

A LINGUAGEM E A PROBLEMÁTICA DA FUNDAMENTAÇÃO II. A PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL E A DETERMINAÇÃO DA ESPECIFICIDADE DA FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA

Manfredo Araújo de Oliveira
UFC

A. Retomada e reformulação do princípio da transcendentalidade do pensar

Nosso século está presenciando o encontro de duas tradições de pensamento, cujos resultados são da maior importância, seja para o processo de autocompreensão da filosofia, de seu papel específico na vida humana, seja para o repensamento da problemática da fundamentação, ou seja, o encontro entre a tradição analítica e a tradição transcendental de pensar¹. A especificidade da pragmática transcendental neste esforço consiste, em primeiro lugar, no fato de ela ter explicitado o caráter propriamente filosófico da reviravolta lingüístico-pragmática², distinguindo, com clareza, entre a tarefa da lingüística e das outras ciências da linguagem e a reformulação da própria estrutura da reflexão filosófica a partir da reviravolta lingüística³. Em segundo lugar, ela não só pretende conservar, mas radicalizar o nível de reflexão atingido na filosofia transcendental precisamente na medida em que supera a reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência na direção de uma reflexão estrita sobre as condições de possibilidade e validade da argumentação com sentido⁴ e, assim, pondo-se no campo aberto pela reviravolta lingüístico-pragmática se faz capaz de explicitar o modo específico de fundamentação da filosofia em sua contraposição seja à lógica formal, às ciências empíricas e à própria metafísica tradicional.

Para K-O.Apel, a filosofia atual que levar a sério a reviravolta lingüístico-pragmática do pensar está posta diante da seguinte alternativa⁵: a) Aceitar a historificação total do pensar, ou seja, “abandonar, por causa da dependência de todo pensar de jogos contingentes de linguagem e formas de vida socioculturais, o princípio da filosofia transcendental universalista e também acrescentar as condições de conhecimento subjetivo-intersubjetivo e de argumentação em sua totalidade aos objetos contingentes intramundanos da ciência, respectivamente do conhecimento cotidiano”⁶. Para uma boa parte dos pensadores contemporâneos esta “destranscendentalização”⁷ do pensar é o único caminho válido para uma superação realmente radical da metafísica⁸, que nem a filosofia transcendental nem a dialética conseguiram realizar. Em última instância, isto significaria a superação da tarefa mesma da filosofia enquanto tal. Portanto, aquilo que alguns ainda continuam chamando de filosofia⁹ não é propriamente o que na tradição levantou a pretensão de ser conhecimento de princípios¹⁰; b) A segunda possibilidade consiste em levar a sério a historificação do pensar e mostrar que ela não só não tem de necessariamente eliminar a pergunta propriamente filosófica, mas a torna mais aguda¹¹, pois se trata de tematizar as condições intrascendíveis de todo discurso humano¹², numa palavra, trata-se de mostrar como é possível e válido o próprio discurso contingente e histórico dos diferentes jogos de linguagem¹³. Só assim se pode explicitar o “jogo de linguagem” próprio da filosofia em sua diferença com o da lógica formal e o das ciências empíricas¹⁴, que consiste precisamente em tematizar reflexivamente as condições “não-contingentes” do conhecimento válido do contingente. Na realidade, a reflexão propriamente filosófica mostra o quanto “necessidade e contingência” constituem unidade indissolúvel na práxis histórica do homem¹⁵.

K-O.Apel toma o segundo caminho, o que significa, em primeiro lugar, em tempos pós-metafísicos, recuperar a pergunta que moveu, no fundo, a reformulação do pensar filosófico em sua reviravolta transcendental. O ceticismo moderno, sobretudo o que foi articulado na filosofia de Hume, significou, para a filosofia, uma oportunidade extraordinária de autoconhecimento e de tomada de consciência de sua tarefa específica em contraposição a outros tipos de discurso humano¹⁶. Hume concentra sua reflexão na questão da fundamentação do conhecimento humano, partindo da afirmação central da tradição empirista¹⁷ de que a única fonte segura do conhecimento é a experiência e a observação, portanto, o método das ciências modernas da natureza, que, portanto, deve ser também aplicado à filosofia, à ética, numa palavra, constitui o paradigma de racionalidade¹⁸. Aqui está a raiz da tese hoje muito comum de que a filosofia não tem um acesso privilegiado ao real e que, conseqüentemente, não há propriamente um tipo de conhecimento filosófico diverso da racionalidade típica das ciências. Isto vai constituir, como vai dizer Habermas¹⁹, a consciência de vivermos num tempo pós-metafísico, no qual a única saída para a filosofia, se ela pretende subsistir em nossa civilização cientificizada, é adotar a racionalidade procedurística das ciências modernas. Contudo, para Hume, é preciso fazer, em relação aos conteúdos de nossa consciência, uma distinção fundamental, ou seja, a distinção entre “relações de idéias” (*relations of ideas*) e “fatos” (*matters of facts*)²⁰. A geometria, a álgebra e a aritmética são ciências do primeiro tipo de conhecimento, isto é, suas afirmações radicam em certezas intuitivas ou demonstrativas (através da mediação de raciocínios). Suas sentenças têm validade a partir unicamente da atividade de nossa própria inteligência, pouco importando saber

se na experiência são dadas as realidades concretas correspondentes. Por esta razão, segundo Hume, as leis da aritmética e da geometria não se referem a coisas reais existentes: elas são válidas em si mesmas independentemente da existência de objetos reais e é somente neste nível dos significados puros que é possível o conhecimento demonstrativo, isto é, o domínio específico da racionalidade lógico formal, onde reina a forma dedutiva pura de conhecer²¹.

O outro tipo de conhecimento é o conhecimento dos fatos. Um fato nunca se prova a partir do conceito, mas quando não é dado imediatamente, exige um outro tipo de demonstração: parte-se de um dado imediato e pela mediação de uma conexão causal, chega-se ao conhecimento de um outro fato. No entanto, o princípio de causalidade, mediação necessária de todo conhecimento mediato de fatos, nunca pode ser conhecido apenas a priori, ou seja, unicamente através da análise do conceito de causa. Por outro lado, também, não pode vir da experiência, pois é um princípio universal e a experiência só nos dá fatos singulares²². A necessidade de que ele é portador é, conseqüentemente, apenas psicológica, de ordem subjetiva, enquanto expressão de um hábito de nosso espírito. Portanto, o conhecimento baseado na experiência e na observação, o único possível ao homem²³, não é conhecimento baseado em certeza e demonstração. A crença, que é seu fundamento, não tem garantia racional, embora as ciências sejam, "pragmaticamente", indispensáveis para assegurar a sobrevivência humana.

Diante desta provocação, Kant vai articular o sentido exato da atividade filosófica: sua tarefa específica é responder à questão da fundamentação do nosso conhecimento dos objetos da experiência na medida em que ela tematiza o a priori através do qual este conhecimento se torna possível²⁴ e precisamente neste sentido se trata de um conhecimento próprio, que Kant denomina transcendental (KrV B 80). Trata-se de tematizar a "questão da validade" de nossos conhecimentos. Então, o que é próprio da filosofia é a questão da "validade", o que significa que ela levanta a questão dos critérios, da medida última, das regras e dos procedimentos para estabelecer a validade dos conhecimentos, ou seja, numa palavra, filosofia tem a ver com fundamentação e, mais radicalmente ainda, com fundamentação última; este é seu "jogo de linguagem" específico. A especificidade da postura transcendental consiste em levar extremamente a sério a postura relativista e cética e procurar de dentro do ceticismo, isto é, através de sua radicalização, recuperar a confiança na razão.

Todo este conjunto de critérios, medidas, procedimentos e regras constituem o cerne da filosofia pragmática transcendental, de tal modo que podemos dizer que ela repõe, no ambiente relativista e cético de nossos dias, o princípio da filosofia transcendental²⁵ de tematizar as condições de possibilidade da constituição de sentido e da pretensão a sua validade²⁶.

No entanto, a filosofia transcendental não é mais a mesma depois da assunção da reviravolta pragmática do pensar. W. Kuhlmann²⁷ considera uma transformação fundamental em relação ao pensamento transcendental anterior à reviravolta lingüístico-pragmática, que, por um lado, é resposta às objeções feitas ao procedimento transcendental de pensar e, por outro, vai ser decisiva na reformulação de toda a problemática da fundamentação: para a pragmática transcendental, a refutação do cético não é su-

ficientemente radical se o que deve ser provado é dependente de pressupostos para cujo reconhecimento não somos mais levados por argumentos. Claro que na vida comum e no trabalho do dia-a-dia das ciências, podemos nos contentar com certezas simplesmente pragmáticas. No entanto, a filosofia não pode parar aí, seu campo específico é o das certezas propriamente teóricas a que, aliás, ela só pode efetivamente chegar se houver uma radicalização da idéia kantiana de fundamentação²⁸.

