidade, este interesse termina subordinando-se à enormidade de interesses imediatos da vida prática. Com a formação da ciência, o homem muda radicalmente seu relacionamento com a realidade, pois, de agora em diante, é a busca da verdade que comanda seus comportamentos. Esta nova postura conduz à universalidade sistemática do conhecimento⁷⁵ e, acima de tudo, à radicalização da pretensão à legitimação, que é implícita ao conhecimento humano. A filosofia é precisamente a forma suprema de cientificidade, porque nela se efetiva uma radicalização da pretensão à validade: ela é, assim, a ciência suprema e a mais rigorosa na medida em que ela é uma ciência, que se legitima a si mesma e enquanto tal é “ciência universal”⁷⁶. Ela é, então, para Husserl, ciência a partir de uma fundamentação última, ou seja, ciência a partir de uma auto-responsabilidade última, onde nada, em nível predicativo ou pré-predicativo, pode funcionar como um chão evidente para o conhecimento. Assim, a filosofia é a efetivação suprema da vida humana, “uma vida em que o homem exerce crítica — uma crítica última — em incansável auto-reflexão e radical prestação de contas, sobre os fins de sua vida e, então, mediado por isto, sobre os rumos de sua vida, sobre os respectivos meios”⁷⁷.

A filosofia significa a efetivação de uma humanidade autêntica e o evento de sua emergência na história da humanidade e, assim, o início da realização do homem enquanto tal. Com Platão entrou na humanidade a idéia do conhecimento radical e isto influenciou toda a cultura ocidental⁷⁸. Mas a entrada desta idéia na história da humanidade não significa ainda sua efetivação. Uma primeira condição para a filosofia poder tornar-se verdadeiramente uma ciência sem pressupostos é a apresentação do “campo sem pressuposições” para seu trabalho. Ora uma característica fundamental do conhecimento do dia-a-dia e do conhecimento científico é a orientação para o objeto do conhecimento, enquanto a subjetividade constituidora do conhecimento é esquecida. Então, a tarefa fundamental de uma filosofia que pretende ser ciência a partir de uma fundamentação última é explicitar a estrutura da subjetividade enquanto instância última de fundamentação. A reviravolta copernicana de Kant foi o ato decisivo para explicitar a verdadeira tarefa do conhecimento filosófico: foi ele o primeiro a tematizar a subjetividade como o espaço de fundamentação última⁷⁹.

No entanto, segundo Husserl, Kant ainda conservou pressupostos dogmáticos, sobretudo um “objetivismo dogmático”⁸⁰, que impediu sua filosofia de atingir, com radicalidade, o campo de validade absoluta. Para começar, Kant não foi capaz de tematizar toda a extensão da problemática do conhecimento humano enquanto tal, pois se restringiu ao conhecimento científico. Portanto, não só a problemática da validade do conhecimento científico é objeto da análise transcendental, mas a própria constituição da experiência humana enquanto tal⁸¹.

Além disso, para Husserl, o problema fundamental de Kant é de natureza metodológica, o que o impediu de atingir, com consciência plena, a esfera da responsabilidade última. Para Husserl, a filosofia gera uma postura inteiramente nova na vida que, neste sentido, não é natural. No entanto, o filósofo continua sempre “filho do mundo” em risco permanente de retornar à postura natural. Daí a necessidade de uma reflexão

metodológica sobre a natureza da reflexão transcendental. Ora, segundo Husserl, falta em Kant, completamente, uma reflexão sobre a essência da postura transcendental, sobretudo uma reflexão que garantisse, com rigor, a distinção entre a filosofia transcendental e a psicologia enquanto ciência particular⁸². Daí a afirmação central de Husserl: enquanto a reflexão transcendental não for assegurada em autoconsciência última, ela não pode cumprir a tarefa da filosofia enquanto ciência que se fundamenta a si mesma. Toda a filosofia de Husserl se concentrou nesta questão de fundo: explicitar o caminho (A “epoché” transcendental, segundo ele) que nos conduz, com segurança, ao campo da fundamentação última do pensar. Para ele a fenomenologia transcendental é, então, a “pesquisa transcendental da consciência”⁸³ como fonte última do conhecimento válido. Só que para ele, a subjetividade transcendental, enquanto campo absoluto de validade, não pode ser construída através de deduções como em Kant. O princípio de todos os princípios, a condição última de possibilidade do conhecimento humano é a “intuição” na qual nossos objetos nos são dados em si mesmos⁸⁴. O método de Kant não passa de uma construção da subjetividade transcendental, quando o que importa é tematizar a subjetividade como a instância de auto-dação de todos os dados. A intuição originária é a fonte absoluta de todo conhecimento. Numa palavra, fundamentação absoluta pressupõe intuição absoluta e por esta razão a fenomenologia é uma espécie de empirismo transcendental: ela é uma tematização da “experiência fundante” da vida humana.

III. A reviravolta lingüístico-pragmática e a nova instância de fundamentação

A problemática da fundamentação sofreu um deslocamento importante, quando ela começou a ser trabalhada no contexto da busca de legitimação do conhecimento das ciências empíricas modernas. Não só porque mudou o campo de referência, mas sobretudo porque aqui está em jogo uma forma de racionalidade que difere da que foi pretendida pela tradição filosófica. As ciências empíricas modernas são marcadas, como diz Habermas⁸⁵, por uma racionalidade (pelo menos em nível explícito) exclusivamente “procedurística”: racional é somente o método do conhecimento científico. 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. Portanto, racional não é, como entre os antigos, o ser das coisas, ou, como entre os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental ou a ordem das coisas produzida pelo processo de formação do espírito, mas a solução exitosa de problemas, que torna possível nosso intervir no mundo dos fenômenos. Desaparece, por completo, aquilo que caracterizava a racionalidade da filosofia clássica, ou seja, a determinação do lugar (sua essência) ocupado pelo singular no todo, no *kosmos*, o que pressupunha a tematização deste todo, do princípio de unificação de toda a realidade⁸⁶.

Neste contexto, transformam-se as exigências de fundamentação, o que, em nosso século, se vai exprimir com suficiente clareza nas teorias do assim chamado “círculo

de Viena⁸⁷. A convicção de fundo destes pensadores é, em primeiro lugar, que só se fizeram reais progressos em filosofia na medida em que se deu, nas discussões críticas entre os filósofos, uma aproximação com a metodologia usada pelas ciências. Neste sentido, a primeira condição é abandonar o que se denominou o caráter “especulativo”, metafísico, da filosofia: a única maneira de finalizar a disputa indefinida das escolas filosóficas⁸⁸ é pôr à prova o conteúdo empírico de suas afirmações⁸⁹, isto é, submeter as sentenças filosóficas aos critérios da verificação empírica⁹⁰, uma vez que somente o dado empírico é capaz de fornecer um conteúdo ao conhecimento, de tal modo que se pode dizer que “a verificabilidade de um enunciado é condição necessária e suficiente para que ele seja considerado como dotado de sentido empírico”⁹¹, o que vai permitir eliminar falsos problemas com os quais a tradição se confrontou sem sentido. Isto, aliás, só pôde ocorrer na tradição, porque o filósofo atribuía a si mesmo um acesso privilegiado à verdade, uma forma específica de compreensão, pretensamente superior à compreensão das ciências particulares. A verdadeira filosofia é dita “científica” na medida em que se orienta pela racionalidade procedurística das ciências, aliás não há outra saída para ela numa sociedade que se cientificizou⁹².

Mas há uma segunda convicção de fundo que vai ser decisiva nos rumos que vai tomar em nosso século a problemática da fundamentação: a consciência de que se está num momento de “reviravolta” do pensamento filosófico enquanto tal, ou seja, na “reviravolta lingüística”⁹³, que, contudo, num primeiro momento vai reduzir a análise da linguagem a sua dimensão sintática e à dimensão semântica. A análise semântica é, essencialmente, uma “análise das formas de sentenças”, sobretudo das formas das sentenças assertóricas, abstraindo da situação ou do contexto da fala. Em primeiro lugar, esta reviravolta teve conseqüências para a própria concepção da tradição empirista em que se situavam estes pensadores. Ainda E. Mach havia considerado tarefa básica da ciência a descrição exata do que é “dado imediatamente” na experiência. Agora se tem consciência de que a ciência só começa aí onde observações são articuladas lingüisticamente. A reviravolta do pensamento filosófico vai, então, consistir na “viragem na direção da linguagem”, que se vê, assim, vinculada à questão maior da busca dos fundamentos do conhecimento científico. O problema da fundamentação se liga agora à questão do sentido das sentenças.

