

SOBRE A CONTRADIÇÃO PRAGMÁTICA COMO FUNDAMENTAÇÃO DO SISTEMA

Carlos R.V. Cirne Lima
UFRGS

1. Cf., por um lado, J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, por outro lado H.C. LIMA VAZ, "Religião e Modernidade Filosófica", *Síntese*, 18/53 (1991):147-165, cf. tb. V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, p. 744ss.

É intenção deste artigo expor, no horizonte das muitas dúvidas e poucas certezas que caracterizam o filosofar deste nosso século¹, algumas reflexões sobre o problema da Filosofia como sistema objetivo, isto é, como ciência sistêmica que abrange, ordena e hierarquiza objetivamente, dentro em si, os muitos subsistemas, conferindo-lhes unidade teórica e prática.

I. Filosofia como Sistema: um sistema ou muitos sistemas?

Filosofia como sistema, dizem muitos, morreu com Hegel no ano de 1831. Nietzsche e Kierkegaard teriam demolido o projeto de fazer Filosofia como sistema dos mestres pensadores clássicos e, em especial, do idealismo alemão; Heidegger e Wittgenstein teriam espalhado sal por sobre os escombros da razão. Hoje, agora, só teríamos ruínas, fragmentos de uma razão que outrora se pretendeu una e sistêmica, mas que se revelou, assegura-se, completamente falida. Hoje, garante-se, só nos restam cacos ou fragmentos. Seria ilusório pretender, com eles, reconstituir ou reconstruir o mosaico de uma razão una, universalmente válida, que faça sentido e dê, assim, sentido uno e unificante a nossas vidas e à História. A razão, dizem, e o projeto de um sistema da razão acabaram. Agora temos apenas a multiplicidade nunca sistêmica das muitas razões e dos plúrimos

jogos de linguagem, justapostos, um ao lado do outro, sem possuir nenhuma conexão interna que os vincule e hierarquize. Cada sociedade, cada grupo, cada ocasião têm suas razões e possuem sua lógica interna, mas não haveria mais nenhuma razão abrangente que perpassasse todos os níveis da realidade e que, assim, nos permitisse reunificar intelectualmente os muitos subsistemas num grande sistema. A pluralidade dos contextos teria acabado definitivamente com a unidade do texto.

A Lógica, com efeito, no singular e escrita com letra maiúscula, acabou. Pensava-se que havia uma Lógica. Uma só, uma, única e onabrangente, a Lógica de Aristóteles, a dos gregos e dos clássicos medievais, como Paulus Venetus e Petrus Hispanus. Erro, muito erro. Descobrimos, nas últimas décadas, que essa lógica é apenas um subsistema dentre muitos outros. Sabemos, hoje, com certeza, que existem dezenas de lógicas: as lógicas polivalentes, as lógicas modais, as lógicas paraconsistentes, as *fuzzy logics* e tantas outras que são, elas, já agora, numeradas, S1, S2, S3, S4, S5, C1, C2 e assim por diante². A evolução da ciência que antigamente chamávamos de Lógica e que considerávamos o denominador comum das ciências filosóficas parece demonstrar que estão certos os que afirmam que não existe a razão, uma e unificante que os antigos, como Descartes e Leibniz, escreviam no singular e com letra maiúscula. Filosofia como sistema, no qual os subsistemas se ordenam e se hierarquizam, parece ter ficado impossível, pois aquilo que pensávamos ser força unificante e abrangente de todas as ciências, principalmente da Filosofia, ou seja, a Lógica, explodiu em cacos, dela temos, hoje, apenas subsistemas³.

Sobra-nos, assim, ao que parece, como única atitude intelectualmente possível, o relativismo e o ceticismo que, com Kuhn⁴, Feyerabend⁵ e Lakatos⁶, aprendeu a mudar, sempre que for preciso, de paradigma; que, com o segundo Wittgenstein, se deleita na pluralidade dos muitos jogos de linguagem⁷; que, com Sartre, tenta resgatar a unidade da cosmovisão apenas pelo sentimento existencial⁸; que, com Heidegger, o grande destruidor da Metafísica ocidental, se refugia em uma mística da linguagem⁹; que, com Habermas, declara que a Filosofia deixou de ser um acesso privilegiado à verdade e à realidade, para tornar-se apenas um intérprete e guardador de lugar¹⁰.

Filosofia como sistema, neste nosso século XX, parece que não existe mais. A razão irreparavelmente fragmentada só nos permitiria aforismas filosóficos ou, na melhor das hipóteses, a multiplicidade de subsistemas não mais conectáveis entre si mesmos.

2. Cf. N. C. DA COSTA, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, São Paulo 1980.

3. Se a negação não é apenas um operador forte, como na Lógica tradicional, mas uma sequência decrescente de infinitas formas de negação, uma sempre mais fraca que a outra, toda a Lógica adquire um grau de flexibilização antes inimaginável e fica, então, mais adequada ao mundo real. Essa é a grande conquista das lógicas paraconsistentes. O problema é se existe, então, uma Lógica ou infinitas lógicas subsistêmicas.

4. TH. S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1976.

5. P. FEYERABEND, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a.M. 1976.

6. I. LAKATOS, "Falsifikation und Methodologie", in: I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (ed.), *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig 1974, p. 89-189.

7. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Schriften*, vol. I, Frankfurt 1960.

8. J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, Paris 1943; cf. tradução argentina, *El ser y la nada*, Buenos Aires 1972.

9. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963; idem, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947; idem, *Vom Wesen des Grundes* (1929) in: *Wegmarken*, Frankfurt 1967.

10. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968; idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988; idem, *A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete*, in: *Consciência Moral e Ação Comunicativa*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1989, p. 17-35.

O problema cultural que daí emerge é que perdemos a unidade do pensar, do julgar e do valorar. Conquistamos, sim, a tolerância de quem entende tudo e todos e, assim, tudo e todos pode respeitar. Mas a este lado altamente positivo, grande conquista humanista de nossos tempos, contrapõe-se algo muito negativo: perdemos completamente os referenciais últimos. Ao abrir mão da unidade da razão e, por isso, da unidade do sistema da Filosofia, perdemos a bússola e estamos andando ao léu. Nunca sabemos, como filósofos, por que razão saímos de um subsistema e entramos em outro. Fazemo-lo, sim, todos o fazemos, constantemente, mas não sabemos nunca dizer o porquê. As razões últimas, teóricas e práticas, não as temos; e, dizem os céticos e relativistas de hoje, se as tivéssemos, não conseguiríamos pensá-las, pois nos falta um sistema unificado que ordene os diversos subsistemas; e, se as pensássemos, não conseguiríamos dizê-las, pois nos falta uma linguagem sistêmica oniabrangente. Górgias, o grande cético grego, parece ser o supremo patrono de nosso pensar: o Absoluto não existe; se existisse, não conseguiríamos pensá-lo; se o pensássemos, não poderíamos sobre ele falar. Sistema, em nossa modernidade cética e relativista, não existe, não pode ser pensado, não pode ser comunicado intersubjetivamente. Sistema, hoje, diríamos com Górgias, só poderia ser um sistema do não-ser, *perí me óntos*¹¹.