Trata-se, basicamente, de transformar um juízo condicional, hipotético de uma demonstração condicionada e, por esta razão mesma, relativizável, num "juízo categórico", portanto, o cerne da mudança consiste em apresentar uma "demonstração não condicional²⁹ e por isto mesmo não mais relativizável. De um simples y importante (o cerne do argumento kantiano, segundo sua interpretação é um silogismo no *modus ponens*: quando não x, então não o importante y) se faz um y ineliminável e irrecusável.

Como é possível à reflexão transcendental esta mudança, absolutamente fundamental para a questão da fundamentação? Exatamente porque x não é mais condição necessária para a experiência, à qual o cético pode sempre renunciar, mas é justificado como condição necessária da constituição da validade da argumentação com sentido, ou seja, aqui se trata de uma fundamentação discursivo-reflexiva de evidências de que não se pode duvidar sem autocontradição (inconsistência pragmática) e que não podem ser deduzidas sem *petitio principii*³⁰. Aqui se situa, por um lado, a aceitação da problemática da validade como o específico da reflexão filosófica³¹; por outro lado, a superação das brechas deixadas para o cético na forma como Kant articulou a reflexão transcendental. Supera-se, então, a diferença estrutural presente no pensamento kantiano entre a instância criticante e a criticada³², de tal modo que tanto o crítico do conhecimento como o cético não são dependentes da experiência, da intuição etc. Em segundo lugar, a radicalização da idéia kantiana ocorre, porque a situação da argumentação é talvez a única em relação à qual não se pode relativizar a validade de respostas, isto é, toda vez que se levanta a questão da validade, está presente a situação da argumentação.

Com argumentação, a pragmática transcendental pretende exprimir o específico da razão humana, a esfera que diz respeito à constituição de validade³³. A mudança em relação a Kant consiste no fato de Kant ter trabalhado esta esfera numa perspectiva de "filosofia da consciência", enquanto a pragmática transcendental, por ter assumido a reviravolta lingüístico-pragmática do pensar, a interpreta a partir de uma teoria da comunicação intersubjetiva simbolicamente mediada, o que se vai revelar com clareza na transformação do sujeito transcendental de Kant na comunidade dos argumentantes e comunicantes da pragmática transcendental. Passa-se de uma razão centrada na consciência para uma razão centrada na comunicação³³.

Da transformação de y em argumentação ou em sistema de argumentação se seguem duas conseqüências fundamentais: 1) O argumento transcendental se transforma num argumento "efêntico", isto é, se amplia na direção de um argumento de fundamentação última, não-condicional, o argumento da irrecusabilidade da situação de argumentação³⁴; 2) É posto algo no lugar de y que efetivamente torna possível uma explicitação regressiva de seus pressupostos, suas condições de possibilidade e leva a conteúdos dignos de consideração. Numa palavra, o que pretende a pragmática transcendental não é introduzir elementos novos na perspectiva transcendental de pensar,

mas, ao contrário, levar esta postura às últimas conseqüências. Tudo isto desemboca numa reformulação radical da problemática da fundamentação, que terá como uma de suas conseqüências fundamentais a explicitação do específico da demonstração filosófica em sua diferença fundamental com o modelo de demonstração vigente nas ciências e inclusive na metafísica tradicional, o que vai levar Apel a falar de uma fundamentação última numa filosofia pós-metafísica crítico-falibilista, isto é, de uma fundamentação não-metafísica, mas especificamente filosófica.

B. Reformulação pragmático-transcendental da problemática da fundamentação

A pragmática transcendental se confronta, a partir da reviravolta da postura do pensamento transcendental como resultado da reviravolta lingüístico-pragmática, com a objeção de fundo feita à estrutura da fundamentação transcendental. Esta objeção diz respeito à “circularidade” do processo de fundamentação (de que o próprio Kant tem consciência: KrV B 765/A 737): Kant toma como fundamento da prova da validade de sentenças sintéticas a priori a possibilidade da experiência apesar de serem justamente aquelas sentenças que possibilitam a experiência. Daqui surgem as perguntas: é possível evitar a circularidade na reflexão transcendental? O que pode ocupar o lugar da experiência para evitar o círculo?

Em seu núcleo duro, a pragmática transcendental faz da reflexão transcendental uma reflexão sobre as condições de possibilidade e validade da argumentação sensata³⁵. No caso da fundamentação como de “derivação” de algo de alguma coisa diferente é necessário perguntar sempre mais se se quiser evitar o círculo lógico ou, então, a dogmatização das premissas, o que significa que os procedimentos das ciências particulares conduzem apenas à validade hipotética³⁶.

A demonstração especificamente filosófica, ao contrário, não é derivação, mas “reflexão”, isto é, retorno reflexivo às condições de validade da argumentação³⁷ e, por isso, carece de sentido aqui falar de regresso³⁸. Assim, a fundamentação vai consistir, em primeiro lugar, em mostrar o caráter absolutamente ineliminável da argumentação sensata³⁹.

Isto vai significar uma mudança na estrutura do argumento transcendental: ele se torna um argumento “estritamente reflexivo” de fundamentação última⁴⁰. Só, então, num segundo momento, que não constitui, portanto, o núcleo duro, a pragmática transcendental trabalha as condições de possibilidade da experiência na esfera das relações sujeito-objeto e na da esfera sujeito-sujeito. Portanto, com a pragmática transcendental, a questão da fundamentação constitui verdadeiramente o cerne e o centro da filosofia enquanto tal⁴¹. De agora em diante, a questão da fundamentação, sobretudo da fundamentação última e da filosofia enquanto tal coincidem.

No entanto, a confrontação da pragmática transcendental com o falibilismo contemporâneo trouxe ainda um resultado de conseqüências fundamentais tanto para a questão

da fundamentação como para a determinação da especificidade da atividade filosófica: trata-se da distinção entre dois tipos de fundamentação. A concepção tradicional, vinda dos gregos, empregada tanto pela tradição filosófica, como pelas ciências, cujo problema central — o regresso infinito — já foi detectado com clareza por Aristóteles, é a fundamentação que se compreende como “conhecimento por derivação” de algo a partir de alguma coisa diferente, como dedução lógica de sentenças a partir de sentenças num sistema de sentenças sintático-semântico sem que a dimensão pragmática da linguagem tenha alguma importância para a questão da fundamentação. Numa palavra, a concepção não-filosófica de fundamentação identifica a fundamentação com “dedução lógico-formal”⁴².

A alternativa apresentada pela pragmática transcendental é substituir a “derivação” pela “reflexão”⁴³ (explicitação⁴⁴, tematização do implícito): trata-se de, pela mediação da reflexão crítica sobre a estrutura e os limites da dúvida sensata, buscar algo que, em princípio, não pode ser alcançado pela dúvida sensata e pela argumentação crítica, porque é sua condição necessária, que, portanto, não pode ser negado sem que a própria dúvida se destrua a si mesma. Trata-se, assim, de explicitar os próprios pressupostos da argumentação, suas regras, que alguém, que argumenta, já sempre reconheceu para poder argumentar. A assim chamada “fórmula da fundamentação” última, como diz Kuhlmann, vale exatamente destes pressupostos irrecusáveis da argumentação: “Aquilo que não se pode recusar sem autocontradição atual, contra cujo reconhecimento não se pode decidir sem autocontradição, aquilo que não pode ser fundamentado através de derivação sem *petitio principii*, isto nos é ineliminável, na argumentação e enquanto tal. Isto vale absolutamente como seguro e pode ser tomado como base incondicional de outras fundamentações(condicionadas)”⁴⁵. Ora, o que se exige, de fato, de uma fundamentação última é segurança diante de todas as dúvidas possíveis⁴⁶: a questão se concentra, então, na demonstração de que determinada evidência é inabalável por qualquer dúvida precisamente por constituir os pressupostos inevitáveis da própria dúvida⁴⁷.

Mas é realmente possível defender-se de qualquer dúvida? Para a pragmática transcendental, o caminho de resposta é uma reflexão sobre a estrutura, as condições de possibilidade e com isto, conseqüentemente, os limites da dúvida enquanto tal de tal modo que possa emergir aquilo que não pode ser abalado por qualquer dúvida. Neste sentido, entra-se na racionalidade específica da filosofia, cuja tarefa é uma reflexão transcendental, ou seja, uma tematização das condições de possibilidade da própria dúvida, uma consideração reflexiva sobre o que a dúvida necessariamente pressupõe para poder efetivar-se como dúvida. Neste sentido, pode-se dizer que a reflexão filosófica nasce da dúvida, é por ela mediada e se entende a si mesma como sua radicalização por tematizar o princípio (o princípio do discurso) que torna a dúvida possível. Este procedimento leva a uma inversão da dúvida, ou seja, à verdade.