O neopositivismo vai distinguir, na linguagem humana, dois tipos de sentenças com sentido⁹⁴: as sentenças da lógica e da matemática, não portadoras de conteúdo empírico, que estabelecem determinações formais para todas as ciências e as sentenças das ciências, testáveis na experiência. Portanto, a possibilidade de verificação empírica é o critério de sentido para as sentenças que pretendem fornecer conhecimentos novos superando as tautologias das sentenças analíticas⁹⁵. Toda sentença com sentido tem de ser logicamente coerente e testada na experiência. Tudo que está além disso é considerado de caráter metafísico, expresso em pseudo-sentenças, uma criação do homem que, no máximo, pode ter a função de exprimir seus sentimentos. Estas observações da experiência são expressas em sentenças simples, denominadas sentenças observacionais, sentenças de protocolo ou sentenças de base.

Foi exatamente a partir daqui, isto é, na questão da “base do conhecimento empírico”, que se desenvolveu a discussão posterior e a primeira questão levantada foi precisa-

mente a respeito da própria natureza do princípio de verificação, o que significa um "retorno à reflexão", pois, aqui se faz uma aplicação às próprias teses do empirismo de sua idéia central de que filosofia é crítica da linguagem. Ele nem é uma sentença lógico-formal nem uma sentença empírica. Uma sentença metafísica ele não pode ser. É um conselho? Então, como fica sua obrigatoriedade? Sobretudo, como pode este princípio ser o critério para determinar o sentido ou não de sentenças, se seu próprio sentido não é determinável?

K. Popper vai entrar na discussão deste problemática e dar-lhe um rumo que terá enormes repercussões no debate posterior. Em primeiro lugar, ele vai acentuar o caráter dinâmico do conhecimento científico, que para ele é um procedimento criativo de estabelecimento e teste de teorias⁹⁶. A ciência, uma das maiores aventuras do homem em sua história, é um processo aberto, cujo progresso depende da crítica recíproca entre os cientistas e deve ser entendido como um jogo, cujas regras são estabelecidas pelos próprios participantes. Entender a ciência significa entender suas regras constitutivas.

O ponto de partida do jogo é o estabelecimento de hipóteses e seu teste na experiência através de observações e experimentos. A questão central aqui é saber como o cientista chega ao estabelecimento dos sistemas teóricos. Popper vai retomar as críticas de Hume ao "princípio de indução", na medida em que ele demonstra que este princípio é incapaz de explicar a passagem de observações singulares às teorias gerais e também porque este princípio não pode ser fundado cientificamente, pois isto levaria a um regresso infinito. Entre as sentenças singulares da experiência e a universalidade de uma hipótese ou teoria existe um salto, que o princípio de indução é logicamente incapaz de explicar. Para Popper, o princípio de indução é a tentativa da ciência de realizar o velho ideal do conhecimento de ser um saber que se fundamenta em certezas últimas⁹⁷. A tese fundamental de Popper é que não podemos derivar conhecimentos seguros de certezas últimas, o que o faz o pai do falibilismo contemporâneo. Na realidade, "não sabemos, conjecturamos"⁹⁸. Neste sentido, é inaceitável para Popper o princípio de verificação de hipóteses do neo-empirismo e precisamente aqui Popper vai efetivar um deslocamento na questão da fundamentação dentro da tradição do empirismo moderno. Para ele não se trata de estabelecer um critério para o sentido das sentenças, inclusive porque o critério estabelecido pelo neo-empirismo destrói não só a metafísica, mas também a própria ciência moderna, uma vez que também as sentenças das ciências modernas não podem ser verificadas, pois isto exigiria a consideração de todos os casos, além de ele mesmo não ser demonstrado⁹⁹. Popper sugere mudar a própria questão: trata-se agora não de estabelecer um critério para o sentido das sentenças, mas de demarcar o discurso científico de outros tipos de discurso da linguagem humana¹⁰⁰. Para Popper uma teoria pode ser dita empírica quando suas sentenças podem ser falsificadas através da observação, assim que se pode dizer ser tanto maior o conteúdo empírico de uma teoria, quanto maiores forem as possibilidades de falseamento. O interessante é que Popper aplica às sentenças de base as mesmas regras: elas também precisam de teste como as hipóteses científicas, inclusive porque também elas não são isentas de teoria. Popper procura pensar coerentemente a partir da reviravolta lingüística do pensamento: não é possível e por isto não tem sentido ir além das sentenças enquanto base do conhecimento humano. Ora, observações e sobretudo

sentenças sobre observações são sempre interpretações à luz de teorias¹⁰¹. Popper critica radicalmente o que ele denomina o "mito baconiano"¹⁰², que marcou toda a tradição empirista segundo o qual o progresso no conhecimento se dá a partir de acumulação de vivências. Para Popper a partir de nossas vivências jamais chegamos à ciência. Ciência não é segurança, é muito mais ousadia, o que significa dizer, que, em última instância, não é possível fundamentar o conhecimento científico: "Assim não é nada absoluto a base empírica do conhecimento objetivo; a ciência não constrói sobre rocha"¹⁰³. Portanto, uma teoria não pode ser verificada, mas ela pode ser conservada na medida em que resiste a todas as tentativas de falseamento. As teorias estão numa grande concorrência e vão sendo substituídas, quando aparecem teorias melhores. Popper resume, então, o resultado de suas considerações dizendo que o velho ideal da ciência como um saber absoluto seguro se mostrou um ídolo. Na realidade, toda sentença científica é apenas provisória e permanece sempre provisória, já que nunca temos condição de demonstrá-la. Nada em nosso saber é estabelecido com segurança, tudo é, por isto, alterável. A tentativa de compreender o mundo é uma tarefa aberta e permanente.

As idéias básicas de Wittgenstein, do círculo de Viena e do racionalismo crítico de Popper significaram passos fundamentais no processo de autoconhecimento das ciências. No entanto, as novas perspectivas apenas abriram o horizonte para um debate, que se confrontou inclusive com a crise de fundamentos, como por exemplo a crise dos fundamentos da lógica e da matemática¹⁰⁴ e sobretudo com a pergunta sempre renovada a respeito do status teórico de uma teoria empírica, o que levou inclusive, com Th. Kuhn e sua escola¹⁰⁵, a uma abertura da teoria da ciência à "história da ciência".

Todo este processo reflexivo desembocou numa última reviravolta, decisiva para a questão da fundamentação, para o enfrentamento do ceticismo contemporâneo e a mudança de paradigma na filosofia: a "reviravolta pragmática" do pensar¹⁰⁶. A pergunta que emerge deste debate é, em primeiro lugar, se não seria precisamente uma teoria da ação lingüístico-comunicativa a "teoria de base" das ciências.

O pensamento do segundo Wittgenstein vai ser decisivo nesta reviravolta, uma vez que ele busca uma ótica nova, em relação a toda a tradição do pensamento ocidental, de consideração da linguagem humana. Qual é, então, este novo ponto de vista? Qual o fundamento da linguagem? Simplesmente seu próprio "uso", isto é, o fundamento não é algo fora e exterior à linguagem concreta, mas é a própria práxis do uso da linguagem. Wittgenstein¹⁰⁷ interpreta este evento como uma totalidade da unidade da linguagem e das atividades a ela ligadas. É esta totalidade que ele denomina "jogo de linguagem". Com isto Wittgenstein quer dizer que, acima de tudo, a linguagem humana é a capacidade de estabelecer uma interação com um outro sujeito, portanto, um processo de socialização, ou seja, um processo de internalização de normas e papéis. Para compreender, então, a significação de uma expressão lingüística é necessário recorrer a seu uso e às normas e práticas sociais que subjazem a seu uso. Assim, falar, em última instância, é a realização de um ato regado socialmente, é uma "forma de vida", isto é, uma maneira de estabelecer interações entre sujeitos e, conseqüentemente, uma forma determinada de viver em sociedade. Para além desta práxis de uma forma de vida não tem sentido pretender ir nem através de uma explicação e muito

menos através de uma fundamentação: o único possível é a “constatação” de um jogo fático de linguagem. A filosofia se torna, assim, uma descrição dos usos fáticos de linguagem¹⁰⁸, que ela não pode tocar, o que significa dizer que desaparece a própria problemática da fundamentação. O pressuposto desta concepção é que a linguagem se apóia num acordo prévio entre os falantes, isto é, num sistema de normas e convenções sociais, formas elementares de vida que determinam a estrutura subjetiva e intersubjetiva do agir dos indivíduos no interior das comunidades lingüísticas. É sempre possível a emergência de distúrbios neste processo interativo, e a filosofia tem aqui uma função terapêutica na medida em que desmascara o uso metafísico das palavras como uma ilusão.