11. Cf. livro pseudo-aristotélico "*De Melisso, Xenophane et Gorgia*", édition critique et commentaire, B. Cassin, Lille 1980.

12. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, p. 35ss.

Contra esta corrente, dominante no pensamento contemporâneo que alguns, por isso, como Habermas¹², chamam de pós-metafísico, tentarei mostrar, que pelo menos alguns princípios universalíssimos são verdadeiros e possuem, assim, validade universal. Em valendo objetivamente pelo menos alguns princípios universalíssimos, Filosofia como sistema, ao menos neste sentido mínimo da validade objetiva de alguns princípios oniabrangentes, pode e deve ser pensada. Existe, em última instância, um sistema objetivo, uno e oniabrangente que, pelo menos nesse sentido minimalista, perpassa todos os subsistemas e os ordena e hierarquiza.

II. O cético e sua contradição

O ceticismo e, em última instância, também os relativismos de nosso pensar contemporâneo pressupõem sempre a seguinte proposição, a todos eles subjacente e em todos ínsita:

1. Não há nenhuma proposição universalíssima que seja verdadeira

Quando, acima, falamos em última instância, queremos dizer que, embora subsistemas possam ser como tais verdadeiros, um primeiro-último sistema, que abranja e fundamente todos os outros, não existe e não pode existir. Se houvesse um primeiro-último sistema onibrangente e, neste sentido, universalíssimo, então existiriam pelo menos algumas proposições universalíssimas que, em última instância, seriam verdadeiras. Isso, diz o ceticismo, não sabemos com certeza; exatamente isso é duvidoso.

A dúvida, entretanto, no-lo ensinou Santo Agostinho no *De vera Religione*, 39 e 73 e no *De Trinitate*, X, 10 e 14 e, ao depois, Descartes, em sua *Primeira Meditação sobre a Primeira Filosofia* (I, 3), a dúvida, quando radicalmente posta, transforma-se em certeza. A dúvida radical e universal, quando se flecte sobre si mesma e fica assim reflexão circular, é precisamente o lugar da reviravolta, na qual e da qual nasce a primeira certeza¹³. Descartes o expôs nos termos do paradigma da consciência. Retomemos o mesmíssimo argumento na forma do paradigma da linguagem e o desenvolvamos à maneira dos dialéticos em tese, antítese e síntese.

A tese é a proposição:

2. Existem proposições universalíssimas que são verdadeiras

Esta proposição expressa, de forma apenas tética, que pelo menos algumas proposições universalíssimas, pelo menos alguns princípios universalíssimos são verdadeiros; ou seja, que existe, pelo menos neste sentido minimalista, uma razão universalíssima e onibrangente. Proposições têm, em princípio, a característica de que podem ser verdadeiras e que podem, também, em certas circunstâncias, ser falsas. O cético radical se atém a essa possibilidade, em princípio aberta, de que haja falsidade, e afirma categoricamente que é por isso que jamais sabemos, em última instância, se há proposições que sejam verdadeiras. Entremos no jogo do cético e façamo-lo, assim, entrar em nosso jogo do agir comunicativo que é o jogo intersubjetivo da linguagem. Tomemos ao pé da letra o que o cético radical afirma e, transformando seu pensamento em uma proposição, digamos e escrevamos:

3. Não há nenhuma proposição universalíssima que seja verdadeira

Esta proposição, ao ser dita ou escrita, ou seja, ao ser proferida, tem, como toda e qualquer proposição desse tipo, a pretensão de ser verdadeira. Quem a enuncia pretende, por seu ato de fala, dizer algo que é de fato assim como está sendo dito. E a

13. Cf. o magnífico e pouco conhecido trabalho de R. HEISS, *Logik des Widerpruchs*, Berlin und Leipzig 1932, especialmente p. 66ss. A contradição pragmática como forma de fundamentação última é redescoberta em sua importância por K.-O. Apel e, a partir deste, por J. Habermas. Habermas aponta em *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, p. 106, a retomada feita por Apel. Ao depois, cf. W. Kuhlmann, C.F. Gethmann, V. Hösle, W. Köhler, H. Schnädelbach e outros em *Philosophie und Begründung*, Frankfurt 1987, cf. W. KUHLMANN, *Reflexive Letzbegründung*, Freiburg/München 1985.

14. Em 1989, foi realizado um seminário na UFRGS, em Porto Alegre, em que V. Hösle, Th. Kesselring, nossos alunos e eu discutimos o tema da fundamentação última pela contradição pragmática. A todos eles este trabalho deve muito.

proposição cética revela-se, então, uma posição logicamente insustentável, porque, ao dizer-se, se desdiz. Há, aí, uma construção verbal auto-reflexiva e negativa que, ao voltar-se sobre si mesma e aplicar-se a si mesma, logicamente implode¹⁴. Pois, se não há nenhuma proposição verdadeira, também ela, esta proposição que isso afirma, não é verdadeira. Ou seja, se a proposição 3 é verdadeira, então ela é falsa; e se ela é falsa, então ela é falsa. Fixemos este ponto, a ser mais abaixo criticamente tematizado: se a proposição 3 é verdadeira, então ela é falsa; se falsa, então continua sendo falsa. Assim sendo, em ambos os casos a proposição 3 é falsa, donde se conclui logicamente que seu contraditório é verdadeiro; ou seja, sendo falsa a proposição 3, está demonstrada a verdade da proposição:

4. *Pelo menos algumas proposições universalíssimas são verdadeiras*

A tese 2: "Existem proposições universalíssimas verdadeiras" foi posta como algo ingênuo e imediato em sua positividade. Trata-se de uma proposição afirmativa e particular que, pelo menos à primeira vista, pode ser verdadeira, como pode também ser falsa. A tese, em sua imediatidade ingênua, está inerte e é, assim, suscetível de dúvidas e de ataques por parte do cético. A verdade da tese, porém, é rigorosamente demonstrada através da implosão lógica que ocorre com a antítese. Ao formularmos a antítese, construímos uma proposição universal negativa exatamente oposta à tese. Trata-se, aqui, de uma *oppositio contradictionis* e não de uma *oppositio contrarietatis*; a tese, no quadrado lógico, é uma proposição do tipo I, a antítese, do tipo E. A antítese, ao ser formulada, destrói-se a si mesma por ser pragmaticamente contraditória. Pois, ao dizer que nenhuma proposição é verdadeira, esta proposição universalíssima se flecte sobre si mesma, aplica-se a si mesma, e, ao assim fazer, implode, porque ela mesma continua com a pretensão de ser verdadeira, embora afirme que todas as proposições são falsas. Se ela é verdadeira, então ela é falsa; para ser verdadeira, ela precisa ser falsa¹⁵. A tremenda força da negação faz a antítese explodir e ao desmascará-la em sua inverdade, demonstra a verdade de seu contraditório, que é a proposição síntese: "Pelo menos algumas proposições universalíssimas são verdadeiras". A síntese, verdade mediatizada através da passagem pela inverdade da antítese, é uma proposição particular afirmativa, no quadrado lógico uma proposição do tipo I, que se alevanta como princípio universal, pois, em havendo pelo menos algumas proposições verdadeiras, verdade, em princípio, existe. Isso refuta o ceticismo filosófico radical. Emerge, assim, da proposição síntese 4 que é afirmativa, mas particular, uma proposição afirmativa universal e, assim, uma síntese mais ampla e mais alta:

15. Cf. a bela formulação de W. KÖHLER, "Zur Debatte um reflexive Argumente in der neueren deutschen Philosophie", in: *Philosophie und Begründung*, Frankfurt 1987, p. 306s.