Levando em consideração a reviravolta pragmática do pensar, a dúvida se apresenta como uma ação, que pode ter um bom resultado ou pode frustrar-se, isto é, pode ser sensata ou não. Ora só uma dúvida sensata pode abalar uma evidência, portanto, num contexto de fundamentação última somente a dúvida sensata pode ser levada em consideração. O fundamental neste contexto é o fato de que, quem duvida, afirma, pelo

menos implicitamente, algo. Quando afirmo algo, diz W. Kuhlmann, então “eu” (o falante) digo com “algo” (a proposição) “algo” (o predicado) sobre “algo” (o objeto de referência) e isto de tal modo que eu com “algo” (a sentença performativa) em relação a algo levanto uma pretensão de validade (da verdade), primeiramente em relação a uma comunidade real de comunicação (ou respectivamente de seus representantes que co-constituem a atual situação de fala), mas, em última instância, em relação à comunidade ideal de comunicação (a que me relaciono como à instância que está em condições de julgar, de modo adequado, minha pretensão de validade)⁴⁸. Numa palavra, se considero a dúvida e a afirmação que ela implica a partir de um horizonte pragmático, ou seja, considerando-a como um ato de fala, uma ação, descubro que é impossível afirmar algo, ou seja, executar o ato de afirmação sem fazer “implicitamente” uma série de pressupostos, sob pena de minha ação não ter sentido⁴⁹. Ora, os pressupostos que têm de ser feitos por uma dúvida sensata, que são, exatamente, postos implicitamente, enquanto se duvida, são eles mesmos inabaláveis por qualquer dúvida, são, portanto, inelimináveis, irrecusáveis, pois a dúvida que os tocasse se destruiria a si mesma como dúvida. Daí o resultado fundamental a que se chega neste novo contexto de fundamentação: não só o que é inevitável, quando se quer abalar (pôr em dúvida) certeza, é inatingível pela própria dúvida, mas também, analogamente, tudo o que é pressuposto, quando se pretende decidir, positiva ou negativamente, sobre certezas, ou seja, numa palavra, quando se pretende argumentar com sentido. Assim, os pressupostos da argumentação sensata não podem ser negados sem contradição nem podem ser fundamentados por derivação sem *petitio principii*, isto é, sem pressupor sua validade⁵⁰.

É absolutamente fundamental neste contexto compreender o que se passa numa reflexão transcendental e detectar a fonte de malentendidos. Se consideramos as objeções de seus opositores (sobretudo hoje os defensores do Trilema de Münchhausen), podemos verificar que seus argumentos têm um pressuposto básico, ou seja, de que aqui se trata de uma demonstração por derivação⁵¹. Precisamente aqui se situa a mudança fundamental de paradigma na questão da fundamentação: a fundamentação última, o específico da demonstração filosófica, não é uma demonstração por derivação, mas uma demonstração enquanto explicitação dos pressupostos irrecusáveis de toda argumentação, inclusive aquela em que se articula o Trilema de Münchhausen e, conseqüentemente, o princípio do falibilismo, pois o estabelecimento do princípio falibilista é impensável sem estes pressupostos. O cerne da argumentação está exatamente no fato de que, quando o cético duvida das regras e dos pressupostos da argumentação, ele se contradiz a si mesmo, pois, para duvidar, ele participa da práxis social do argumentar e enquanto tal tem de reconhecer suas regras constitutivas sob pena de ela não se realizar⁵¹.

No entanto, é certo que a reflexão que acabamos de fazer é inatingível pelo Trilema de Münchhausen? Que tipo de saber está aqui em jogo? Partiu-se da dúvida, um ato de fala e o que se fez foi uma teoria reconstrutiva de uma ação, que já sabe implicitamente de si mesma. A análise que foi feita nada mais é do que a tematização deste saber pré-teórico, intuitivo que é sempre co-sabido em toda ação, pois ações (lingüísticas) se distinguem precisamente de outros objetos da pesquisa teórica pelo fato de que lhes é constitutivo um saber de si mesmas. Este saber acompanhante é uma dimen-

são ineliminável do próprio ato de fala. Algo análogo se passa com os pressupostos dos atos de fala que não são pressupostos entendidos como condições antecedentes de um processo natural, que são simplesmente dadas, mas pressupostos que têm de ser feitos, pelo menos implicitamente, pelo falante sob pena de o ato não se realizar.

Kuhlmann tem o mérito de ter radicalizado e explicitado a estrutura própria do argumento pragmático-transcendental e para isto é fundamental a distinção entre a postura teórica e a postura propriamente reflexiva. A "postura teórica" é aquela em que o saber está concentrado no objeto. Neste caso, o sujeito cognoscente se comporta como um observador diante de algo que está "diante" dele⁵². A característica fundamental desta postura é que ela é, estritamente falando, um saber "objetal", em que o sujeito de tal maneira está "perdido" no objeto, que ele trabalha a partir de hipóteses e se esquece de si mesmo, de sua própria práxis enquanto cognoscente dos objetos. Na "reflexão estrita", ao contrário, o saber explícito é sempre duplo: é saber de um tema qualquer e saber também do sujeito que sabe este tema, ou como diz Kuhlmann, saber do tematizado e do tematizante ao mesmo tempo⁵³. A reflexão transcendental exige, por isto, uma reviravolta radical de postura sem a qual é impossível a demonstração filosófica e os malentendidos são inevitáveis. Quem duvida atualmente e quer analisar sua dúvida tem a certeza de que sua dúvida é sensata e toma esta certeza como base para a dúvida universal. Ora, quando isto acontece, o que duvida confia no saber que acompanha sua ação e esta confiança é pressuposta por qualquer desconfiança em relação a um saber determinado, portanto, se trata de saber estritamente reflexivo. Numa palavra, é intenção da pragmática transcendental tematizar a situação de argumentação não numa postura teórica, onde ela seria apenas objeto de hipóteses, mas é sua pretensão tematizá-la em seu papel transcendental de "meta-ação" ou "meta-práxis"⁵⁴ enquanto ação comunicativa, condição irrecusável de validade da ação linguística, o que só é possível numa postura reflexiva. Como já notara Husserl em relação à "epoché"⁵⁵, a atitude possibilidora da reflexão transcendental que deve tematizar a subjetividade anônima, nós corremos sempre o risco de retroceder à atitude teórica, a mais comum, ou, pelo menos, de interpretar a reflexão filosófica no sentido de um saber objetal. A tese central da pragmática transcendental, neste contexto, é que, no plano do saber puramente teórico, é impossível uma fundamentação última por definição segundo a qual se deduz a partir de axiomas e, conseqüentemente, aqui se aplica plenamente o trilema de Münchhausen, já que o que está em jogo é sempre uma demonstração por derivação. O que aqui se pode saber é sempre algo apenas provisoriamente válido, aberto a correções posteriores e mesmo necessitando destas correções. Saber definitivo neste campo é inatingível, esta é a esfera onde o princípio que tudo rege é o princípio do falibilismo. Aqui o teórico se situa no campo da irreflexividade plena, pois seu olhar se dirige exclusivamente para a coisa, portanto, estamos no nível de um conhecimento auto-esquecido. Na realidade, este saber é parcial, porque, de fato, mesmo quando conhecemos teoricamente, já temos, "intentione obliqua", um saber de nós mesmos, de nossa práxis, de seus pressupostos, regras, critérios, expressões linguísticas e ações, em relação a que assumimos responsabilidade⁵⁶. Temos de "co-ver" toda esta esfera, pois, ao contrário, nem poderíamos conhecer a direção correta, nem os resultados do conhecimento a nós atribuídos⁵⁷. Portanto, é indispensável romper com o monopólio do conceito de conhecimento exercido pelo modelo do saber objetal. O conhecimento reflexivo é saber real, saber de conteúdo —

as condições de possibilidade da argumentação sensata — e além disso saber seguro, definitivo, pois se trata do que qualquer saber tem de pressupor para poder efetivar-se.

Numa palavra, um dos esforços básicos da pragmática transcendental consistiu em explicitar a estrutura lógica do argumento que está em jogo na fundamentação última: trata-se de um saber estritamente reflexivo e, portanto, a demonstração aqui não pode ser por derivação de algo a partir de algo diferente, mas o método específico filosófico de fundamentação tem de ser reflexão crítica sobre as condições de validade da argumentação. Trata-se, assim, de um autoconhecimento da argumentação que assim “se certifica apenas de pressuposições que ela não pode contestar, sob pena de autocontradição performativa. Ela não fornece, portanto, nenhuma explicação ontológico-cosmológica do mundo, mas apenas uma autocertificação da razão argumentativa”⁵⁸.

Importa considerar que o que aqui é tematizado como pressuposto da argumentação válida não é apenas um ponto, uma sentença, mas toda uma estrutura complexa, onde cada momento tem seu lugar específico. O que emerge como irrecusável é uma “situação estruturada”, a situação precisamente da argumentação sensata, que sempre mostra uma certa riqueza em momentos determinados quanto ao conteúdo e relações entre estes momentos. Aliás nunca se pode esquecer que, nesta perspectiva, a fundamentação última tem um elemento empírico e contingente que é ineliminável, pois a reflexão parte sempre de algo questionado ou sobre que se duvida, portanto, já sempre estabelece algo⁵⁹ e, assim, não se faz em relação a sentenças intemporais, como, por exemplo, são os princípios da “doutrina da ciência” de Fichte.