Com este conceito de jogo de linguagem, Wittgenstein não só critica, de modo radical, a concepção tradicional, mas dá os primeiros passos na elaboração de uma nova concepção da linguagem¹⁰⁹ na medida em que aqui se explicita o caráter prático, intersubjetivo e histórico da linguagem humana, o que o aproxima das considerações da nova hermenêutica renovada a partir da filosofia de M. Heidegger.

A linguagem passa a ser entendida, em primeiro lugar, como ação humana: a linguagem é “o dado último” enquanto ação fática, prática. Precisamente enquanto práxis interativa, ela não pode ser explicada como produto de um sujeito solitário, mas como ação social, mediação necessária no processo intersubjetivo de compreensão, o que Wittgenstein procura mostrar em sua polêmica contra a possibilidade de uma linguagem privada.

Exatamente aqui se dá a “mudança de paradigma”: o horizonte a partir de onde se pode e deve pensar a linguagem não é o do sujeito isolado, ou da consciência do indivíduo, que é o ponto de referência de toda a filosofia moderna da subjetividade, mas a comunidade de sujeitos em interação. A linguagem, enquanto práxis, é sempre uma práxis comum realizada de acordo com regras determinadas. Estas regras não são, contudo, convenções arbitrárias, mas são originadas historicamente a partir do uso das comunidades lingüísticas, são, portanto, costumes, que chegam a tornar-se fatos sociais reguladores, ou seja, instituições. Tantas são as formas de vida existentes, tantos são os contextos praxiológicos, tantos são, por conseqüência, os modos de uso de linguagem, numa palavra, os jogos de linguagem. As palavras estão, pois, sempre inseridas numa situação global, que norma seu uso e é precisamente por esta razão que o problema semântico, o problema da significação das palavras, não se resolve sem a pragmática, ou seja, sem a consideração dos diversos contextos de uso. Poder falar significa ser capaz de inserir-se num processo de interação social simbólica de acordo com os diferentes modos de sua realização.

A linguagem, para Wittgenstein, é uma ação comunicativa entre sujeitos livres e por isso radicalmente diferente de processos mecânicos naturais como é o modelo de explicação do fenômeno lingüístico do behaviorismo lingüístico. O fato de a linguagem ser compreendida como jogo, no qual se pressupõe um consenso entre os participantes a respeito da eficácia do emprego das regras estabelecidas, mostra o quanto a categoria de jogo de linguagem está longe dos esquemas behavioristas. Aprender a falar uma língua não é simplesmente aprender a repetir símbolos, mas aprender a agir de um

modo determinado, internalizar um modo de comunicação regrado: falar é um ato social, que se realiza numa comunidade de vida através de hábitos e costumes, portanto, em última análise, significa adquirir uma práxis determinada de determinada comunidade humana, assumir sua forma de vida, inserir-se na configuração sócio-histórica que constitui esta comunidade enquanto comunidade.

É na perspectiva aberta por Wittgenstein que se vai situar a Escola de Oxford. O centro de suas considerações vai ser a tentativa de precisar melhor o conceito-chave de toda a reflexão wittgensteiniana que é o conceito de uso. É daí que Austin¹¹⁰ vai distinguir as três dimensões presentes em cada ação lingüística (atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário). Searle¹¹¹ tentou articular e precisar mais sistematicamente as intuições fundamentais de Austin, partindo da idéia de que aprender uma língua e dominá-la significa aprender e dominar as regras deste tipo de comportamento, pois a linguagem é uma forma altamente complexa de comportamento regrado. Cada língua determinada possui um conjunto de convenções, que constituem o sistema de regras que definem cada tipo de ato. São, precisamente estas regras, convencionalmente estabelecidas, que realizam a equivalência entre o fazer e o dizer. Por esta razão, para Searle, os atos de fala sempre pressupõem uma instituição social, em que tal comportamento se realiza. Aprender a falar uma língua determinada é internalizar um sistema de regras, mesmo que o indivíduo não tenha consciência clara disto¹¹².

Com estas explicitações da teoria wittgensteiniana, a linguagem passa a ser considerada, acima de tudo, como práxis comunicativa, mediadora de intersubjetividade. O encontro estas posturas e o pensamento transcendental vai levar a filosofia a uma nova articulação de si mesma, na qual vai ocupar lugar central a problemática repensada da fundamentação.

Notas

1. Se a questão da "justificação" do conhecimento se fez a tarefa central de toda a filosofia moderna, hoje, pode-se falar com W. Kuhlmann de uma "mudança de clima", ou seja, de "resignação" das diferentes correntes do pensamento contemporâneo com a tese falibilista da impossibilidade de uma fundamentação última de nosso pensar. Cf. W. KUHLMANN, *Vorbemerkung*, in: *Philosophie und Begründung*, org. pelo Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, 1987, pp. 7ss.

2. Pode-se falar hoje de uma tendência à autodestruição da razão por meio de um relativismo generalizado, que ameaça solapar os fundamentos da teoria e da ação do homem na história. Cf.: W. KUHLMANN, *Reflexive Letzbeurteilung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München, 1985, p.14.

3. V. HÖSLE, resumindo as conclusões atuais sobre a doutrina não-escrita de Platão (sobretudo as pesquisas de Krämer e Gaiser, a assim chamada Escola de Tübingen), afirma ser Platão um ontólogo radical, cuja forma de argumentar radica numa opção ontológica e um pensador sistemático de primeiro nível em cujo projeto ontológico todos os campos da realidade são pensados em sua unidade. Cf.: V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984, pp. 385-386. No entanto, há uma contraposição a este tese defendida sobretudo pelo filólogo americano Cherniss. A respeito da discussão hoje. Cf. H. SCHMITZ, "Aristoteles und Platons(?) ungeschriebene Lehre", in: *Phil. Jahrb.*, 99(1992)142-157.

4. Hösle chama isto o "Teorema da correspondência ontológica e gnosiológica", que, em última análise afirma que ser e razão são equivalentes: o efetivo é racional e o racional é efetivo. Cf.: V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, op.cit., p.402, nota 310.

5. Aqui se estabelece a contraposição fundadora da metafísica ocidental entre eternidade e temporalidade. Cf.: M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, terc. ed., Heidelberg, 1964, pp. 20ss.