5. *Existem, em princípio, proposições verdadeiras*

Com respeito a esta passagem da síntese 4 para a proposição 5, pode parecer, à primeira vista, que não há problema maior, pois se, pelo menos, algumas proposições são verdadeiras, então, em princípio, existem proposições verdadeiras. Encarando, porém, a passagem argumentativa do ponto de vista meramente lógico e formal, vê-se que o problema não é tão simples quanto parece, pois da verdade dada de uma proposição do tipo I, afirmativa particular, não segue a verdade da respectiva proposição A, afirmativa universal. E, de fato, não incorremos no erro de inferir, por inferência de lógica formal, a verdade de A a partir da verdade de I; não, o que fizemos foi, da verdade de fato, constatada de algumas proposições, inferir que, em princípio, há proposições verdadeiras. Há, aqui, realmente um trânsito lógico de uma proposição particular para um princípio universal e, neste sentido, para uma proposição universal A, mas a passagem não se faz por força das leis formais de inferência do quadrado lógico e, sim, porque proposições particulares, quando verdadeiras, implicam um determinado tipo de universalidade que a lógica clássica não conhecia e que as lógicas formais contemporâneas não põem no lugar devido. Kant chama isso de transcendental, Hegel, de idealidade. Pois o fato de que haja algumas proposições que são verdadeiras pressupõe, como condição necessária de sua possibilidade, que proposições, em princípio, possam ser verdadeiras. A partir da verdade, de fato dada, de algumas proposições, demonstra-se o princípio universal de que pode haver, em princípio, proposições verdadeiras. Pelo método transcendental, como Kant o expõe e utiliza na dedução transcendental das categorias, prova-se, a partir da verdade de uma proposição I, um princípio universal A. Este não é pura e simplesmente a proposição inicial, na qual se substitui o quantificador I pelo quantificador A. Ninguém está a afirmar que todas as proposições são verdadeiras, mas que, proposições, em princípio, podem ser verdadeiras e que esta proposição que está a afirmar isto é efetivamente verdadeira.

III. Idealismo subjetivo e idealismo objetivo: Kant ou Hegel?

Neste horizonte contextual impõe-se, a seguir, a pergunta que é decisiva para o transcendentalismo de Kant e para o idealismo objetivo de Hegel: esse universal é apenas um em-princípio-poder-ser ou é um ser? É um ser-possível ou um ser realmente

16. Sobre a distinção entre três tipos básicos de Filosofia, a saber, naturalismo, idealismo subjetivo e idealismo objetivo, já elaborada por Dilthey, cf. V. HÖSLE, "Begründungsfragen des objektiven Idealismus", in: *Philosophie und Begründung*, Frankfurt 1987, p. 234ss.

existente? O universal existe objetivamente como um ser ou é, ele, apenas, o etéreo valer de um eu meramente subjetivo? Trata-se, como quer Kant, apenas de uma determinação de um eu transcendental, sim, mas subjetivo, ou, como diz Hegel, de uma determinação do mundo objetivo?¹⁶ Que no caso acima demonstrado haja, ao menos, um em-princípio-poder-ser que é um valer universal, é líquido e certo; pois, não o fosse, o que é dito seria impossível e nenhuma proposição universalíssima jamais poderia ser verdadeira, o que é autocontraditório. A resposta de Kant, ou seja, o que depois dele chamamos de transcendental constitui, por conseguinte, o mínimo racional que se tem de admitir: o princípio universal pressuposto é, no mínimo, um poder-ser: proposições podem, em princípio, ser verdadeiras. Se existem, de fato, algumas proposições que são verdadeiras, então também as condições necessárias de possibilidade disso são a ser aceitas como necessárias e verdadeiras.

Foi refutado o cético, foi demonstrado o núcleo duro de Kant. A pergunta que fica, então, é a seguinte: pode-se ir além de Kant? O que Kant de positivo diz, podemos aceitá-lo e temos de aceitá-lo e afirmá-lo. Mas a questão é: vale também o que Kant diz de negativo? Valem os limites que ele traçou para a atividade da razão teórica? Pode-se dizer, com Fichte, Schelling e Hegel, mas contra Kant, que o universal não é apenas um poder-ser e um valer universais, uma condição, transcendental sim, mas subjetiva, da experiência, mas além disso também uma realidade que existe objetivamente? Ou, em linguagem dos clássicos gregos: o mundo das idéias é, apenas, um mundo possível? Ou podemos dizer que as idéias existem, que as idéias possuem ser? Podemos afirmar, com Platão, Cusanus e Hegel, a realidade das idéias?

Foi demonstrado acima, contra o ceticismo filosófico, que "existem, em princípio, proposições que são verdadeiras". A verdade dessa proposição é inegável, pois, sempre que negada, ela ressurgue da própria negação. Pergunta-se: essa verdade é apenas transcendental? Trata-se tão-somente de uma lei universal do pensar? Trata-se, sim, de uma lei universalmente válida para todos os pensares; isto é líquido e certo. Mas a validade universal dessa lei, ínsita em todo o pensar, é, para além de todos os pensares, também uma lei de todos os seres? A validade universalíssima do pensar é, ela própria, tão ampla que seja mais que todos os pensares e possa abranger não só o pensar, como também o ser? Kant diz que não, e fica no idealismo subjetivo, Fichte tenta ir mais além e não consegue, Schelling e Hegel dizem que sim, que as primeiras-últimas leis do pensar são também leis do ser, e que a idealidade é, assim, objetiva.

Façamos nova investida contra o cerne duro do problema e tentemos atacá-lo por outro lado. Tomemos agora como tese ingênua, imediata e não demonstrada a seguinte proposição¹⁷:

6. *Existem proposições sintéticas a priori que são verdadeiras*

Este é o pressuposto básico da *Crítica da Razão Pura*, este é o fato do qual Kant parte. O método transcendental tem, sempre, uma premissa empírica da qual se parte e à qual se aplica a questão: quais são as condições necessárias de possibilidade para que isso possa existir? Kant parte do pressuposto nunca por ele demonstrado de que há, de fato, pelo menos alguns princípios sintéticos a priori que são verdadeiros; ou, de uma forma mais sofisticada, de que há de fato experiência. Aí, exatamente aí, ele aplica a pergunta e o método transcendental: quais as condições necessárias de possibilidade disso? A demonstração pelo método transcendental é um silogismo condicional na forma “*po-nens*”: se *p*, então necessariamente *q*. Pressuposto que existem de fato algumas proposições sintéticas a priori verdadeiras, quais as condições necessárias deste fato? O mapeamento delas nos dá as formas a priori da sensibilidade e do entendimento que são a própria estrutura da “*Crítica da Razão Teórica*”. Pressuposto que existe um dever-ser como fato da razão prática, quais as condições transcendentais disso? O mapeamento delas é o travejamento da *Crítica da Razão Prática*. É interessante notar que Kant jamais duvidou de seu ponto de partida, do pressuposto de que existem de fato algumas proposições sintéticas a priori que são verdadeiras, de que existe o fato originário da razão prática. É importante, de outro lado, ressaltar que Kant jamais tentou demonstrar esse seu pressuposto. Penso que é possível ir além do que Kant foi, penso que é possível, em perfeita analogia com a demonstração feita acima contra o cético, demonstrar aquilo que Kant toma como pressuposto não-demonstrado e, por isso, não-crítico, de toda sua filosofia crítica¹⁸. A demonstração se faz, à maneira dos dialéticos, em três passos. A tese ainda ingênua e não demonstrada é:

6. *Existem proposições sintéticas a priori que são verdadeiras*

O argumento é articulado, como antes foi feito contra o cético, pela passagem negativa através da antítese que logicamente implode e remete, então, à nova síntese. A antítese é o contraditório da proposição-tese, ou seja:

7. *Não existe nenhuma proposição sintética a priori que seja verdadeira*

Esta proposição, ao ser proferida, pretende ser verdadeira. A verdade dela, entretanto, implica sua falsidade. Pois, ela própria

17. Este argumento, discutimo-lo longamente, Höhle, Kesselring e eu, no seminário acima citado. No fundo trata-se do velho argumento dos clássicos gregos contra os céticos, devidamente transformado para ultrapassar o ponto de partida não-crítico de Kant. O argumento foi proposto ou por V. Höhle ou por T. Kesselring, não me lembro qual dos dois.

18. Na KpV Kant fala do fato da razão que é o pressuposto fático de toda a argumentação. Na KrV o pressuposto é de que existem, de fato, alguns juízos sintéticos a priori que são verdadeiros.

é uma proposição evidentemente não-analítica, mas sim sintética; e não a posteriori, mas sim a priori, pois demonstração, se houver, jamais poderá ser por contagem empírica. Essa proposição, entretanto, que diz que não existe nenhuma proposição sintética a priori verdadeira, ao dizer-se, se desdiz, pois ela é aquilo que nega, é aquilo que diz não existir. Ela própria é sintética e é também a priori. Ela é aquilo que diz não poder existir. A verdade da proposição 7 implica sua falsidade. Fica assim demonstrada a verdade do contraditório, que é a proposição-síntese 8:

8. *Existem, pelo menos, algumas proposições sintéticas a priori que são verdadeiras*

E daí se infere o princípio geral:

9. *Existem, em princípio, proposições sintéticas a priori que são verdadeiras*

Com o que fica rigorosamente demonstrado, à maneira dialética, o que em Kant é somente pressuposto não demonstrado e que não é passível de demonstração pelo método transcendental¹⁹. Ultrapassamos com isso, penso eu, não só o ceticismo, como também os pressupostos do transcendentalismo kantiano.

Mas não diríamos ainda a questão de saber se essa verdade, que assim se impõe, é apenas um transcendental subjetivo ou, além disso, uma idealidade objetiva. Essa pergunta é perturbadora, pois a "vis probandi" do argumento articulado dialeticamente é a implosão da antítese; não se sabe direito, porém, se essa implosão lógica acontece por força de algo transcendental e subjetivo ou de algo idealisticamente objetivo. Temos, através das demonstrações acima feitas, no mínimo, dois princípios universais (proposições 5 e 9) que, como foi mostrado, são necessariamente verdadeiros. Perguntava-se se essa verdade necessária é somente uma necessidade do pensar ou, além disso, também, uma necessidade de ser. Como a argumentação utilizou a contradição pragmática na qual a antítese implode e pela qual se infere a verdade da síntese, cabe, já agora, a pergunta sobre o momento aparentemente empírico e, no caso, subjetivo, dessa forma de articular a demonstração. Pois toda a prova se fundamenta na implosão lógica da antítese que se dá pela contradição pragmática. Ora, esta é uma contradição, na qual o ato de asserção nega o conteúdo asserido. Temos, portanto, uma premissa evidentemente subjetiva que é o próprio ato de fala do sujeito filosofante. Pode-se, em tal caso, ainda falar de idealismo? A validade universal universal, que foi demonstrada, não é, ela mesma, algo meramente empírico? Não se trataria, nas

19. Kant, de acordo com a tradição, chama este tipo de demonstração que se faz através da contradição pragmática de argumento apagógico. Ele considera a argumentação apagógica uma forma, em Filosofia, ilegítima de articular demonstrações. Cf. KrV B 817ss./A 789ss.

desmonstrações acima, não de um sistema idealista, mas de uma mera constatação empírica, através de um "experimentum mentis" concreto, o qual precisaria ser sempre de novo repetido? Nem Kant, muito menos Hegel, dir-se-ia, nem idealismo subjetivo, nem idealismo objetivo, apenas um experimentalismo empiricista e uma universalidade hipoteticamente válida. Não teríamos demonstrado e fundamentado um idealismo, mas tão-somente um novo tipo de princípios hipoteticamente válidos; teria havido, não progresso e, sim, regresso argumentativo.

IV. O idealismo objetivo no argumento de V. Hösle

V. Hösle, num trabalho talvez polêmico, mas certamente muito instigante²⁰, tenta provar que as idéias têm realidade objetiva, que, por conseguinte, o sistema da Filosofia deve ser o idealismo objetivo. O argumento, ele o monta, não como foi feito acima, direta e expressamente pela contradição pragmática, mas pela articulação de premissas que primeiramente parecem ser independentes de qualquer eu e de qualquer ato ilocutório empíricos. O silogismo final, como o autor o monta, articula-se em proposições aparentemente universais. A questão é que a prova das premissas se faz através de recurso à contradição pragmática, o que significa a utilização de uma premissa subjetiva e empírica. Não invalidaria isso todo o argumento? A articulação através de uma premissa contingente não implicaria que a conclusão também é contingente? A conclusão não segue sempre a mais fraca das premissas, no caso, a premissa empírica e contingente? Tentemos reconstruir a demonstração, seguindo os dois momentos em que o autor a divide.