Do ponto de vista do conteúdo, a pragmática transcendental mostra mudanças notáveis em relação ao pensamento transcendental nas suas origens, pois o que é irrecusavelmente co-dado sempre, o por nós necessariamente pressuposto e reconhecido, não são princípios e produções de uma consciência pura, mas produções, faculdades, competências, regras e sentenças fundantes para parceiros de uma comunidade de comunicação, que usam símbolos, falam e se entendem entre si. Isto significa uma reviravolta na concepção do conhecimento⁶⁰: não se trata mais simplesmente de um ato de uma consciência isolada, mas de uma ação mediada por sinais e porque, como diz Peirce⁶¹, um “sinal” (*Zeichen*) é algo tridimensional (algo que designa algo para alguém), a concepção transcendental ontológica do “realismo crítico do sentido” se mostra como a única ontologia aceitável. Neste sentido a pragmática transcendental vai substituir a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno pela distinção pierciana entre o real enquanto, em princípio, cognoscível e o de fato conhecido aqui e agora.

Todo este movimento reflexivo efetivado pela pragmática transcendental desemboca numa mudança de paradigma⁶² em relação tanto à filosofia clássica (uma filosofia do ser), como em relação à filosofia moderna (uma filosofia da consciência): a reflexão filosófica não pode mais, como fez na modernidade, partir de um sujeito isolado, que tem diante de si o mundo dos objetos e dos outros sujeitos. Produções cognitivas, o sabemos depois da reviravolta pragmática, são sempre “produções comunicativas”, isto é, só pensáveis como possíveis em relação a uma comunidade de comunicação.

Daí a conseqüência fundamental para uma reelaboração transcendental-pragmática da teoria da verdade: a evidência cognitiva do indivíduo perde, de fato, seu status como

instância última de decisão para o consenso intersubjetivo, onde todas estas evidências subjetivas são situadas e julgadas (eventualmente corrigidas). É exatamente esta mútua imbricação entre “conhecimento e comunicação” que faz emergir a dupla estrutura da fala, de enorme significação das discussões atuais sobre a questão da fundamentação: a dupla estrutura da fala significa que o falante, em cada ato de fala, se relaciona reflexivamente (estritamente) com suas próprias ações lingüísticas atuais e seus profertamentos (sentença performativa) e não apenas com o conteúdo proposicional afirmado. É exatamente a descoberta desta dupla estrutura (sentença performativa e proposição) que abriu de novo a possibilidade da “reflexão” filosófica depois de que ela havia sido considerada impossível pela proibição de Russell de expressões lingüísticas auto-reflexivas, auto-referenciais por conduzirem inevitavelmente a antinomias⁶³.

Toda esta nova visão do conhecimento humano como um processo comunicativo situa o conhecimento numa tensão ineliminável: a tensão entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação⁶⁴. Sem a ligação a uma situação histórica específica é impossível pensar o conhecimento e, conseqüentemente, também, a problemática da fundamentação. Por outro lado, é impossível pensar com seriedade na validade do conhecimento sem ultrapassar um consenso apenas fático de uma comunidade real de comunicação, ou seja, faz-se necessário, do ponto de vista da lógica da validade, distinguir entre um consenso fático entre os membros de uma comunidade empírica e o consenso ideal entre todos, “em princípio”, argumentantes.

C. Execução do argumento de fundamentação última

De acordo com a reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia transcendental, trata-se aqui de demonstrar o caráter irrecusável da situação da argumentação sensata. Para Kuhlmann⁶⁵ isto é equivalente às seguintes sentenças: 1) Não podemos sensatamente, isto é, sem cair em contradição conosco mesmos, recusar as regras e as pressuposições da argumentação sensata; 2) Não podemos, sem *petitio principii*, fundamentar estas regras e pressuposições; 3) Não nos podemos decidir sensatamente, isto é, sem pressupô-las pelo menos implicitamente, contra seu reconhecimento. Numa palavra, nós já sempre e necessariamente reconhecemos estas regras, que escapam a qualquer dúvida. Para Kuhlmann, a demonstração da validade destas regras é idêntica em cada uma delas e, por esta razão, na apresentação do argumento, ele se concentra na primeira. Esta primeira regra é equivalente à afirmação: “As regras da argumentação não valem para mim” (p) é necessariamente falsa⁶⁵. A demonstração se concentra sobre aquilo que atualmente reivindicamos na prova da pergunta.

Em primeiro lugar, temos um problema diante de nós, ou seja, se as regras da argumentação valem para nós. Então se põe a pergunta de se a afirmação (p) feita (uma tentativa séria, objetiva e fundada de pôr em questão as regras de argumentação) é verdadeira. Se não consideramos p uma sentença fundada, então não precisamos levá-la a sério na prova. Se, ao contrário, a consideramos como uma tentativa séria de recusar as regras da argumentação⁶⁶, então, a consideramos como argumento ou como

uma parte do argumento, que, na base da contradição a ser evitada e dos motivos (aqui necessariamente pressupostos) para a negação da afirmação, deve-nos motivar racionalmente a recusar a contratese, ou seja, de que as regras da argumentação valem para nós⁶⁷. Com isto, de fato, já se resolveu o problema, pois, se já reconheci p, e reconheci necessariamente, como argumento, portanto, como um proferimento feito por mim de acordo com as regras da argumentação, então se manifesta que só posso verdadeiramente recusar as regras da argumentação, quando eu, ao mesmo tempo, as reconheço, numa palavra, p se mostra como necessariamente falsa.

Faz-se necessário ter bem presente a estrutura da argumentação, a fim de evitar malentendidos. O cerne deste tipo de argumentação consiste em que nela não precisamos levar em consideração nada além de nós (p) mesmos, não precisamos ir além de p. Apresentamos contra p somente aquilo que necessariamente já compreendemos para que em p tenhamos algo, ou seja, o que já devemos ter compreendido para que p possa ser posto fora de validade através de uma contradição. Para Kuhlmann⁶⁸ é, neste contexto, sumamente esclarecedora uma comparação com a postura do teórico. Diante deste problema o teórico só pode dizer: "Se minha teoria é correta, então, o problema está resolvido". O reflexivo, ao contrário, afirma: "Temos o problema e com isto a solução", pois a solução é condição de possibilidade do problema", já que o que podemos apresentar contra p é anterior a qualquer pró ou contra, mesmo anterior a qualquer erro, uma vez que para podermos tomar posição a respeito da verdade de p já devemos ter compreendido e reconhecido p como argumento.

O fundamental no argumento é seu caráter reflexivo, ou seja, ele só é decisivo, quando se tematiza o que implicitamente se pressupõe e quando não se trabalha isto numa postura teórica. Trata-se de fazer conscientemente a passagem de uma consideração sintático-semântica para uma consideração pragmática da linguagem⁶⁹, isto é, leva-se aqui, em consideração, a "relação pragmática" entre a parte performativo-ilocucionária e a parte proposicional-predicativa da sentença. Portanto, é necessário ter consciência de estar trabalhando com uma contradição pragmática e não com uma contradição semântica⁷⁰, pois como exprime Kuhlmann⁷¹, somente quando temos presente que, quando nos relacionamos com p o que deve colidir se situa em dois níveis lógicos, ou seja, a sentença performativa no nível da metacomunicação, a sentença proposicional no nível da comunicação sobre objetos de referência, somente neste caso, então, não vamos além de p, mas nos confrontamos, num argumento reflexivo, com o que ilocucionariamente devemos ter compreendido de p. Numa palavra, o confronto é entre uma parte de p com p. Portanto, através desta relação pragmática fica claro o nervo desta forma de fundamentação: trata-se da tematização de uma estrutura, que é irrecusável, porque seu conteúdo somente explicita sua forma. Isto é o momento da transcendentalidade⁷² como ele já era conhecido pela filosofia transcendental na modernidade. A novidade aqui é que para a pragmática transcendental a instância fundante não é mais o Eu, pois ela não interpreta razão subjetivamente, mas intersubjetivamente, portanto, instância fundante é, em última instância a comunidade infinita de comunicação⁷³. Neste sentido, a pragmática transcendental vincula o tema central da filosofia pós-hegeliana, a intersubjetividade, com a postura transcendental, levantando, assim, a pretensão de ser a "filosofia primeira" à altura de nossa epocalidade.