6. O que, em sua estrutura, antecipa, segundo Hösle, a famosa contraposição hegeliana do Prefácio da Fenomenologia do Espírito entre conhecimento matemático e conhecimento dialético. Cf.: V. HÖSLE, op.cit., pp. 403ss.
7. Precisamente na parábola da linha a matemática é apresentada por Platão como exemplo clássico do conhecimento dianoético.
8. Esta demonstração como "inferência a partir de premissas" é o que W. Kuhlmann vai chamar de demonstração "dedutiva" em contraposição à demonstração típica da filosofia que é uma demonstração "reflexiva", que consiste na tematização do que necessariamente já se reconheceu como condição de possibilidade da argumentação, ou seja, em última instância, do discurso humano enquanto tal. Cf.: W. KÜHLMANN, *Reflexive Letzbegründung*, op.cit., p. 76.
9. Para W. Bröcker, "o sem-supostos" é identificado com o começo, princípio (*arché*). Há segundo ele uma tendência entre os intérpretes de Platão a identificar "o sem-supostos" com a idéia do bem. No entanto, segundo Bröcker, quando Platão fala do sem-supostos, como é o caso na parábola da linha, ele não fala da idéia do bem e quando ele fala da idéia do bem, como é o caso na parábola da caverna, ele não fala do sem-supostos. Cf.: W. BRÖCKER, *Platos Gespräche*, seg.ed., Frankfurt am Main, 1967, p. 276. A respeito da relação entre a "Teoria dos Princípios", culminância da metafísica e a fundação da ética. Cf.: H. C. DE LIMA VAZ, "Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas", in: *Síntese Nova Fase*, 61(1993)181-197.
10. Cf.: op. cit., p. 429.
11. A razão não está, neste sentido, em dependência de nada, ela se constitui a si mesma, seus próprios negadores a pressupõem. Então, o específico da fundamentação filosófica é ser autofundamentação e conseqüentemente fundamentação última. A autofundamentação é a alternativa ao regresso infinito, podemos dizer antecipando uma problemática trabalhada por Aristóteles.
12. Aristóteles trabalha seu conceito de filosofia a partir de uma consideração a respeito de três outros tipos de saber: a "aisthesis", a "empeiria" e a "techné". Cf. *Met.*, 980 a 21 - 981 b 13, 982 a 4-b 10.
13. Cf.: M. MÜLLER, op. cit., pp. 120ss.
14. Como nos explicita P. Aubenque, para Aristóteles, se os homens se entendem entre si, é necessário perguntar pelo fundamento deste encontro. No livro *gama* da metafísica, Aristóteles mostra que este fundamento é o ser (*to einai*) ou a essência (*he ousia*): os homens se comunicam no ser, o ser é o horizonte possibilitador da comunicação. Cf.: P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, seg. ed., Paris, 1966, p. 131.
15. Para Aubenque a função destes axiomas não é tanto de nos revelar as propriedades do ser, mas de assegurar e justificar a coerência do discurso humano. O axioma, em diferença com a hipótese e o postulado, é algo que é necessariamente por si e em que se deve necessariamente crer (*Anal. Post.*, I,10, 76 b 23). Cf. P. AUBENQUE, op. cit., p. 132, nota 2.
16. Para E. Tugendhat, esta idéia de filosofia como do saber mais universal e, ao mesmo, dotado de fundamentação última se tornou fundante para a concepção de filosofia no ocidente. Ele mesmo interpreta o projeto aristotélico de filosofia como o projeto de uma "semântica formal". Cf.: E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976, pp. 26ss.
17. Para Cirne Lima, a estrutura do sistema aristotélico é a de um processo linear: todos os elos são concatenados uns com os outros, cada elo sustenta os seguintes e é, por sua vez, sustentado pelos anteriores. Numa direção, a cadeia é aberta: posso sempre acrescentar novos passos na parte de baixo da cadeia. Na outra direção, ao contrário, há a exigência de um elo primeiro-último que sustenta todos os outros. Ora é exatamente na questão do princípio de não-contradição que Aristóteles ultrapassa seu modelo linear e entrou num argumento que se baseia num processo circular autodestrutivo. Quem fala, tentando negar este princípio, se refuta a si mesmo. Exatamente este processo autodestrutivo serve de fundamento a todo o processo lógico linear, que é dotado de três características básicas: 1) Não existe "regressus ad infinitum" na reflexão lógica para trás, pois é necessário admitir a existência de um primeiro princípio que não pode ser demonstrado; 2) Existe a possibilidade de um "progressus ad infinitum" para a frente; 3) Nós estamos num determinado lugar da linha e estamos direcionados: o para frente e o para trás são claramente distintos e não podem ser trocados. Cf.: C. R. V. CIRNE LIMA, *Contradição e Dialética. Ensaio sobre a tremenda força da negação*, (mimeo) Porto Alegre, 1993, pp. 104ss.
18. Para Kuhlmann, Aristóteles, em princípio, já conhecia todos os elementos do trilema de Münchhausen, como ele depois foi explicitado por H. Albert. Além disso, para ele, o Aristóteles maduro já tinha, em essência, todos os elementos de uma fundamentação última estritamente reflexiva. Cf. W. KÜHLMANN, op. cit., p. 274.
19. Para Cirne Lima exatamente nesta questão se manifesta com muita clareza o mal-estar do pensamento analítico contemporâneo, ou seja, quando se começa a perguntar por que o processo *ad infinitum* numa direção é bom e necessário, noutra é mau e deve ser evitado. Numa palavra, esta questão põe o pensamento numa encruzilhada de um "circulus vitiosus" a ser evitado e um "circulus virtuosus" a ser aceito. É aqui que emerge o "trilema" da filosofia analítica: pondo-se o problema do primeiro princípio, a resposta é ou dogmática ou cética ou circular. A resposta de Aristóteles é a superação do problema por uma resposta circular de um processo autodestrutivo. Cf.: C. R. V. CIRNE LIMA, op. cit., pp. 106ss.
20. Discutindo a questão da natureza da refutação em Aristóteles, Aubenque defende a posição de que o "êlenchos" designa um modo de argumentação mais pessoal que o silogismo: trata-se de mostrar que a afirmação do adversário se destrói a si mesma no momento em que ela se exprime. Portanto, em última palavra, trata-se de uma auto-refutação. Isto é, então, o que se poderia chamar, a partir de uma sugestão de P. ISAÏE ("La justification critique par rétorsion", *Rev. Phil. de Louvain*, 1954, pp. 205-233), de "argumento de retorsão". Cf.: P. AUBENQUE, op. cit., p.124, nota 2.
21. Cf.: C. R. V. CIRNE LIMA, op. cit., pp. 107-108: "Na questão do Princípio de Não-Contradição, a circularidade pode ser mostrada de duas maneiras. Uma, Aristóteles a percebeu e disse, a outra, não. Aristóteles fundamenta toda a lógica no

Princípio de Não-Contradição. Este, ele o fundamenta num processo circular autodestrutivo: ao negá-lo, estará se negando. A outra maneira, Aristóteles não a percebeu, ou melhor, não a enunciou. Pois, à circularidade negativa de quem nega o Princípio de Não-Contradição corresponde uma circularidade positiva e, assim, autoconstitutiva de quem o afirma e mantém. Falar logicamente e com sentido é um processo circular em que linguagem e sentido se constituem a si mesmos. Hegel diria que o primeiro-último princípio fundante também precisa ser fundamentado... A chave para o entendimento de Hegel é o trânsito deste não-fundado para o processo circular de autofundamentação, no qual o fundante se fundamenta a si mesmo. Ele, o mesmo, é fundante e é fundado. Dois momentos diversos da mesma mesmice, do mesmo processo circular, o qual em sua circularidade não se autodestrói, mas, pelo contrário, se autoconstitui”.

22. P. Aubenque antecipa a distinção trabalhada por K-O. Apel entre contradição semântica e contradição performativa, quando diz que se trata aqui de um conflito mais profundo do que se exprime nas palavras, um conflito que, de certo modo, é antepredicativo, uma vez que ele não opõe uma proposição a outra, mas opõe o que se pensa ao que se diz. Cf.: P. AUBENQUE, op. cit., p. 126.

23. Para uma consideração deste princípio pela filosofia analítica contemporânea, Cf.: P. F. STRAWSON, *An Introduction to Logical Theory*, London, 1952. E. TUGENDHAT; U. WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983.

24. Cf.: H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, vol. I, Freiburg/München, 1965, pp. 229ss.

25. Cf.: D. BÖHLER, op. cit., p. 70.

26. Nesta época, a questão central do pensamento era a da certeza e da segurança, assim que Descartes, por exemplo quase funde os conceitos de certeza e verdade. Cf.: M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, 1954. J. B. LOTZ, “Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik”, in: *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Freiburg/Basel/Wien, 1965, pp. 120-134.

27. H. Poser é, contudo, de opinião de que, no interior da tradição racionalista, no caminho de Descartes a Spinoza e Leibniz se pode detectar uma significação crescente da empiria no processo do conhecimento, seja na função de confirmação de conhecimento, seja mesmo em sua constituição. Cf.: H. POSER, “Zum Verhältnis von Beobachtung und Theorie bei Descartes, Spinoza und Leibniz”, in: *Studia Leibnitiana*, caderno especial 9, Truth, Knowledge and Reality (1981)115-146.

28. O que significa dizer que Descartes não entendeu que se tratava aqui de uma demonstração reflexiva. Cf.: W. KUHLMANN, op. cit., pp. 288ss.

29. No entanto, para Kuhlmann, Descartes, por exemplo, foi responsável pelas objeções a respeito da falta de sentido dos argumentos reflexivos. Cf.: W. KUHLMANN, op. cit., p. 291.

30. Cf.: I. DOMINGUES, *O Grau Zero do Conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*, São Paulo, 1991, pp. 258-259: “Hume, ao nos falar da belief, leva a idéia de fundação à ruína, mostrando-nos que o ideal de certeza e de completude — nervo do princípio de fundamentação eficiente — não pode ser levado a cabo senão graças ao recurso muito suspeito do meta-observador onisciente (Deus), o único capaz de se pôr de uma ponta a outra da cadeia indutiva e nos autorizar o salto do passado ao futuro, do particular ao universal. Salto que é suspeito porque não se apóia nem na razão nem na experiência, mas simplesmente nesta zona opaca e obscura que é a região da crença e da fé”.

31. Para Kant, de nenhum modo se trata aqui de uma análise empírica, fática (*quaestio facti*), mas de uma teoria da “validade” de nossos conhecimentos (*quaestio juris*), isto é, de uma análise daqueles conhecimentos (sintéticos a priori), que são condição necessária de possibilidade de qualquer outro conhecimento. Cf. R. ASCHENBERG, *Einiges über Selbstbewusstsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie*, in: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, org. pelo Forum f. Phil. Bad Homburg, Frankfurt am Main, 1988, pp. 52ss.

32. A argumentação de Hume (*Treat.*, I 3,2ss) é que a experiência, por si mesma, não permite generalizações para além dos respectivos casos experimentados, assim a seqüência regular observada entre dois eventos não legitima sua vinculação “necessária”. Igualmente não há uma demonstração lógico-formal, pois na negação destas sentenças não há contradição.