A partida se faz através da seguinte proposição:

I.1. Não pode haver nenhum conhecimento a priori que seja não-hipotético

Esta proposição coloca a impossibilidade, hoje usualmente admitida, de um princípio que seja, ao mesmo tempo, a priori e não-hipotético. Pois, diz-se hoje, teoremas podem ser demonstrados por axiomas, os axiomas primeiros-últimos, porém, não podem ser, eles mesmos, ulteriormente justificados. Eles devem, por certo, em muitas circunstâncias, ser admitidos como verdadeiros. Para que isso não seja feito de forma dogmática, para que haja filosofia crítica, deve-se, então, dizer que os axiomas

20. V. HÖSLE, "Begründungsfragen des Objektiven Idealismus", in: *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, p. 212-267.

nunca são primeiros-últimos, isto é, que os axiomas são sempre e tão-somente hipotéticos. O que significa que, para ser crítica, a Filosofia não pode admitir que haja princípios primeiros-últimos que sejam, ao mesmo tempo, a priori e não-hipotéticos. Se o fizer, deixa de ser crítica. Fundamentam-se aí os relativismos contemporâneos que só admitem subsistemas e que só trabalham com axiomas hipotéticos: se aceitarmos os axiomas de um determinado subsistema, então necessariamente são verdadeiros os teoremas tais e tais; se pressupusermos outros axiomas, outro será o subsistema. Não há, afirma-se, axiomas que sejam válidos para todos os subsistemas, ou seja, que sejam não-hipotéticos e, assim, princípios primeiros-últimos de todos os subsistemas. Hösle, argumentando contra isso, põe a proposição I.1 e diz que ela se contradiz a si mesma, pois ela é uma proposição sintética a priori que afirma que tais proposições não podem existir; há, em I.1, um conhecimento categórico afirmado incondicionalmente que afirma que tais conhecimentos categóricos incondicionais não podem existir. Logo, I.1 se contradiz a si mesmo e afirma que, pelo menos, um conhecimento a priori não-hipotético existe. Onde segue, no mínimo, que:

I.2. Em certas circunstâncias não há conhecimento a priori não-hipotético, em outras circunstâncias há

Mas, se em certas circunstâncias há conhecimento a priori não-hipotético, então existem, em princípio, proposições verdadeiras que são ao mesmo tempo a priori e não-hipotéticas. Onde segue a verdade de:

I.3. É necessário que exista conhecimento a priori não-hipotético

Esta proposição I.3., que corresponde à nossa proposição 5 acima, entrará como premissa no silogismo final de Hösle. A outra premissa, ele a demonstra, fazendo começo com a proposição:

II.1. Se existe conhecimento a priori não-hipotético, então as leis desse conhecer não podem ter nada a ver com a realidade

Se, argumenta o autor, alguém admite leis do conhecimento que são a priori não-hipotéticas e diz que elas nada têm a ver com a realidade, então ele se contradiz. Pois, quem, falando de leis do pensar e de leis da realidade, diz que elas são completamente diversas e diferentes, diz também, ao mesmo tempo, que elas não são completamente diversas e diferentes. Diz e, ao dizer, se desdiz. Pois, levanta como lei geral do conhecimento que as leis gerais da realidade objetiva são diversas e diferentes das leis do pensar, mais, que elas são incognoscíveis. Ora, ao dizer isso, desdiz-se e afirma o contrário. Ao flectir-se sobre si

mesmo, tal conhecimento existente de leis se sabe aplicável e aplicado a si mesmo, enquanto conhecimento e enquanto ato real existente, abrangendo, assim, tanto a área do conhecimento, como também, pelo menos, uma existência, a saber, a existência dele mesmo. Logo, as leis, de que ele fala, valem não só de todos os pensares, mas, pelo menos, de um determinado existir. Com isso implode a proposição e fica provada a falsidade do que foi enunciado em II.1. Disso segue a falsidade também da seguinte proposição:

II.2. *Se existe conhecimento a priori não-hipotético, então as leis de tal conhecimento possivelmente nada têm a ver com a realidade*

Pois, há, pelo menos num caso, uma realidade à qual se aplicam e da qual vale uma as leis do conhecimento a priori não-hipotético, a saber, a existência de um tal conhecimento. Fica, assim, demonstrada a falsidade de II.2. Há, aí, um ato de conhecimento que se nega a si mesmo, demonstrando, assim, sua falsidade. A proposição II.1 trata de uma impossibilidade, a II.2 de uma mera possibilidade; ambas foram refutadas porque há, de fato, em qualquer proposição o pressuposto de uma conexão, por mínima que seja, entre as leis do pensar e a realidade realmente existente. A proposição que fala da impossibilidade da conexão de pensar e ser é falsa, como também é falsa a que (II.2) põe como uma mera possibilidade não realizada a interpenetração do pensar e do ser. Daí segue, afirma um tanto açodadamente Hösle, a verdade da proposição:

II.3. *Se existe conhecimento a priori não-hipotético, então as leis do conhecer são leis da realidade*

Com essas premissas, acima demonstradas como verdadeiras, se monta o silogismo final²¹:

II.3. *Se existe conhecimento a priori não-hipotético, então as leis do conhecer são leis da realidade*

Ora, como vimos acima em I.3, existe conhecimento a priori não-hipotético

Logo, existe conhecimento a priori não-hipotético, cujas leis são também leis da realidade

Hösle conclui, ao modo dos geômetras, com a sigla Q.e.d., *quod erat demonstrandum*, e julga, portanto, ter demonstrado, contra o ceticismo, contra os relativismos pós-modernos e contra o idealismo meramente subjetivo, que o sistema filosófico, a ser aceito, é o do idealismo objetivo. Penso, como se vê também por minha argumentação mais acima, que o autor tem, em princí-

21. Cf. loc. cit. p. 250. Não consegui, em meu texto acima, resumir adequadamente o argumento de Hösle. Recomendo, por isso, ler o original.

pio, razão, o idealismo objetivo é o correto. Não foi provado, porém, convincentemente que todas as grandes leis do pensar são também leis do ser; foi, julgo eu, realmente demonstrado que há, pelo menos, algumas leis do pensar que são também leis do ser.

Há, entretanto, na construção do argumento algo que precisa receber maior ênfase: trata-se de uma argumentação dialética, através da contradição performativa, que se alevanta e eleva a nível transcendental. A passagem pela contradição performativa conduz à verdade de algumas proposições, as quais, por força do argumento transcendental, conduzem à verdade daquilo que é sua condição necessária de possibilidade.

Há, em tal tipo de argumento, um momento dialético e um momento transcendental. No momento dialético parte-se de uma tese ingênua e não demonstrada, proposição I. Levantando a antítese, que é uma proposição E, negativa universal, ocorre a implosão lógica pela contradição pragmática que Apel²² e Habermas²³ nos resgataram e tão bem descreveram. Da falsidade de E emerge a verdade de uma proposição I, a qual, pelo método de Kant — aí se imbrica o momento transcendental —, se transforma numa proposição A, afirmativa universal, mas *sui generis*. Essa imbricação do método dialético com o método transcendental, do necessário com o contingente, da idealidade necessária com a empiricidade contingente, merece ser analisada mais detidamente.

V. Conciliação do ideal e do empírico no idealismo objetivo

Dois aspectos quero aqui ressaltar que, pelo que se viu, ainda não mereceram a atenção devida e não foram tratados com o rigor lógico necessário: o caráter quase empírico da contradição pragmática e a estrutura da proposição-síntese que parece ser, ao mesmo tempo, universal e particular, uma proposição A que é simultaneamente uma proposição I.

O primeiro aspecto, a ênfase a ser dada ao caráter quase empírico da contradição pragmática, é objeto de longa e amistosa discussão entre os dois pensadores que, em nossos dias, redescobriram o uso da contradição performativa como argumento lógico, Apel e Habermas²⁴. Apel conclui, à semelhança do que foi feito acima, da implosão lógica que ocorre na contradição pragmática

22. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, 2 vol., Frankfurt 1988, cf. vol.II, p. 358ss. Sobre o uso da contradição pragmática cf. W. KUHLMANN, *Reflexive Letzbegründung*, Freiburg und München 1985.