Notas

1. Cf. a respeito: P. Bieri; R. P. Horstmann, L. Krüger (orgs.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Dordrecht, Boston, London, 1979. E. Schaper, W. Vossenkuhl (orgs.), *Bedingungen der Möglichkeit. "Transcendental Arguments" und transzendentales Denken*, Stuttgart, 1984.
2. Para K-O.Apel, num tempo em que se fala abertamente de "morte da filosofia", a filosofia se vê provocada a se legitimar, uma vez que deixou de ser evidente, o que vai implicar maior rigor na determinação do que lhe é próprio. Neste contexto, uma primeira questão fundamental é distinguir a atividade filosófica do ideal metodológico das ciências modernas da natureza (hoje universalmente considerado como a forma de racionalidade paradigmática), um malentendido fundamental que ele vê presente em dois grandes pensadores, que marcaram decididamente o pensamento contemporâneo, ou seja, Peirce e Popper. Cf.: *Transformation der Philosophie*, vol. I, Frankfurt am Main, 1976, pp. 12ss.
3. Precisamente aqui está a diferença fundamental entre o neokantismo e a pragmática transcendental segundo H. Burckhart, pois o neokantismo, em sua consideração da linguagem, enriqueceu a filosofia transcendental com um "novo tema", mas não chegou, como é o caso na pragmática transcendental, a transformar a própria estrutura da reflexão transcendental a partir dos resultados da reviravolta lingüístico-pragmática. Cf.: H. Burckhart, *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, Würzburg, 1991.
4. Trata-se, assim, de tematizar o campo da intersubjetividade lingüisticamente mediada, portanto, uma competência comunicativa e não uma faculdade da consciência, o que significa uma transformação do conceito tradicional de razão. Cf. a respeito: H. Schnädelbach, *Bemerkungen über Rationalität und Sprache*, in: *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten an Karl-Otto Apel* (ed. por W. Kuhlmann; D. Böhler, p. 347. X. Herrero, "A razão kantiana entre o lógos socrático e a pragmática transcendental", in: *Síntese Nova Fase*, 52(1991)40: "Para isso, a pragmática transcendental realiza um discurso reflexivo sobre o jogo lingüístico específico da Razão que é a práxis da argumentação, que se mostra como um fato último intransponível. Ela recebe o nome de pragmática, porque toda a reflexão parte dessa práxis lingüístico-comunicativa do argumentar. Ela é transcendental, por que as condições de possibilidade dessa práxis última ou metapraxis da argumentação, descobertas por estrita reflexão, são intranscendíveis, de modo que elas estão necessariamente presentes em todos os tipos de fundamentação, com o que aparece plenamente desenvolvido o *élenchos* socrático, uma vez que essas condições não podem ser contestadas sem cair em contradição e a tentativa de sua dedução direta implicaria uma *petitio principii*".
5. Cf.: K-O.Apel, "Fundamentação última não-metafísica?", in: *Dialética e Liberdade, Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*, Petrópolis/Porto Alegre, 1993, p. 322.
6. Cf.: K-O.Apel, *ibidem*.
7. A expressão aponta para tendências fundamentais da reflexão filosófica no nosso século, que com W. Kuhlmann (*Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München, 1985, p. 19), poderíamos dizer que consiste na "concretização, historificação, corporificação e lingüificação" do sujeito cognoscente. Tudo desembocou, de fato, numa tendência clara ao relativismo historicista e cético, que torna impossível a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento efetivamente válido.
8. K-O.Apel considera tal processo, na realidade, como uma recaída numa filosofia pré-crítica na forma ingênua da metafísica pré-kantiana ou simplesmente a substituição da filosofia pela literatura como Rorty tem sugerido ultimamente. Cf.: K-O.Apel, *ibidem*.
9. Por exemplo a reformulação do sentido da filosofia em Habermas. Cf. a respeito: J. Habermas, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", in: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, pp. 9-28.
10. O que fez do pensamento de Platão, que como mostrou a escola de Tübingen (Gaiser, Krämer) culmina numa teoria dos princípios, o paradigma fundamental do pensamento filosófico ocidental. Cf.: H. C. Lima Vaz, "A dialética das Idéias no Sofista", in: *Ontologia e História*, São Paulo, 1968, pp. 15-66; "Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas", in: *Síntese Nova Fase*, 61(1993)181-197.
11. Para Apel, a necessidade da fundamentação brota da própria necessidade de garantir a mentalidade falibilista, que caracteriza o mundo contemporâneo. Cf.: K-O.Apel, "Fundamentação última não-metafísica?", in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 313: "Nisso — podemos dizer — consiste a indispensável fundamentação filosófica última do princípio do falibilismo. Como necessária mostra-se esta fundamentação última — podemos acrescentar — particularmente porque a abertura não-dogmática e a liberdade de violência do discurso argumentativo, como condição normativa da possibilidade de crítica e possível falsificação de hipóteses, deve ser garantida. Nesta medida resulta, portanto, a necessidade da fundamentação última, de modo algum de uma carência de segurança dogmática, mas ao contrário do interesse de garantir o maior espaço possível para o postulado do falibilismo da ciência moderna".
12. Para Apel, a historificação do pensar é uma tarefa ineliminável e não apenas uma moda do pensamento contemporâneo, contanto que ela não conduza ao "esquecimento do lógos", isto é, das pressuposições transcendentais necessárias do discurso argumentativo. Cf.: K-O.Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. I, op. cit., pp. 22ss.
13. Neste sentido, a filosofia não só não precisa contrapor-se à mentalidade falibilista reinante nas ciências contemporâneas, mas antes é sua tarefa legitimá-la. Sem uma legitimação não-falibilista do falibilismo, ele se destrói a si mesmo, quando radicalizado.
14. Por isto é uma das tarefas centrais da filosofia hoje a articulação de uma teoria dos tipos de racionalidade. Cf.: K-O.Apel, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", in: *Concordia*, 11(1987)2-23.

15. Cf. E. Stein, "Sobre alternativas filosóficas para a consciência de si", in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 98: "Nas discussões do problema da consciência de si, Apel pretende, assim, com sua pragmática transcendental, fazer reverter o processo de destrancendentalização que se dissemina como resultado das aporias expostas no exame da consciência de si, enquanto quer ser o fundamento da justificação do conhecimento. Apel quer garantir uma retrancendentalização, com certo caráter histórico e contingente, que emana de toda ação argumentativo-discursiva da linguagem".
16. Cf. a respeito: T. Penelhum, Hume, London, 1975. A. J. Ayer, Hume, Oxford, 1970.
17. Sua intenção fundamental é, como a de Berkeley, de continuar e plenificar a teoria empirista do conhecimento de Locke. Cf. a respeito: E. Coreth; H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, seg. ed., Stuttgart/Berlin/Köln, 1990, p. 71.
18. Para Hölsle, esta absolutização do paradigma do conhecimento empírico está indissolavelmente ligada à crise do mundo contemporâneo. Cf.: V. Hölsle, "Sobre a impossibilidade de uma fundamentação naturalista da ética", in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 589: "A crise do mundo contemporâneo está ligada ao fato de que a racionalidade científica, que ficou autônoma, se julga a própria razão e considera qualquer outra forma de racionalidade como uma forma deficiente do conhecimento do tipo das ciências naturais".
19. Cf.: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1988.
20. Cf.: D. Hume, *Investigação sobre o Entendimento humano*, Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980, p.143.
21. Cf.: D. Hume, op. cit., p. 143: "As proposições desta espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo. Ainda que jamais existisse um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência".
22. Causa e efeito são duas impressões sensíveis, ou seja, não são mais do que o anterior e o posterior numa sucessão temporal, que nosso hábito termina transformando numa conexão necessária. É a partir daqui que afirmamos a existência de leis físicas, que exprimem uma estrutura universal da natureza, ou seja, que a natureza é construída de acordo com estas leis. Estas leis devem valer sempre, portanto, também no futuro. No entanto, nossa experiência é apenas do passado: o único que podemos dizer é que até agora, nossas expectativas, em relação ao que dizem estas leis, foram confirmadas. Como fica, então, o caso do futuro? As leis continuam valendo por serem "universais"? Mas nossa experiência não legitima esta passagem do singular para o universal. Cf. a respeito: K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München, 1978, pp. 20ss.
23. Por esta razão, o conhecimento metafísico não passa de uma ilusão, já que se baseia, em última análise, numa crença radicada na ação do hábito sobre nossa imaginação. Sua pretensão de um conhecimento, a partir da razão pura, que não seja puramente formal, se contrapõe ao fato de que todas as nossas idéias têm origem sensível.
24. Neste sentido, o a priori, objeto da análise transcendental, é tanto origem como fundamento da validade de nossos conhecimentos da experiência, o que o distingue de outros tipos de a priori como por exemplo o da matemática, onde aprioridade significa, apenas, independência da experiência. Uma das características fundamentais da pragmática transcendental é conservar rigorosamente este sentido de aprioridade da filosofia transcendental. Cf. a respeito: H. Burckhart, op. cit., p. 15.
25. De modo algum, a volta à linguagem quer significar uma virada na direção de um a posteriori, procedimento típico das ciências, pois o que está em jogo na pragmática transcendental é a tematização dos elementos inelimináveis, portanto, aprioricos e necessários, de toda ação lingüística. Daí ser insustentável a interpretação dada por Krings de uma negação da aprioridade e transcendentalidade na pragmática transcendental. Cf.: H. Krings, "Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik", in: *Neue Hefte f. Phil.*, 14(1978)57-75; Kann man die Natur verstehen?, in: W. Kuhlmann; D. Böhler (orgs.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt am Main, 1982, pp. 371-398. Cf. também: H. M. Baumgartner, "Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie", in: *Kommunikation und Reflexion*, op. cit., pp. 46-53. H. Burckhart, op. cit., pp. 16ss.
26. Para Apel, a postura reflexiva, que busca os fundamentos do conhecimento válido, é paradigma para toda e qualquer filosofia que seja digna deste nome. No entanto, a posição de Kant não pode, sem mais, ser aceita hoje e isto por várias razões. Em primeiro lugar, é insustentável a tese do caráter incognoscível da "coisa em si"; em segundo lugar, Kant não deu a devida atenção à linguagem na problemática da constituição do conhecimento; em terceiro lugar, há claras lacunas na própria postura, que foram detectadas pelo pensamento pós-Kant, por exemplo, toda a dimensão da intersubjetividade. Numa palavra, falta em Kant toda uma crítica da razão, a do mundo histórico, a crítica da razão hermenêutica. Cf.: W. Kuhlmann, *Reflexive Letzbegründung*, op. cit., pp. 13ss.
27. Cf.: W. Kuhlmann, "Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendente Deduktion und reflexive Letzbegründung", in: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main, 1988, p. 207.
28. Para Böhler uma tese central na tradição da filosofia reflexiva, cujos expoentes máximos são para ele Platão e Kant, é que a autofundamentação e a solução da questão de sua pretensão de validade só são possíveis, quando a razão é considerada como fonte de sentenças universais não-triviais, que devem ser verdadeiras sem que sejam conseguidas a partir da experiência. Cf.: D. Böhler, "Transzendentalpragmatik und kritische Moral", in: *Kommunikation und Reflexion*, op. cit., p. 84.
29. Sobre o caráter circular do argumento kantiano, cf.: W. Kuhlmann, *idem*, p.202.
30. Böhler encontra o paradigma de tal método de demonstração no "elencos" socrático (Apologia 39c) e na intuição aristotélica de que as sentenças fundantes da lógica, como, por exemplo, o princípio de não-contradição, não podem ser fundamentados por dedução lógica, mas só podem sê-lo "elenticamente". Cf.: D. Böhler, op. cit., p. 85. Cf. a respeito: X. Herrero, "A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental", in: *Síntese Nova Fase*, 52(1991)38-39: "Este modo de argumentação diferencia-se da fundamentação dedutiva de conclusões a partir de premissas reconhecidas como