33. Trata-se, em última instância, de articular o sistema das sentenças básicas do entendimento puro enquanto condição de possibilidade da experiência. Estas sentenças na realidade são pressupostos inevitáveis e, portanto, já sempre aceitos e reconhecidos enquanto pressupostos de nossos conhecimentos. Portanto, eles são legitimados a partir da função que exercem no processo de conhecimento. Cf.: M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, 1962.

34. Hoje, a hermenêutica, o neopragmatismo americano e o pós-estruturalismo francês consideram a estutura mesma da filosofia transcendental como o resquício de uma postura não mais sustentável em nossos dias, ou seja, a de uma filosofia fundamentalista da subjetividade. Cf.: J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985. W. KUHLMANN, *Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendente Deduktion und reflexive Letzbegründung*, in: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, ed. pelo Forum f. Phil. Bad Homburg, Frankfurt am Main, 1988, pp. 193-221. A única saída, então, pensável é a postura cética, ou seja, a eliminação mesma da concepção kantiana da razão como um “tribunal” e a concepção da racionalidade como aceitação daquilo que se manifesta a nós de modo irrecusável, isto é, o fenômeno. Cf. O. P. PEREIRA, “Sobre o que aparece”, in: *Dialética e Liberdade*, Festschrift em Homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima, Porto Alegre/Petrópolis, 1993, pp. 456-491.

35. A expressão é de W. KUHLMANN em: Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs? in: *Philosophie und Begründung*, op. cit., p. 86.

36. Kant distingue nos *Prolegomena* dois caminhos para a construção de uma teoria (Prol. §§ 4-5): o “regressivo-analítico”, que parte da pressuposição da existência fática e da validade de conhecimentos sintéticos a priori e se tenta analiticamente chegar às condições elementares deste “fato”. Este é precisamente o método que Kant quer seguir nos *Prolegomena*. Dele se distingue

o método propriamente transcendental, o “progressivo-sintético” em que os conhecimentos sintéticos a priori “são deduzidos de conceitos totalmente *in abstracto*” (Prol., § 5). Cf. a respeito: R. ASCHENBERG, op.cit., pp. 53-54.

37. Por esta razão, a demonstração transcendental não pode ser, como se diz hoje, um “procedimento regressivo ou puramente metateórico”, que consiste precisamente no retorno do fato de um saber pressuposto como válido para suas condições de possibilidade, porque através deste procedimento só se pode chegar a uma “validade condicional” ou hipotética. R. Aschenberg procura mostrar como, em muitas passagens de sua obra, Kant dá a entender que se deve ir além de um procedimento regressivo para um procedimento progressivo, isto é, aquele em que se fundamenta até a possibilidade de uma experiência válida. Cf.: R. ASCHENBERG, *Sprachanalyse und Transzendental-Philosophie*, op.cit., pp. 271ss.

38. Mas qual é a especificidade deste tipo de conhecimento? No nosso século se deu o encontro entre a filosofia analítica do mundo anglo-saxão e a tradição continental da filosofia transcendental e sobretudo através da tentativa de rearticular a filosofia transcendental a partir da semântica na “metafísica descritiva” de Strawson (P. F. STRAWSON, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, 1959) ressurgiu, a partir dos anos sessenta em diante, a discussão a respeito da especificidade da argumentação transcendental e do argumento transcendental. Para um relato desta discussão. Cf.: R. ASCHENBERG, “Über transzendentalen Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson”, in: *Phil. Jahrb.*, 85(1978)331-358. Cf. ainda: W. VOSSENKÜHL, “Transzendental Argumentation und transzendentalen Argumente. Überlegungen zur Möglichkeit eines transzendentalen Kriteriums”, in: *Phil. Jahrb.*, 89(1982)10-24. R. ASCHENBERG, *Sprachanalyse und Transzendental-Philosophie*, Stuttgart, 1982. M. NIQUET, *Transzendental Argumente - Kant, Strawson und die Aporetik der Deszentralisierung*, Frankfurt am Main, 1991.

39. Cf. W. KUHLMANN, op. cit., pp. 84ss. V. HÖSLE, *Hegelssystem. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, 1988, vol.I, pp. 17ss.

40. A filosofia transcendental, articulada por Kant, centra-se na autoconsciência, que exerce o papel de “princípio transcendental de dedução”. Neste caso, segundo Aschenberg, a questão decisiva, do ponto de vista argumentativo-lógico, é como é possível deduzir conhecimentos sintéticos a priori de uma sentença analítica, que afirma a possibilidade necessária de minhas representações contingentes serem acompanhadas pelo Eu-penso. A tarefa da filosofia transcendental consiste, então, em explicitar aqueles “modi” e condições, que podem ser logicamente pensados por necessidade e são pensados faticamente, através dos quais unicamente o Eu-penso pode ser pensado. Cf.: R. ASCHENBERG, op. cit., pp. 58-59.

41. Cf.: W. KUHLMANN, “Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?”, op. cit., p. 91.

42. Uma “circularidade”, que enfraquece enormemente o procedimento de demonstração. Assim, por exemplo, R. Kroner se pergunta se Kant não trabalha com um raciocínio circular, logicamente insustentável. Cf.: R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1961, vol.I, p.73. Cf. a respeito os comentários de V. Hösle in: op. cit., p. 18.

43. A respeito das diversas propostas de interpretação da dedução transcendental das categorias nos §§ 15-27 em B, Cf.: R. ASCHENBERG, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, op. cit., pp. 267ss.

44. Se a preocupação de Kant é com a certeza, a segurança e o controle do conhecimento, numa palavra, sua pretensão de fundo consiste em refutar o cético, W. Kuhlmann defende a tese de que o cético tem razão contra Kant em sua réplica que se pode articular basicamente em duas perguntas: por que eu deveria temer negar Y? (Quanto mais que o cético moderno pode basear-se numa longa tradição da diferença entre o deixar valer pragmático do que é necessário para a prática de vida e o ceticismo teórico rigoroso em questões fundamentais, uma postura que já era conhecida no ceticismo pirrônico, cujo não-saber, ou seja, a suspensão de qualquer juízo (*epoché*) era condição de possibilidade da indiferença (*ataraxia*), que, por sua vez, era condição de possibilidade da felicidade (*eudaimonia*). Cf. a respeito: O. P. PEREIRA, op. cit.; M. HOSSENFELDER (ed.), *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt am Main, 1968.) e como vocês filósofos transcendentais sabem da conexão entre x e y?, ou seja, de onde vocês sabem que y sem x não é possível? Cf.: W. KUHLMANN, *Kant und die Transzendentalpragmatik*, op. cit., pp. 202-205. Cf. tb.: W. R. KÖHLER, “Reflexive, transzendental und skeptische Argumente-ein szenischer Kommentar”, in: *Kants transzendental Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, op. cit., pp. 222-231.

45. P. Rohs aponta, como uma questão central de sua filosofia transcendental, para o fato de que esta se constitui ela mesma de sentenças sintéticas, que, em última instância devem poder ser justificadas através da intuição. Então surge inevitavelmente a pergunta: com que direito nos utilizamos da reflexão transcendental? Cf.: P. ROHS, “Transzendental Logik, Meisenheim, 1976; Die transzendental Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen”, in: *Kants transzendental Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, op.cit., pp. 135-192.

46. Pode-se dizer que esta reviravolta consistiu fundamentalmente na descoberta da “transcendentalidade do pensar”, ou seja, que toda pergunta por um objeto implica a pergunta pela conexão entre o objeto, que se procura conhecer e a maneira de seu conhecimento. Numa palavra, a filosofia se eleva ao ponto de vista transcendental e é, segundo Fichte, necessariamente um conhecimento transcendental na medida em que ela tematiza a unidade do conhecimento e de seu objeto.

47. Nossas considerações sobre o pensamento de Fichte se radicam basicamente no “Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia (1794)”, que V. Hösle considera um dos textos mais significativos da história da filosofia, onde com muita clareza e rigor se apresenta a idéia da filosofia como a “ciência suprema dos princípios”. Para ele, este escrito é o “manifesto do idealismo alemão” na medida em que tematiza a idéia de filosofia que, depois, vai constituir também o programa fundamental das filosofias de Schelling e Hegel. Cf.: V. HÖSLE, op. cit., pp. 22ss.

48. Precisamente como fundamento e raiz de todo saber. A Doutrina de ciência tem, assim, como objeto o conjunto das leis imutáveis do saber, implícitas em todo espírito finito. Enquanto saber dos pressupostos inevitáveis de todo saber, a filosofia é justamente um “saber absoluto”. Enquanto tal ela é “saber dos princípios” de tudo e saber a partir dos princípios. É neste sentido que a filosofia é saber da totalidade e enquanto tal necessariamente sistema.