23. J. HABERMAS, "Was heisst Universalpragmatik?" in: K.-O. APEL (edit.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1982, p. 174-272.

24. Cf. a seguinte observação de Habermas sobre Apel: "O fato de que Apel, no entanto, se aterra obstinadamente à pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental, explica-se, no meu entender, por um retorno inconsequente a figuras do pensamento que ele próprio invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem", J. HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro 1989, p. 119.

para a verdade de determinados princípios e proposições; isso ele chama de pragmática transcendental²⁵. Trata-se de uma pragmática, pois é pela contradição performativa que se faz o argumento e não por contradições sintáticas ou semânticas. Trata-se de um transcendental, pois o que se demonstra são princípios que, mesmo quando negados, ressurgem em sua verdade. Nós não podemos; não só nós, ninguém pode negá-los, sem que, da negação ressurgir nova afirmação. Aqui entra a ponderação e a objeção de Habermas²⁶: é certo que foi demonstrado, pela contradição pragmática, a impossibilidade de uma determinada posição intelectual; mas como podemos, a partir daí, concluir que existe um princípio universal que seja infalível?

A discussão sobre falibilidade ou infalibilidade dos primeiros-últimos princípios da Ética do Discurso é um tema básico de Apel e Habermas²⁷. Em última instância trata-se de saber qual a estrutura do assim chamado a priori. Apel defende um a priori forte, no sentido de Kant; Habermas, um a priori fraco, pois devemos, a cada momento, segundo ele, repetir a experiência empírica da contradição pragmática para, sempre de novo, assegurar-nos da verdade. A discussão versa, como se vê, sobre o trânsito lógico de algo empírico, a experiência concreta da contradição performativa, para algo não mais empírico, isto é, uma conclusão a priori e necessária. Como sabemos, a partir de uma experiência individual e subjetiva, algo universal e objetivamente válido? Apel faz a passagem lógica e diz que, pela contradição performativa, se conclui corretamente a verdade de um princípio universal que é, em princípio, infalível. Habermas retruca que só sabemos isso em princípio, que essa verdade é falível e que pode, a qualquer momento, ser corrigida. Apel coloca-se a favor de uma validade universal e de um a priori forte, Habermas, a favor de uma validade que é falível e que, por isso, sempre remete de volta à experiência empírica. Apel é transcendentalista, Habermas, empirista. Apel fala de pragmática transcendental, Habermas, de pragmática universal.

O ponto-chave, na discussão entre ambos, é a passagem lógica, que ocorre na argumentação pragmática, entre o singular e o universal, entre o empírico e o transcendental, entre o que é contingente e o necessário.

Penso que, com esta colocação de problema — e com isto entramos no segundo aspecto a ser ressaltado — estamos a discutir, não uma querela de escola entre autores contemporâneos, mas um ponto central da Filosofia, hoje e sempre, a saber, a passagem lógica do individual para o universal, do empírico para o transcendental, do contingente para o necessário, do

25. K.-O. APEL, "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", in: K.-O. APEL (edit.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1982, p. 10-173.

26. J. HABERMAS, "Was heisst Universalpragmatik?" in: K.-O. APEL (edit.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1982, p. 174-272; idem, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983; idem, "Moralität und Sittlichkeit" in: W. KUHLMANN, *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt 1986, p. 16-37; idem, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", in: J. HABERMAS/N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971, p. 101-141. Sobre a relação entre a priori e a posteriori cf. "Wenn das Weltwissen dadurch definiert ist, dass es a posteriori erworben wird, während das Sprachwissen, relativ gesehen, ein Wissen a priori darstellt, dann mag das Paradox begründet sein, dass im lebensweltlichen Hintergrund Weltwissen und Sprachwissen integriert sind", J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, p. 94.

27. K.-O. Apel, "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbeurteilung", in: *Forum für Philosophie Bad Hamburg* (edit.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt 1987, p. 116-211.

descritivo para o normativo. Penso que, a rigor, tanto Apel como Habermas têm razão; o que ainda não temos são conceitos suficientemente exatos. Pois, na contradição pragmática, há realmente algo com dupla face: há tanto o individual, contingente e empírico, por um lado, como o universal, necessário e transcendental, pelo outro lado. O argumento é dialético e a realidade mesma da argumentação é bifacial. A contradição performativa, sempre que ela ocorre em proposições universalíssimas negativas que se flectem sobre si mesmas, é uma realidade — e é também um argumento lógico — com dois lados que se constituem e se pressupõem mutuamente. A realidade mesma do argumento, não só seu conteúdo lógico, é bifacial.

Há contradições performativas que são empíricas e somente empíricas. Sirva-nos de exemplo o caso de Joãozinho. Joãozinho está, de geladeira aberta, a pilhar as geléias da família; à mãe que pergunta, de outra peça, quem é que está ali, Joãozinho responde: "Não há ninguém aqui". O ato, ao dizer-se, se desdiz e afirma o contrário. A contradição performativa neste caso, entretanto, é meramente empírica. Pois basta Joãozinho, ao invés de falar, escrever num pedaço de papel "não há ninguém aqui", afixar o bilhete à porta do refrigerador e fugir pela porta dos fundos, para que a contradição desapareça. Em tais casos, que por isso chamamos de empíricos, a contradição pragmática pode ser eliminada; basta mudarmos algumas circunstâncias empíricas do ato de asserção por outras circunstâncias empíricas e a contradição desaparece. Há, entretanto, contradições pragmáticas, que, mesmo que se mudem todas as circunstâncias empíricas da asserção, ou seja, em quaisquer circunstâncias empíricas, sejam elas quais forem, sempre continuam contraditórias. Se, por exemplo, Joãozinho falasse "Eu não estou falando", ele estaria a dizer e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, a desdizer-se. Isso é uma contradição pragmática que, por um de seus lados, é totalmente empírica, contingente e individual; trata-se de Joãozinho e de seu ato de fala. Pelo outro lado, entretanto, há uma contradição que sempre, em todos os lugares, em todos os tempos e sob todos os aspectos é logicamente autodestrutiva e, assim, insustentável.

Trata-se, já agora, do mesmo Joãozinho individual, empírico e contingente, mas não mais visto por este primeiro lado, e sim pelo outro lado, aí também presente, de uma contradição que, como tal, implode e que continua sendo contradição sob toda e qualquer circunstância possível. Há, pois, proposições autoflexivas negativas que, embora individuais e empíricas, sempre e necessariamente são contraditórias e, por isso, falsas. O suporte contingente, nesse caso, sustenta algo não contingente; o ato

individual remete para uma impossibilidade que é universal. Já há, aqui, uma passagem do individual, empírico e contingente para o universal, transcendental e necessário. Há aí, sim, uma condição, sim, o Joãozinho contingente com seu ato contingente de fala, mas essa condição não é exterior à contradição pragmática. O momento empírico, ou seja, o ato performativo, entra em contradição com o conteúdo falado e engendra a contradição pragmática. Esta é a implosão lógica da qual, então, se conclui a verdade de uma proposição a ela contraditória. Note-se que a contradição pragmática, isto é, a implosão não tem o fator contingente como uma condição a ela externa, mas como um momento interno, um ingrediente da própria explosão. Não se trata, pois, de uma premissa contingente logicamente anterior e, assim, externa à conclusão, mas de uma contingência que entra na constituição de algo que necessária e logicamente implode. A contingência, aqui, entra na constituição lógica de uma necessidade lógico-pragmática.