válidas (*apodeixis*), que é uma prova direta. O *élenchos*, pelo contrário, é uma prova indireta que, por refutação de uma afirmação apresentada, conduz à admissão de um suposto impossível que contradiz a afirmação primeira. Exemplo clássico de tal prova indireta o oferece Aristóteles quando refuta os filósofos que exigem para o princípio de não-contradição uma prova dedutiva. Esta exigência não tem sentido, pois no fato mesmo de sua argumentação, já estão supondo necessariamente o princípio de não-contradição, o que faz com que eles caiam em contradição consigo mesmos. Quem contesta pois o princípio de não-contradição teria consequentemente de deixar de falar e comportar-se como uma planta. De resto, Aristóteles, que também esquematizou o *élenchos* no marco de sua lógica silogística, não fez nenhum uso desse esquema. Porém, apesar de Platão apresentar Sócrates como um homem da práxis dialógica crítica, o princípio-lógos é desenvolvido por ambos independentemente da linguagem e, assim, como um discurso que pode ser realizado isoladamente pela alma".

31. A respeito do conceito de validade aqui utilizado veja as considerações críticas de: G. Skirbekk, "Rationaler Konsens und Ideale Sprechsituation als Geltungsgrund? Über Recht und Grenze eines transzendentalpragmatischen Geltungskonzepts", in: *Kommunikation und Reflexion*, op. cit., pp. 54-82.

32. A razão crítica e a razão criticada não mais se distinguem, porque a competência comunicativa, cuja validade deve ser assegurada criticamente, já é sempre pressuposta na crítica. Cf.: H. Schnädelbach, op. cit., p. 348.

33. Para Böhler, o método de fundamentação, que se centra no ato performativo de um argumento é tão essencial e indispensável, porque só assim pode ser entendida a "base de validade do pensamento", que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade da autoconsciência do sujeito pensante, como da validade do "pensado", enquanto conteúdo de sentido digno de um reconhecimento intersubjetivo. Cf. D. Böhler, op. cit., p. 86.

34. É esta concepção pragmática com a percepção da estrutura dupla da linguagem humana que vai tornar possível a mudança no próprio conceito de demonstração e mostrar a diferença entre a demonstração filosófica e a demonstração das ciências, que por sinal é a mesma da metafísica tradicional, o que leva Apel a falar em fundamentação última não-metafísica. Cf. K.-O. Apel, "Fundamentação última não-metafísica?", op. cit., p. 307: "A intuição básica de que a metafísica tradicional, ontológica e a moderna ciência hipotética têm como pressuposto em última análise a mesma estrutura de fundamentação, não podendo por isso oferecer nenhuma fundamentação última. Contudo não tiro disso a consequência tirada pelos popperianos; o abandono da idéia de fundamentação última. Ao contrário, tiro a conclusão da necessidade de uma filosofia pós-metafísica da fundamentação última, de uma filosofia que pressupõe outra idéia de fundamentação que a ciência empírica e a metafísica ontológica tradicional e que por isso é capaz de assumir a tarefa de uma fundamentação filosófica última específica".

35. Enquanto irrecusável, a argumentação emerge como "metajogo de linguagem", que se distingue radicalmente dos outros jogos de linguagem contingentes. Cf.: D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main, 1985, p. 368.

36. Cf.: X. Herrero, op. cit., p. 56: "Ora entre todas estas condições de possibilidade do sentido e da validade de toda argumentação, descobrimos uma norma que aparece como princípio moral ou metanorma incondicional de todo uso da Razão. É o o princípio dialógico universal da responsabilidade argumentativa, pelo qual nada pode ser reivindicado como válido a não ser que possa ser fundamentado racionalmente mediante argumentos. Temos aqui um imperativo categórico dialógico que prescreve resolver todas as pretensões de validade da razão argumentativamente, do qual resulta que todo conteúdo que se apresentar como digno de ser reconhecido como válido, terá de ser capaz de consenso racional".

37. Para Hösle isto é estrutural no método dedutivo, isto é, com ele só podemos atingir uma "fundamentação hipotética". Ele nunca diz que p, mas somente que p, "se" q. Estas teorias são dotadas de consistência interna, mas nunca podem dizer algo de definitivo, porque sua pretensão de verdade depende de premissas não demonstradas, ou seja, de axiomas, o que por definição torna impossível uma fundamentação última. Pode-se, por esta razão, perfeitamente, com Popper, admitir um falsificacionismo no campo empírico, que só admite uma fundamentação hipotética, sem, contudo, precisar recusar a idéia de verdade. No caso da ética, onde não pode haver falsificação através da experiência, a consequência é inevitável: não há como fundamentar as decisões éticas. Cf.: V. Hösle, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität", in: *Zeitsch. f. phil. Forschung*, 40(1986)241.

38. Cf.: E. Stein, op. cit., p. 97: "O filósofo realiza a descoberta de outro tipo de análise das relações de implicação lógica que dá conta de estruturas linguísticas necessárias, por razões não-dedutivas, isto é, que têm validade transcendental. Esta decorre das propriedades formais apresentadas pela análise da linguagem, que exhibe uma dupla estrutura, a saber, seu aspecto performativo e sua dimensão proposicional. Revela-se, assim, na linguagem, um elemento pragmático-transcendental necessário, cujo exame explicita os limites da lógica formal dedutiva".

39. Cf.: K.-O. Apel, op. cit., p. 317.

40. Na reflexão discursiva atinge-se, ao mesmo tempo, o eu pensante e o pensado. No ato de afirmação se diz eu, enquanto, ao mesmo tempo, se identifica um conteúdo de sentido como próprio e acontece a relação aos outros enquanto o conteúdo de sentido é afirmado como proposição verdadeira ante as possíveis objeções dos outros. Cf. a respeito: D. Böhler, op. cit., p. 86.