49. O Eu, enquanto fundamento da experiência, é radicalmente distinto de tudo o que é dado e só pode ser atingido através de uma superação radical da esfera da experiência. Daí conclui Fichte que o Eu não tem nada de dado, mas é ato de espontaneidade. Então, o acesso ao Eu é liberdade. Tenho de me pôr a mim mesmo através da liberdade e a partir da liberdade enquanto Eu. O Eu nada mais é do que esta autooposição (que é, então, o princípio absoluto de todo saber, condição de toda consciência): ele é puro estado-de-ação (*Tathandlung*). Cf.: W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, 1972, p. 264. A autoconsciência é o único caso em que o ato do pensamento e o pensado não são distintos. Por isto não posso demonstrar a priori esta unidade, mas somente no ato e depois do ato. O Fichte tardio vai criticar a "filosofia da reflexão" e estabelecer a "intuição intelectual" como "condição incondicionada" de toda consciência, aquela forma de consciência em que o subjetivo e o objetivo não se separam, mas são absolutamente o mesmo. Tal consciência é "imediatamente" e co-presente implicitamente a todo ato de pensar. Toda consciência de si reflexiva é secundária em comparação a esta intuição intelectual do Eu por si mesmo. Cf.: L. BICCA, "A subjetividade moderna: impasses e perspectivas", in: *Síntese Nova Fase*, 60(1993), 30.

50. É por essa razão que autoconsciência para Fichte não é uma última representação, que deve poder acompanhar todas as representações, mas é uma "ação", que retorna a si mesma e que, no seu exercício, se faz transparente a si mesma, portanto, um ato que, em seu fazer-se, faz-se transparente a si mesmo. Cf.: J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 52ss. Isto é o que D. Henrich chama uma "teoria reflexiva do Eu": ela toma como ponto de partida um sujeito que pensa e o afirma como o que, num relacionamento constante, se relaciona consigo mesmo. Esta capacidade de atingir-se reflexivamente e identificar objetos é o que distingue o homem do animal. Todo o artigo de D. Henrich tenta explicitar as aporias e ambigüidades, sobretudo aquelas que o próprio Fichte percebeu, em que desemboca esta teoria reflexiva do Eu, pois nela o que é para ser compreendido e explicitado já está sempre pressuposto. Cf.: D. HENRICH, "Fichtes 'Ich'", in: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982, p. 62. Cf. a respeito destas aporias como D. Henrich as expõe: L. BICCA, op. cit., pp. 28-30. Sobre as alternativas pensadas hoje a uma filosofia da autoconsciência cf.: E. STEIN, "Sobre alternativas filosóficas para a consciência de si", in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., pp. 88-103.

51. Cf.: V. HÖSLE, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität", in: *Zeitsch. f. phil. Forschung* 40(1986):237.

52. Fichte retoma a discussão já feita pelos gregos de que é impossível ao homem conhecer a totalidade em sua enorme particularidade de detalhes. Mas a filosofia não pretende isto e sim tematizar conceitualmente as estruturas fundamentais de tudo. Portanto, como diz muito bem um discípulo de Fichte em nosso século, a filosofia é o esforço específico não em função da apresentação da plenitude de todo particular, mas o esforço pela tematização do todo das estruturas fundamentais de todo particular. Com isto não se quer dizer que a filosofia não interesse o conhecimento do particular, pois só se pode conhecer o particular precisamente captando o lugar que ele ocupa no todo, como os gregos já perceberam. A filosofia é, portanto, aquela atividade espiritual, que busca a apresentação dos princípios do todo da realidade. Cf.: R. LAUTH, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München/Salzburg, 1967, pp. 32ss.

53. A filosofia seria, então, a "dedução sistemática da totalidade da consciência a partir do eu puro", o que pressupõe então que ela seja capaz de explicitar o princípio supremo de todo conhecimento humano. Cf. a respeito: R. R. TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra: a Crítica da Imaginação Pura em Fichte*, São Paulo, 1975, pp. 29ss.

54. Para Fichte, a doutrina da ciência se propõe realizar o "telos" implícito de todo pensar filosófico em sua tradição: a exposição clara do sistema necessário do saber em seus princípios imutáveis. Como ela tematiza os pressupostos necessários de toda forma de consciência (inclusive da crítica do saber, por isto é condição de possibilidade da articulação do Trilema de Münchhausen, Cf.: W. LÜTTERFELDS, "Fichtes transzendente Erfahrungserklärung und die Kritik der Letzbegründung bei H. Albert", in: *Phil. Jahrb.* 89 (1977)293-317), há em todo saber uma tendência à sua plenificação na filosofia. Cf.: R. Lauth, op. cit., p.33.

55. Cf.: R. R. TORRES FILHO, op. cit., p. 40: "...a doutrina-da- ciência torna-se também imune a toda verificação externa. Tendo como núcleo uma reflexão sobre a reflexão, só pode esperar sua prova de si mesma; e sua única verificação é sua realização como sistema, seu acabamento, de fato".

56. Cf.: W. LÜTTERFELDS, op.cit., pp. 304ss.

57. Para Lütterfelds, Fichte explicitou sua consciência a respeito disto na medida em que ele disse que o a priori da primeira consciência só se pode procurar, nunca demonstrar. Tal afirmação se contrapõe, contudo, à sua tentativa de uma demonstração através de um raciocínio. Cf.: W. LÜTTERFELDS, op. cit., p. 305. É neste sentido que, para R. R. Torres Filho, a doutrina da ciência não pode, em princípio, segundo Fichte, ser demonstrada, mas apenas mostrada, isto é, sua demonstração é sua própria construção, seu acabamento de fato. Cf.: R. R. TORRES FILHO, op. cit., p. 45.

58. Para Lütterfelds, Hegel tenta superar as deficiências da fundamentação última em Fichte na medida em que ele considera a contradição presente na autofundamentação como inevitável, aliás como um elemento estrutural de uma "fundamentação especulativa". Cf. W. LÜTTERFELDS, op.cit., p. 306.

59. No entanto, na medida em que este saber originário tenta dizer-se, ele só o pode fazer através da objetivação, o que faz com que ele se submetta ao Trilema de Münchhausen. Daí resulta o embaraço estrutural e inevitável da reflexão transcendental. Cf.: W. LÜTTERFELDS, op. cit., p. 315. Cf. a respeito: L. BICCA, op. cit., pp. 13-14: "Os grandes autores do idealismo alemão sabiam que a noção de subjetividade envolvia uma circularidade, podendo desembocar em aporias. É constatada a dificuldade intrinsecamente que se coloca para qualquer tentativa de responder à questão" o que é o eu puro ou o sujeito transcendental", pelo círculo inevitável que caracteriza essa tarefa: o eu, que precisa ser esclarecido, compreendido, está sempre pressuposto na resposta, o que é para ser explicitado é, ele mesmo, condição da explicitação"... Outra maneira de expor o paradoxo da subjetividade seria acentuar o aspecto de (auto-)objetivação contido na auto-reflexão: ao objetivar-se, voltando-se sobre si mesma, a subjetividade se perde como pura, absoluta, infinita, e tudo que se enuncia, toda tentativa de determiná-la é ao mesmo tempo um ato de convertê-la em seu contrário, isto é, de finitizá-la".

60. Cf. V. HÖSLE, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteismus der Intersubjektivität*, op.cit., p. 239.

61. Cf.: V. HÖSLE, *Hegelssystem*, op.cit., p. 42.

62. J. Habermas dá outra interpretação ao desenvolvimento da discussão. Ela vai desembocar numa crítica decisiva de Hegel à "filosofia da origem" (*Ursprungsphilosophie*), isto é, toda aquela que tem a pretensão de tematizar um princípio primeiro (sua crítica se radica na crítica de Adorno. Cf. Th. W. ADORNO, "Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien", in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, 1971, pp. 7-245). Ora a pretensão da filosofia da origem, que marca fundamentalmente o pensamento de Kant, é uma ilusão: a reflexão transcendental não é um começo absoluto, mas ele é dependente de algo pré-dado. Sobretudo, o sujeito cognoscente não pode considerar-se a si mesmo como absoluto, como um unidade autônoma fora ou acima do movimento histórico. Antes, a consciência crítica é o resultado de um processo de formação, tanto da espécie como do indivíduo. Daí a proposta hegeliana: substituir a teoria do conhecimento por uma reflexão fenomenológica na qual a consciência crítica reconstrói sua própria gênese a partir da forma de consciência da cotidianidade, a consciência sensível, ou seja, o sujeito cognoscente se capta em seu próprio desenvolvimento histórico. Habermas, no entanto, critica Hegel por ter desenvolvido esta idéia na forma de uma filosofia do espírito absoluto, que ao invés de eliminar, radicaliza a teoria do conhecimento. No entanto, não é claro, neste texto, se Habermas leva em consideração a distinção entre gênese (uma história determinada de formação) e validade (a prova discursiva dos pressupostos e fundamentos de qualquer pretensão de validade cognitiva ou normativa), que é fundamental para a questão da fundamentação e sobretudo para distinguir entre a tarefa específica da filosofia enquanto tribunal da razão e a tarefa das ciências. Cf.: J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 14ss. Cf.: K-O. APEL, "Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der 'Kritischen Theorie'", in: *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, ed. por W. Dallmayr, Frankfurt am Main, 1974, pp. 341-342. Cf. também a respeito do repensamento, por parte de Hegel, da filosofia moderna da subjetividade em Kant, Fichte e Schelling: M. F. DE AQUINO, "Metafísica da Subjetividade e Linguagem I", in: *Síntese Nova Fase*, 61(1993)199-218, sobretudo p. 202.