O seguinte passo lógico se faz ao passarmos de proposições autoflexivas negativas, que sejam apenas individuais e empíricas, para proposições universalíssimas autoflexivas e negativas. Uma tal proposição, como aquela que afirma não existir nenhuma proposição verdadeira, é, por igual, individual e universal, empírica e transcendental, contingente e necessária. Individual, empírico e contingente é o João, Pedro ou Manoel que diz e fala a proposição; individual é a proposição escrita em língua portuguesa neste pedaço de papel. Universal, transcendental e necessária é a implosão lógica que ocorre, seja quais forem os sujeitos falantes ou as circunstâncias do ato ilocutório. Tais proposições universalíssimas e, por isso, aplicáveis a si próprias, são auto-referentes e, quando negativas, elas implodem. Sempre que um sujeito qualquer vier a asserti-las, qualquer que seja o sujeito e quaisquer que sejam as circunstâncias, tais proposições são pragmaticamente contraditórias. O pragmático aqui vira transcendental. O ato de fala, que é individual, empírico e contingente, em determinados casos é, também, pela implosão da contradição pragmática, algo que vale sempre e para todos, ou seja, ele é universal, transcendental e necessário. O ato de fala tem, pois, um lado que é empírico, mas tem também um lado que, como aparece em certas contradições performativas, desde sempre é transcendental e necessário.

Como sabemos que uma determinada contradição pragmática permite uma conclusão universalíssima e leva a um a priori forte? Como saber, sem experimentalmente mudar todas as circunstâncias — o que é impossível —, se a implosão se dá sempre e em quaisquer circunstâncias? Como decidir, aqui, entre Apel

e Habermas? Mas não se trata mais de decidir entre a pragmática transcendental de Apel e a pragmática universal de Habermas e, sim, de dizer se há, em última instância, a realidade objetiva de uma idéia. Trata-se de dizer se o sistema da Filosofia consegue, em última instância, conciliar o transcendentalismo idealista com o empiricismo de uma realidade contingente. Ambos os momentos entram, julgo eu, na constituição da fundamentação primeira-última e, assim, no sistema de Filosofia. Este é, por isso, em minha opinião, não um idealismo subjetivo, nem um empirismo cético e pluralista, mas um sistema de idealismo objetivo. Penso que o pragmatismo universal, se e quando ampliado para além dos limites do discurso aos quais Habermas o adscrive; julgo que o pragmatismo universal, pensado não apenas como princípio irrefutável do discurso, mas como princípio universalíssimo de todo pensar e de todo ser, responde à questão.

Os princípios filosóficos são de validade universal, ou seja, os princípios filosóficos últimos são expressos por proposições universalíssimas. Tais proposições, enquanto universalíssimas, têm de valer de si e têm de ser aplicadas a si mesmas; elas são sempre também auto-referentes. Proposições universalíssimas e auto-referentes, se negativas, muitas vezes — parece que isso, mas não tenho certeza, ocorre sempre — tornam-se contradições pragmáticas. A implosão lógica que acontece na contradição pragmática serve de argumento apagógico, isto é, de argumento *ex contrario sensu*, demonstrando a verdade da proposição que é contraditória àquela que implodiu. Assim, e somente assim, penso, podem ser demonstrados os primeiros-últimos princípios filosóficos.

Eis, agora, o núcleo duro de meu argumento: a característica lógica dessa demonstração, pela contradição pragmática, de princípios universalíssimos, é que ela não é uma antinomia estrita, e sim uma contradição potenciada. Na antinomia estrita há dois lados estritamente iguais, ambos com o mesmo peso lógico, um anulando o outro. Isso se vê, quando se mede o pesadume de cada lado através dos valores de verdade. Tomemos a antinomia clássica de Russel:

p: Esta proposição “p” é falsa

Temos aqui uma antinomia estrita, pois, por um lado, a verdade desta proposição implica a falsidade dela; a falsidade, porém, pelo outro lado, implica a verdade. Se a proposição “p” é verdadeira, então, ela é falsa; se falsa, então ela é verdadeira. A antinomia estrita implode logicamente, sim, mas a implosão

aqui é diferente daquela que ocorre na contradição pragmática. Na antinomia há um perpétuo oscilar entre os dois valores de verdade, um remetendo para o outro, num *processus ad infinitum*. A implosão lógica que ocorre nas antinomias mostra que tais proposições não são verdadeiras; mas mostra também que não são falsas. Não sendo nem verdadeiras nem falsas; pior ainda, sendo tanto verdadeiras como também falsas, as antinomias são algo logicamente insustentável, são uma contradição potenciada, são uma verdade que é falsa. O importante aqui é frisar que, a partir da implosão lógica que ocorre na antinomia estrita, nada de positivo pode ser demonstrado. *Há, sim, uma contradição potenciada, mas a antinomia, com seus dois lados iguais, não remete para uma verdade que a ela seja contraditória.* A antinomia exige, apenas, para sua solução, o desdobramento de tipos, como fez Bertrand Russel, ou de níveis de linguagem, como fazem Tarski e outros²⁷. A implosão lógica que ocorre nas antinomias é construtiva, sim, porque nos obriga a distinguir níveis de metalinguagem, mas ela não nos remete diretamente para a verdade de uma proposição que a ela seja contraditória. Nas antinomias estritas não há uma proposição que seja a elas logicamente contraditória, pois sendo tanto verdadeiras, como falsas, falta-lhes exatamente algo que lhes seja logicamente contraditório. Na fundamentação última dos primeiros-últimos princípios da Filosofia o argumento se monta de forma diferente.

Na fundamentação última, como foi apresentada acima, não se forma uma antinomia estrita, pois os lados da estrutura bicornes não são logicamente iguais. Da antinomia vale: se a proposição é verdadeira, então é falsa; se falsa, então é verdadeira. Nos argumentos de fundamentação última vale: se verdadeira, então é falsa; se falsa, então continua sendo falsa. *Há, aí, uma visível assimetria de estrutura a caracterizar, em sua diferença, a antinomia estrita e o argumento dialético da argumentação última.* Nesta não há uma oscilação *ad infinitum* entre os valores de verdade, entre verdade e falsidade, mas a clara, nítida e inconfundível implosão lógica de uma proposição, que, desmascarada em sua falsidade, remete de forma clara e distinta para a verdade da proposição que lhe é contraditória. Na contradição pragmática, pela qual se faz a fundamentação última dos primeiros princípios, vale a seguinte matriz de valores de verdade: se a proposição é verdadeira, então ela é falsa; se ela é falsa, então ela é falsa. Não há, aqui, a oscilação entre verdade e falsidade, mas a escancarada implosão lógico-pragmática, em que ambos os lados levam à falsidade. Não há, como nas antinomias, dois cornos com o mesmo peso lógico, mas uma estrutura unicorne que aponta univocamente para sua própria falsidade. Tomemos a proposição, que é o princípio universalíssimo do ceticismo radical:

27. Cf. F. VON KUTSCHERA, *Die Antinomien der Logik*, Freiburg 1964; T. KESSELRING, *Die Produktivität der Antinomien*, Frankfurt 1984; A. KULENKAMPFF, *Antinomie und Dialektik*, Stuttgart 1970.