41. De fato, a questão da fundamentação última só foi compreendida com todo rigor e se tornou um problema consciente em nosso século. Para Hösle, isto se deve ao fato de que no século XX se deu o desenvolvimento pleno da demonstração dedutiva através da axiomatização da matemática e de grandes partes da física, o que levou a filosofia, por um lado, como aconteceu na filosofia analítica, a abandonar seu método próprio de natureza reflexiva; por outro lado, porém, abriu a possibilidade de uma consideração mais rigorosa sobre a natureza do método reflexivo, que lhe é próprio. Cf.: V. Hösle, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität", op. cit., p. 241.

42. Embora ela não possa limitar-se a isto. Cf.: V. Hösle, "Sobre a impossibilidade de uma fundamentação naturalista da ética", op. cit., p. 607, nota 5: "Há algo de moralmente errado também com o filósofo que se interessa exclusivamente por questões de fundamentação teórica última, que são atemporais, e é incapaz de ouvir os gritos de socorro do tempo em que vive".
43. Cf.: K-O. Apel, "Fundamentação última não-metafísica?", op. cit., p. 316: "Em todos estes casos, a fundamentação pode ser definida de modo geral como dedução de um algo de outro algo. No estrito sentido da prova apodítica, esta definição se refere à dedução lógica e matemática, e em sentido amplo, porém também ao exame empírico de hipóteses pela indução e ao método descoberto por Peirce e caracterizado, enquanto método inovador de explicitação, como forma conclusiva da abdução. Segundo Peirce estes três métodos de fundamentação formam, em sua interdependência, junto com a constantemente presente interpretação de signos, o pressuposto normativo da ciência, inclusive da metafísica especulativo-hipotética".
44. Kuhlmann insiste em dizer que se trata de uma reflexão "estrita", porque precisamente se reflete sobre o que alguém, na discussão, pressupõe como condição de possibilidade da própria discussão. Para Hösle esta insistência é supérflua, já que o argumento fundamental transcendental-pragmático pode fazer-se também numa reflexão teórica objetivante. Por exemplo, uma teoria que nega a verdade, mas, ao mesmo tempo, a pressupõe, é inconsistente, portanto, falsa; sua negação é, portanto, verdadeira. Além disso, pode induzir em erro, pois em reflexões estritas podem também ser detectadas pressuposições contingentes, que só têm validade ad hoc e das quais se pode, muito bem, abstrair em outros contextos. Cf.: V. Hösle, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteismus der Intersubjektivität", op. cit., p. 243, nota 13.
45. Cf.: X. Herrero, op. cit., p. 53: "Esta pergunta supõe uma atitude estritamente reflexiva, porque nela trata-se unicamente de descobrir e explicitar o que já está contido necessariamente na práxis inicial do mundo de vida. Em conformidade com esta atitude estritamente reflexiva, as condições de possibilidade que forem descobertas não poderão ser negadas sem cair em contradição, o que supõe, por sua vez, que tampouco poderão ser provadas sem envolver *petitio principii*, porque toda prova já supõe estas condições".
46. Cf.: W. Kuhlmann, "Reflexive Letzbegründung", op. cit., p. 23.
47. Böhler, por esta razão, exprime assim o sentido da pretensão de validade levantada na afirmação: "Eu afirmo diante da comunidade ilimitada de argumentação, que as sentenças, que agora vou fazer, são de tal modo constituídas e fundamentadas ou podem ser fundamentadas, que podem resistir à prova através de todas as dúvidas, que seguem as regras da argumentação e que compreenderam e levaram em consideração todos os motivos e por esta razão seriam reconhecidas como válidas numa comunidade ilimitada de comunicação, que está sob condições ideais (condições de tempo, de fala e de competência)".
48. Justamente neste ponto se situa um debate entre a pragmática transcendental e o idealismo objetivo na forma como o articula V. Hösle. Para Hösle, sem dúvida alguma, é mérito de Apel ter apontado as tendências relativistas do pensamento contemporâneo e as ter conduzido a um ponto central. No entanto, há entre Apel e Fichte uma diferença fundamental no que diz respeito à concepção da fundamentação última, pois Apel tende (mais fortemente ainda seu discípulo Kuhlmann) a identificar fundamentação última com "infalibilidade". Fichte, ao contrário, distingue entre a possibilidade de um "conhecimento de princípios últimos", que é o específico da filosofia e a possibilidade psicológica de erros na efetivação deste conhecimento (Cf.: V. Hösle, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteismus der Intersubjektivität", op. cit., p. 242). Apel reconhece que a tese da possibilidade de uma fundamentação última pode levantar a suspeita de fundamentalismo religioso-metafísico e da infalibilidade pessoal. Cf.: K-O. Apel, "Fundamentação última não-metafísica?", in: *Dialética e Liberdade*, op. cit., p. 308: "Para mim é inevitável que o conceito da "fundamentação última" que introduzi como alternativa para o conceito de fundamentação última de Hans Albert é primeiro associado pela maioria sem problema com o conceito de fundamentalismo religioso-metafísico. E habitualmente logo se insinua a suspeita de que o representante de uma fundamentação última deveria pretender para si uma infalibilidade pessoal". No entanto, Apel fala de uma possível autocorreção da reflexão filosófica, que, contudo, deve ser rigorosamente diferenciada da falsificação das teorias empíricas das ciências. Cf.: K-O. Apel, op. cit., p. 314: "Nesta medida pode-se aqui, de todo modo — no pior dos casos — falar de uma possível autocorreção da explicação de sentido das proposições em questão. Por causa desta circunstância estrutural distinguem-se as possíveis revisões da explicação de sentido do saber a priori filosófico, essencialmente das falsificações de teorias ou hipóteses empíricas — também mais fortemente empíricas. Pois estas últimas pressupõem fatos contingentes da experiência como critérios (padrões de medida) de uma possível confirmação ou revisão. E ao lado deles pressupõe, certamente (também) ainda, as pressuposições do princípio do falibilismo, mas estas últimas não como critérios de confirmação de conteúdos desconhecidos, mas pressuposições do conceito examinado, respectivamente da falsificação".
49. Cf.: W. Kuhlmann, "Reflexive Letzbegründung", op. cit., p. 73. D. Böhler exprime a mesma problemática da seguinte maneira: "Quando faço uma afirmação, então, executo, performativa e proposicionalmente pelo menos o seguinte: Eu (o sujeito da fala) exprimo com o auxílio de um sinal lingüístico na base do uso lingüístico de uma comunidade histórica de comunicação (A dimensão histórico-pragmática) numa proposição (Dimensão semântica e dimensão sintática) algo (o objeto de fala na dimensão semântico-referencial) enquanto algo de significação determinada (Predicação na dimensão semântico-pragmática); e, ao mesmo tempo, levanto para a proposição através de um ato performativo uma pretensão de validade diretamente diante de minha comunidade real de argumentação e comunicação, que no caso do "pensamento solitário" enfático se reduz a meu alter ego, mas diretamente também diante da possível in the long run comunidade ideal de argumentação e de comunicação, que é a última instância de julgamento sobre a retidão de minhas pretensões de validade e igualmente para a validade dos juízos feitos por minha comunidade limitada". Cf.: D. Böhler, op. cit., p. 360.
50. Para precisar metodologicamente a fundamentação última é preocupação da pragmática transcendental esclarecer a natureza da contradição com que se trabalha aqui. Partindo da compreensão da teoria dos atos de fala da dupla estrutura da fala (aspecto proposicional e aspecto performativo), chama-se de pragmática a contradição que ocorre, quando, por exemplo, o cético afirma que não há verdade. Neste caso a contradição se dá entre o conteúdo proposicional da sentença

e o que é necessariamente pressuposto por ela enquanto sentença, ou seja, a existência da verdade. Por isto se faz necessário, como faz Böhler (*Transzendentalpragmatik und kritische Moral*, p. 90), distinguir entre uma "inconsistência lógica", que tem a ver com falhas na sequência de dedução de sentenças conclusivas das sentenças-premissas, que é um conhecimento teórico-monológico e se concentra na dimensão sintático-semântica, da "inconsistência pragmática", onde se trata de uma contradição dentro de uma ação argumentativa, que, enquanto tal, é situada numa relação de comunicação e reconhecimento de pessoas, portanto, onde uma relação interpessoal, social exerce uma função central. Assim, a exigência de consistência pragmática nunca pode ser reduzida a uma regra técnica (evitar um simples erro), mas é antes uma espécie de norma social, que é condição do sucesso de uma práxis social determinada (a argumentação enquanto o jogo de linguagem enquanto tal da razão). Precisamente porque a contradição aqui não é analítica (entre sujeito e predicado), mas pragmática, as sentenças da fundamentação última não são tautológicas, mas sentenças sintéticas a priori. Cf.: W. Kuhlmann, op. cit., p. 89. V. Hösle, op. cit., pp. 243-244.

51. Que isto não implica necessariamente em infalibilidade é também criticado por A. Berlich em: "Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letzbegründung", in: *Kommunikation und Reflexion*, op. cit., pp. 276ss.