63. Cf.: V. HÖSLE, op. cit., pp. 52ss.

64. Já em seu primeiro projeto de filosofia o *System des transzendentalen Idealismus* de 1800. Cf. a respeito de Schelling: M. FRANK, *Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main, 1985. L. BICCA, "Do Eu Absoluto à filosofia da Natureza: A Trajetória da Primeira Filosofia de Schelling(1794-1804)", in: *Síntese Nova Fase*, 45(1989)71-88.

65. Para Höhle, em Hegel a relação de pressuposição das categorias mais tardias em relação às primeiras é dupla, pois, de um lado, as categorias posteriores são mediadas pelas primeiras, são, portanto, dependentes delas; por outro lado, Hegel assume o pensamento platônico-aristotélico de que o resultado é o propriamente verdadeiro. Precisamente quando se considera a lógica de Hegel como uma demonstração apagógica, esta passagem nos transmite uma significação muito importante: as categorias primeiras só são pressuposição para as posteriores enquanto categorias a serem "superadas", uma vez que as posteriores explicitam o que as primeiras pressupõem implicitamente. Neste sentido, pode-se dizer que, no nível do conteúdo, as categorias posteriores pressupõem as primeiras, pois estas são mais complexas do que elas, mas que do ponto de vista pragmático as primeiras pressupõem sempre as posteriores. Cf.: V. HÖSLE, *Hegelssystem*, op.cit., pp. 203ss.

66. Cf.: V. HÖSLE, op. cit., pp. 56ss.

67. Como no caso de Kant, a objeção sempre repetida é do círculo, pois aqui é pressuposto o fato do conhecimento científico. M. Brelage procura defender a radicalidade da postura neokantiana afirmando que, para o neokantismo, todo fato, inclusive o fato da ciência, em primeiro lugar, é, apenas, algo não compreendido e não-fundado, portanto, um problema, carente de compreensão e fundamentação. Cf.: M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin, 1965, p. 82.

68. Trata-se, como dizia Kant de uma "quaestio juris" e não de uma "quaestio facti". Daí a diferença entre uma lógica transcendental e a psicologia. Para acentuar esta distinção H. Cohen prefere falar de "crítica do conhecimento" ao invés de "teoria do conhecimento". Cf.: H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, 1883, novamente publicado em: *Schr. z. Phil. u. Zeitgesch.* II, 1928.

69. Cf.: H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis. System der Philosophie*, Prim. Parte, 1902, seg. ed., 1914, p. 13.

70. Cf.: M. BRELAGE, op. cit., p. 88.

71. Cf.: H. COHEN, *Infinitesimalmethode*, op. cit., p. 133.

72. Que H. Wagner vai denominar o "chão absoluto" do pensamento. Cf.: H. WAGNER, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel, 1967, pp. 151ss.

73. É precisamente aqui que se situa a diferença entre a lógica formal(que abstrai de qualquer conteúdo e a lógica transcendental, que se pergunta pela possibilidade da relação do conhecimento com um objeto. Enquanto tal a lógica transcendental é uma lógica do ser. Na lógica transcendental se dá a "virada dos objetos na direção dos conceitos" na expressão de H. Cohen. Cf.: H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, terc.ed., 1918, p. 676.

74. Para H. Wagner, o grande herdeiro do pensamento neokantiano na filosofia contemporânea, a fundamentação última consiste em tematizar o chão absoluto do pensar e esta prova, parafraseando Hegel, é um "ceticismo radicalizado", pois o ceticismo abstrato é aquele que permanece numa posição puramente negativa, enquanto o ceticismo que vai até o fim de si mesmo descobre que o chão absoluto-do pensar é condição de possibilidade de sua própria dúvida ou mesmo de sua rejeição. Neste sentido se trata aqui de uma demonstração absoluta, que é uma auto-fundamentação. Cf. H. WAGNER, op. cit., pp. 151ss.

75. Como diz H. Rickert, seus problemas são unicamente valores, que devem valer, se respostas a perguntas sobre o que é devem ter algum sentido. Portanto, a lógica transcendental trabalha o que conceitualmente precede todas as ciências e o material por ela considerado como realidade. Cf.: H. RICKERT, "Zwei Wege der Erkenntnistheorie", in: *Kantstudien XIV(1909)208*.

76. Cf.: E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924) Erste Teil, Kritische Ideengeschichte*, ed. por R. Boehm, Haag, 1956, p. 203.
77. Cf.: E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortr ge*, ed. por S. Strasser, seg.ed., Haag, 1963, pp.52ss.
78. Cf.: E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*, Haag, 1952, p. 139.
79. Cf.: E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24)*, op. cit., p.9.
80. Cf.: E. HUSSERL, *idem*, pp. 12ss.
81. Nesta perspectiva, Husserl considera a filosofia de Kant como a precursora de sua Fenomenologia transcendental. Cf.: E. HUSSERL, *ibidem*, pp. 226, 227, 235; *Die Krisis der europ ischen Wissenschaften und die transzendente Ph nomenologie. Eine Einleitung in die ph nomenologische Philosophie*, seg.ed., Den Haag, 1962, pp. 98, 102.
82. Cf.: E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24)*, op. cit., p. 369.
83. Cf. E. HUSSERL, *Die Krisis*, op. cit., p. 113, onde Husserl mostra que a própria ciência se radica na experiência do "mundo vivido".
84. A filosofia husserliana se entende como uma "egologia transcendental". A pergunta do método   aqui central, pois se trata de mostrar que o eu tematizado pela filosofia não   um "pedaço do mundo" na expressão de Husserl, mas o "Eu puro", onde emerge o sentido do mundo. Tudo se refere a este Eu puro, pois nele se articula o sentido de tudo.
85. Cf.: E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Ph nomenologie und ph nomenologischen Philosophie I*, Haag, 1950,   50 e   51.
86. Cf.: E. HUSSERL, *Idem*, op. cit., p. 52.
87. Cf.: J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufs tze*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 42ss.
88. Neste sentido, pode-se dizer que o resultado deste debate contra a metafísica   que a ciência deve substituir a metafísica e   ela que deve fornecer uma visão de mundo convincente, que a metafísica nunca conseguiu. Muitos intérpretes são de opinião de que o que estes pensadores não   propriamente um cont do doutrinário comum, mas a rejei o a todo tipo de metafísica, entendida como a tentativa de conhecer a constitui o e as leis do mundo real através de pura reflexão e sem qualquer controle empírico. (Cf. por exemplo W. STEGM LLER, op. cit., p. 274.). O novo saber tem dois critérios fundamentais, que o habilitam a realizar o desejado: isen o de contradi es (seq ncia lógica de sentenças, o ponto de vista formal) e referência   experiência do ponto de vista do cont do. Cf.: W. SCHULZ, *Die Philosophie in der ver nderten der Welt*, op. cit., p. 37. No entanto, para W. Stegm ller, passada a fase dos radicalismos, vinte e cinco velhas questões "metafísicas" retornam no seio do empirismo moderno. Cf.: W. STEGM LLER, op. cit., pp. 276, 330ss.
89. Cf. a respeito das causas do surgimento do empirismo moderno: W. STEGM LLER, *A Filosofia contemporânea I*, São Paulo, 1977, pp. 277ss. Pertenceram ao círculo: M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath, H. Feigl, F. Waismann, V. Kraft, Ph. Frank, K. Menger, K. G del, H. Hahn. Cf.: V. KRAFT, *Der Wiener Kreis*, Wien, 1950. L. KRAUTH, *Die Philosophie Carnaps*, Wien-New York, 1970.
90. Cf.: W. STEGM LLER, op.cit., p. 278: "...pode-se, em princípio, duvidar da existência de um progresso científico nos campos da metafísica, da ontologia e da filosofia dos valores. Embora a filosofia tenha atrás de si um passado muito mais longo de coloca es de problemas e tentativas de solu es do que as ciências particulares, não se pôde alcançar consenso nas suas questões mais essenciais. Pelo contrário parece que a forma o de correntes filosóficas opostas tende a acentuar-se, assumindo o caráter de uma pol mica sem decisão".
91. Para W. Pannenberg todo positivismo toma algo dado (apesar de que se deva dizer que hoje a maior parte dos positivistas considera muito problemático o conceito de dado. Cf.: W. STEGM LLER, op. cit., p. 283) ou posto como fundamento de sua argumenta o. O positivismo empirista, por exemplo, toma a experiência, ou melhor ainda, a percep o sensível como dado último sobre o qual se constrói todo o saber ou em rela o ao qual tudo se justifica. O que caracteriza o neopositivismo   a transforma o do papel do dado: ele não constitui mais o ponto de partida do conhecimento, nem seu único objeto, mas a "instância de controle" para a validade das sentenças. Por esta razão, a questão central do positivismo lógico   se e como sentenças, que afirmam algo sobre estados de coisas, são verificáveis. Portanto, o objeto das pesquisas filosóficas não são mais as coisas e eventos do mundo, mas enunciados e conceitos científicos. A análise lógica da linguagem   sua ocupa o primeira. Cf.: W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main, 1977, p. 31.
92. A crítica   metafísica   crítica a partir da experiência sensível e, ao mesmo tempo, crítica da linguagem. Cf. a respeito do artigo famoso de R. CARNAP, " berwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in: *Erkenntnis* 2(1931)219ss. Mais tarde, a crítica   metafísica vai desligar-se do "princípio da experiência" inclusive pela compreensão de que há muita coisa na esfera do cont do nas ciências empíricas que não pode ser verificado empiricamente e que contudo tem sentido.
93. Cf.: W. STEGM LLER, op. cit., p. 298. No entanto,   muito importante lembrar, como o faz W. Stegm ller, que para o neopositivismo a possibilidade de verifica o deve ser entendida em sentido lógico e não em sentido empírico, isto  , por motivos técnicos (por ex. a impossibilidade momentânea de verificar a existência de formas superiores de vida noutros planetas).
94. Cf.: J. HABERMAS, op. cit., p. 57ss.
95. Cf.: M. SCHLICK, "Die Wende der Philosophie", in: *Erkenntnis* 1(1930)4-11. Este artigo   um artigo programático publicado na revista do grupo. Na realidade, tal reviravolta tem consequências muito importantes, inclusive porque, de algum modo, como diz W. SCHULZ (op. cit., p. 48), implica certa postura "reflexiva": renuncia-se a uma referência imediata aos objetos do campo respectivo, mas se procura pesquisar estes campos na medida e enquanto eles são articulados na linguagem. De agora em diante, a teoria das ciências   uma teoria das sentenças científicas.
96. R. Carnap distingue duas classes de enunciados absurdos: na primeira, embora sejam enunciados corretamente formados, há palavras sem sentido, isto  , para as quais nenhuma característica empírica pode ser indicada. Na segunda classe, expressões dotadas de sentido são agrupadas de modo a ferir a sintaxe. Cf. a respeito: W. STEGM LLER, op. cit., pp. 298ss.