52. Cf. por exemplo: C. F. Gethmann; R. Hegselmann, "Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus", in: *Zeitsch. f. allg. Wissenschaftstheorie*, 7(1977)342-368.

53. O cerne da objeção de Gethmann/Hegselmann consiste em dizer que o princípio da contradição pragmática a ser evitada, que é regra constitutiva do argumento da fundamentação última, deveria ele mesmo ser fundamentado e assim "ad infinitum". É claro que aqui se entende fundamentação como retorno à fonte da validade, que se situa fora do fundado, ou seja, pressupõe-se a concepção de fundamentação como derivação da algo a partir de algo diferente e nesta concepção a objeção teria sentido. Ora, o cerne da argumentação por reflexão não consiste em derivar algo de algo, mas em mostrar ao oponente que aquilo que ele questiona, ele já sempre reconheceu como condição de possibilidade de sua oposição. Desta mudança na concepção de fundamentação se segue, segundo Kuhlmann (*Letzbegründung*, pp. 93-94) duas consequências: Em primeiro lugar, os meios de tematização funcionam na prova não como fonte de validade de x (como rationes essendi ou validitatis), mas como razões de conhecimento (rationes cognoscendi). Portanto, já que as regras A e B não são premissas de derivação no argumento de fundamentação última, mas apenas meio de tematização das regras de argumentação já sempre reconhecidas, não é evidente que delas se exija fundamentação. Em segundo lugar, se aceitarmos esta exigência, a tese fundamental da objeção, não se sustenta (não se pode fundamentar ultimamente os princípios da argumentação última), pois já que aqui não há dedução, não há, consequentemente, nem premissas nem conclusões e, portanto, não há círculo na prova.

54. Na postura teórica, o cognoscente contempla seu objeto, pesquisa-o e chega a uma evidência aqui, a outra evidência ali e, então, tenta a articular estas evidências numa conexão sistemática, a fim de conseguir uma imagem ou representação coerentes do campo de objetos em questão. Cf.: W. Kuhlmann, *Kant und die Transzendentalpragmatik*, op. cit., p. 211.

55. Cf.: W. Kuhlmann, *Letzbegründung*, op. cit., p. 80.

56. As expressões são de Böhler. Cf.: D. Böhler, op. cit., p. 366.

57. Para Husserl, só uma mudança radical de atitude, comparável à conversão religiosa, pode abrir o espaço para a reflexão transcendental, que se faz a partir da vida natural, que é entrega plena ao mundo, perda total no mundo para o espaço do campo absoluto de constituição de sentido. Como, porém, o fenomenólogo continua "filho do mundo" há sempre a possibilidade de abandonar a postura transcendental e retornar à postura natural. Cf.: E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), II parte: "Theorie der phänomenologischen Reduktion", ed. por R. Boehm, Haag, 1959, pp. 120ss.

58. O que, em princípio, torna possível, que se passe ao método da consideração reflexiva sobre o que é pressuposto em cada sentença, ou seja, que se tematize este saber implícito.

59. O argumentar é, em primeiro lugar, um knowing how prático e o que a pragmática transcendental faz é realizar sistematicamente a transformação do knowing how no knowing that do saber de regras sobre o argumentar. Cf.: D. Böhler, op. cit., p. 367.

60. K-O. Apel, "Fundamentação última não-metafísica?", op. cit., p. 317.

61. Schnädelbach vai insistir no fato de que a linguagem é uma razão não-pura, marcada por empiria e contingência de tal maneira, que a reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia vai inevitavelmente trazer consigo um processo de historicização da razão. Cf.: H. Schnädelbach, op. cit., pp. 358ss.

62. É uma mudança de paradigma no pensamento, ou seja, trata-se da passagem de uma filosofia da "subjetividade" para uma filosofia da "intersubjetividade". Cf.: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 344ss. M. A. de Oliveira, "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança", in: *Síntese Nova Fase*, 45(1989)28ss.

63. Cf. a respeito: K-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt am Main, 1975.

64. Sobre a idéia de Apel da sucessão de três paradigmas na filosofia ocidental cf.: K-O. Apel, "The Transcendental Conception of Language-Communication and of the Idea of First Philosophy", in: H. Parret (ed.), *History of Linguistic thought and contemporary linguistics*, Berlin/New York, 1975, pp. 32-61; "Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia", in: E. von Bülow; P. Schmitter (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 1979, pp. 101-138.

65. A sugestão de Russel é substituir a reflexão por uma "teoria dos tipos". Sobre esta problemática cf.: F. Kutschera, *Die Antinomien der Logik*, Freiburg, 1964; "Antinomie", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I, ed. por J. Ritter, pp. 396-405. C. R. Cirne Lima, "A Contradição potenciada: as antinomias", in: *Contradição e Dialética. Ensaio sobre a tremenda força da negação*, Porto Alegre, 1993 (mimeo), pp. 113-149.

66. Cf.: K-O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in: *Transformation der Philosophie*, op. cit., vol. II, pp. 358-435.

67. Cf.: W. Kuhlmann, *Letzbegründung*, op. cit., p. 82.

68. Idem, *ibidem*, p. 83.

69. É importante não esquecer que, quando a pragmática transcendental fala de explicitar as regras da argumentação, não se trata do sistema de regras que se pode escolher arbitrariamente, mas das "regras constitutivas" do jogo de linguagem e da argumentação enquanto tal. Cf.: D. Böhler, op. cit., p. 367. Não ter entendido isto é a razão das objeções de H. Albert, C. F. Gethmann e R. Hegselmann. Cf. a respeito: W. Kuhlmann, *Reflexive Letzbegründung*, op. cit., pp. 95ss.

70. Para Böhler, as regras da argumentação são pelo menos as seguintes (Cf. D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, p. 372): 1) A consistência pragmática, isto é, a coerência entre a pretensão de validade levantada pelo ato performativo com o conteúdo proposicional afirmado; 2) A autonomia do jogo lingüístico da argumentação: quem argumenta já reconheceu, que, aqui, só valem argumentos, ou seja, que unicamente a autoridade do argumento é racional; 3) A estrutura dialogal da argumentação implica, pelo próprio fato de levantar uma pretensão de validade, uma referência à comunidade ideal de comunicação.

71. K-O.Apel, *ibidem*, p. 86.

72. Para Böhler, o argumento da fundamentação última, como ele é empregado pela pragmática transcendental, radica numa "semiótica tridimensional" (sintaxe, semântica, pragmática). Na dimensão pragmática, contudo, se faz necessário distinguir dois aspectos: 1) As regras de uso de palavras de uma comunidade lingüística histórica e a "visão do mundo" (Humboldt) nele sedimentada (O a priori da constituição lingüística de sentido na dimensão histórico-pragmática); 2) O sentido de uma proposição depende da pretensão de validade dirigida a uma comunidade real e ideal de julgamento (O a priori da argumentação na dimensão dialógico-pragmática). Cf.: D. Böhler, op. cit., p. 361.

73. Neste sentido, o critério da fundamentação filosófica é a contradição performativa. Cf.: K-O. Apel, "Fundamentação última não metafísica?", op. cit., p. 316: "O critério para incontestabilidade das pressuposições da argumentação caracterizadas como de fundamentação última reside então, em última análise, na autocontradição pragmática ou performativa que apareceria no caso da contestação, assim, por exemplo, se alguém quisesse afirmar: Eu contesto com argumentos que eu esteja argumentando e que assim deva reconhecer como incontestáveis as pressuposições de existência e de regras do argumentar válido. Neste princípio da autocontradição performativa (a ser evitada) reside, pois, segundo penso, o critério de teste que distingue o específico método da fundamentação filosófica última que reflete sobre as condições de validade do argumentar de qualquer exame empírico de hipóteses falíveis da ciência — e de uma metafísica concebida como ciência de hipóteses globais".

74. K-O.Apel, *ibidem*, pp. 88-89.

75. Cf.: X. Herrero, op. cit., p. 40: "E na medida em que seu discurso reflexivo descobre as condições transcendentais de possibilidade de toda argumentação com sentido, a Pragmática transcendental reivindica o estatuto de fundamentação última universal, porque elas se mostram como fundamentação de validade da mesma reflexão filosófica realizada em forma de discurso, com o qual a Razão se manifesta, na sua unidade, como o verdadeiro tribunal para todas as disputas, mas uma Razão, que se mostra, desde o início, como dialógica e que, portanto, é a Razão solidária de uma comunidade ilimitada de comunicação, que pode e deve satisfazer discursivamente a todas as pretensões racionais de validade levantadas nas suas diversas situações no mundo".

76. A respeito de posições críticas sobre esta tentativa de vinculação entre transcendentalidade e intersubjetividade cf.: O. Höffe, "Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben?", in: *Phil. Jahrb.*, 91(1984)250-272. V. Höls, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität", op. cit., pp. 245ss.

Endereço do autor:
Rua Prof. José Leite Gondim, 530
60360-330 — Fortaleza — CE