Cf. também do mesmo autor: *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, seg.ed., Wien, 1968, pp. 262-282.

97. Segundo J. Ladrière, a posição neopositivista se organiza em torno de dois princípios de base: o "princípio do empirismo", que estabelece ser a experiência sensível a única base do conhecimento humano e o "princípio de verificabilidade" segundo o qual o sentido de uma sentença reside no processo, que permite decidir sobre sua verdade ou falsidade, ou seja, uma sentença só é dotada de sentido desde que, em princípio, possa ser verificada.

98. Foi a partir daqui que alguns intérpretes (como por ex.: G. Radintzky) chegaram à conclusão de que Popper está na raiz da "reviravolta pragmática" na compreensão da ciência. Na realidade, a ótica de consideração de Popper ainda permanece fundamentalmente sintático-semântica, isto é, falta-lhe a idéia de linguagem como "interação", que lhe permitisse repensar, num sentido pragmático, a concepção de teoria científica e, assim, efetivar a passagem do paradigma "sujeito-objeto" em que sua teoria se coloca para o paradigma propriamente pragmático "sujeito-sujeito". Popper, mesmo em sua filosofia tardia, continua, por exemplo, entendendo um problema científico como a diferença entre o saber pretendido e o fato objetivo, uma definição semântica de problema, que desemboca numa "teoria correspondencial da verdade", pressupondo uma "ontologia de fatos", o que demonstra que ele confirma a concepção tradicional de conhecimento e de linguagem. Cf.: D. BÖHLER, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 89ss.

100. A pressuposição comum, para Popper, tanto do racionalismo, como do empirismo modernos, é que a verdade se revela a si mesma a partir de sua fonte. O que varia na diferença entre as duas posturas é a natureza da fonte. Para ele, ambas as posturas conservam o modelo da concepção religiosa que considera o conhecimento uma "revelação". Cf. a respeito: W. PANNENBERG, op. cit., p. 38.

101. Cf.: K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1971, p. 223. No entanto, Popper admite a idéia de verdade como "idéia regulativa", o que só faz, segundo Pannenberg, adiar a questão da verdade das sentenças para um fim imaginário de um progresso infinito. Cf.: W. PANNENBERG, op. cit., p. 43.

102. Cf. a respeito da não-demonstração do princípio de indução: B. MAGEE, *As idéias de Popper*, São Paulo, 1974, pp. 26ss.

103. Com isto segundo Pannenberg, ele abre o espaço para demonstração do papel efetivo que muitas teorias metafísicas e até religiosas exerceram no desenvolvimento das teorias da ciência moderna. Cf.: W. PANNENBERG, op. cit., p. 42.

104. Cf. a respeito: B. MAGEE, op. cit., p. 39.

105. Cf.: D. BÖHLER, op. cit., pp. 87ss.

106. Cf.: K. R. POPPER, op. cit., p. 75.

107. Muitos pensadores ilustres participaram neste debate, que já se iniciou com a nova perspectiva aberta por Frege e depois continuada por Russell, Wittgenstein, Carnap, Whitehead, Boole, Gödel, Cantor, Brouwer, Hilbert, Lorenzen.

108. Cf. a respeito: W. DIDERICH (org.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1974.

109. Pode-se interpretar estas diferentes reviravoltas como um aprofundar de um caminho apesar das rupturas. Assim, em primeiro lugar, temos, depois da reviravolta copernicana de Kant que pôs a consciência no centro das considerações filosóficas, a reviravolta lingüística que fez a passagem da análise do entendimento puro ou da consciência enquanto tal da filosofia transcendental para a análise da "forma da linguagem", o que faz da filosofia uma "crítica da linguagem" (cf. a respeito: H. SCHNÄDELBACH, *Reflexion und Diskurs*, Frankfurt am Main, 1977, sobretudo pp. 43ss.). A reviravolta pragmática vai aprofundar esta reviravolta lingüística na medida em que vai considerar uma dimensão da linguagem esquecida, em sua significação fundamental, pela reviravolta lingüística: a dimensão da linguagem enquanto práxis social. Cf.: D. BÖHLER, "Wohin führt die pragmatische Wende? Norwegische Diskussionsbeiträge in transzendentalpragmatischer Sicht", in: *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik*, ed. por D. Böhler, T. Nordenstam und G. Skirbekk, Frankfurt am Main, 1986, pp. 261-316.

110. Cf.: L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, 1967. A reviravolta se concretiza como uma nova concepção da "constituição do sentido", a questão central de toda a filosofia moderna. "Sentido" não pode mais ser pensado como algo que uma consciência produz para si independentemente de um processo de comunicação, mas deve ser compreendido como algo que "nós", enquanto participantes de uma práxis real e de comunidades lingüísticas, sempre comunicamos reciprocamente. Cf.: D. BÖHLER, op. cit., p. 267.

111. Cf.: W. SPANJOL, *Filosofia e Método no segundo Wittgenstein. Uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento*, São Paulo, 1989.

112. Cf.: G. A. DE ALMEIDA, "Aspectos da Filosofia da Linguagem. Contribuição para um confronto e uma aproximação entre filosofia e ciência da linguagem", in: *Cadernos Seaf I(1978)64-86*.

113. Cf.: J. L. AUSTIN, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart, 1972.

114. Cf.: J. R. SEARLE, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main, 1977.

115. Cf.: R. B. NOLTE, *Einführung in die Sprechakttheorie John R. Searles. Darstellung und Prüfung am Beispiel der Ethik*, Freiburg/München, 1978.

Endereço do autor:

Rua Prof. José Leite Gondim 530

60360-330 — Fortaleza — CE