6. Nenhuma proposição é verdadeira

O primeiro lado é o seguinte: se esta proposição é verdadeira, então ela é falsa, pois ao menos ela é verdadeira. O outro lado é o seguinte: se esta proposição é falsa, então ela é simplesmente falsa. Da falsidade da proposição 6 segue logicamente sua falsidade. Da falsidade de 6 segue a falsidade dela. Não há, pois, aqui, a pequena implosão que caracteriza as antinomias estritas com sua oscilação entre verdade e falsidade, mas a grande implosão em que a inverdade se desmancha no ar, apontando claramente para a verdade da proposição contraditoriamente oposta:

7. Há, pelo menos, algumas proposições verdadeiras

Donde se conclui, corretamente, partindo de uma proposição I para uma proposição A *sui generis*:

8. Há, em princípio, proposições verdadeiras

Este “em princípio” é aquilo que Kant chama de transcendental. Ele é um universal *sui generis*, pois não se trata de uma proposição com o quantificador universal. Ninguém está a dizer “Todas as proposições são verdadeiras”, mas tão-somente que, em princípio, existem proposições verdadeiras. Mas trata-se de uma existência, de um fato da razão, de algo que é, por um lado, razão, pelo outro lado, existência. A razão, inclusive a razão teórica, existe, a razão é um fato, é um fato indesdizível e indestrutível: quando tentamos negá-lo, ela ressurge da própria negação. A existência empírica concreta e individual, aqui, neste exato ponto, mostra-se como transcendental e necessária. Este é, para a lógica da fundamentação última, o ponto arquimédico, onde o indivíduo pode levantar o universo. Melhor, em linguagem de Hegel, onde o conceito universal, através do particular, se concretiza em um singular, ou vice-versa, onde o indivíduo existente se sabe universal. No âmago da contradição performativa, que serve para a fundamentação última dos primeiros princípios, o indivíduo fica universal, o contingente vira necessário, o empírico torna-se transcendental.

Com essa afirmação fomos mais além dos limites que Kant nos traçou. Passamos também além das linhas limites do idealismo subjetivo de Apel, bem como do pragmatismo universal de Habermas. Estamos, a rigor, em Hegel, em pleno idealismo objetivo, estamos no conceito realmente existente que é o movimento dialético do individual que, pelo particular, se sabe universal, veja-se na *Ciência da Lógica*, no terceiro livro, o capítulo “Do conceito em geral”.

Saiamos do dialeto hegeliano, o qual por si próprio induz a um idealismo objetivo, e voltemos à posição anterior. Onde fica a contingência empírica e subjetiva do ato de fala que entra na fundamentação última pela contradição pragmática? Se se trata de uma contradição pragmática, então há aí algo empírico e subjetivo que entra na contradição performativa e, assim, na argumentação; nisso todos estão concordes. Pergunta-se: onde fica, na argumentação última pela contradição pragmática, essa contingência e essa empiricidade subjetiva? A validade universalíssima da conclusão, que é um princípio teórico e que pretende universalidade objetiva, tem como pressuposto algo empírico, contingente e subjetivo. Isso ninguém nega. Mas não vale então a regra de que a conclusão segue sempre a parte mais fraca? Não, aqui não vale.

Pois o ato de fala, reconhecidamente subjetivo, contingente e empírico, não é uma premissa lógico-formal de um silogismo tradicional. A regra "peiores sequitur semper conclusio partem" vale, sim, de todos os silogismos lógico-formais. Mas não vale de estruturas argumentativas lógico-pragmáticas, nas quais e pelas quais se imbrica um argumento dialético com um argumento transcendental. O ponto-chave de tal argumentação é precisamente a passagem da implosão de uma proposição E para a verdade de uma proposição I que se transforma num princípio universal A.

A dúvida e o questionamento centram-se, aí, na passagem lógica da implosão, que contém como um de seus momentos explosivos o ato contingente e subjetivo, para a verdade de uma proposição afirmativa particular do tipo I. Ora, exatamente aí não pode haver dúvida: sempre que uma proposição E é falsa, então, pelas leis de inferência do quadrado lógico, a correspondente proposição I é verdadeira. A proposição E, entretanto, implode por força da contradição pragmática, na qual há o momento empírico e contingente. Não se instala, de volta, a questão? Como se sabe que a proposição E sempre e em quaisquer circunstâncias implode pela contradição pragmática? Pelo simples fato de que E, para ser E, precisa ser dito. Eis o argumento: sempre que E for E, E implodirá pragmaticamente e, desmascarada em sua inverdade, implicará a verdade de I. O ato de fala, aqui, embora individual, contingente, subjetivo e empírico, ao flectir-se sobre si mesmo, torna-se objeto de si mesmo: ele, sem deixar de ser o que é, fica objetividade universal. Na autoflexão acontece a virada, o que era subjetivo é tematizado e fica objetivo. O que era contingência empírica e subjetiva torna-se conceito necessário

de contingência, de subjetividade e de empiria. O ato de fala, existente de forma contingente, empírica e subjetiva, ao flectir-se sobre si mesmo e tematizar-se, dá-se objetividade. A empiria transforma-se em conceituação do empírico, o existente contingente fica o conceito necessário de contingência. É fácil de ver: o sujeito, quando se pensa a si mesmo, fica objeto.

A realidade, pois, contingente, subjetiva e empírica do ato de fala não invalida a fundamentação última, ela a proclama um tipo *sui generis* de argumentação. Nem empiricismo cético, nem apenas transcendentalismo pragmático, mas idealismo objetivo, no qual necessidade a priori se concilia com contingência empírica e a posteriori, conciliação dialética do individual e do universal, do empírico e do transcendental, do infinito e do finito. O que, aliás, não nos devia perturbar, pois proposições verdadeiras universalíssimas podem — por que não? — ser proferidas por um indivíduo contingente e finito. E, se alguém, negar isto, ele estará incorrendo em contradição pragmática e afirmando exatamente o contrário. Ao dizer, estará a desdizer-se. Com o que o círculo se fecha e o argumento, flectido sobre si mesmo, mostra sua perfeição circular. Quem nega os primeiros-últimos princípios e a unidade da razão, está, ao fazê-lo, a reafirmá-los. A necessidade ideal ressurge, sempre, das cinzas da contingência real. Filosofia é, penso eu, idealismo objetivo, conciliação da validade universalíssima de princípios do pensar e do ser com a contingência empírica da realidade de fato existente do mesmo pensar e ser. O Absoluto, tanto no pensar como no ser, bem como na unidade de ser e de pensar, é um absoluto que tem, dentro em si, o relativo; é uma necessidade que não exclui e, sim, inclui a contingência; é um a priori que não é *prius* e, sim, simultâneo com seu a posteriori. Essa unidade de opostos e somente ela merece o nome de Absoluto. Na contradição pragmática isto aparece com sua dupla face: a contingência do ato que, sem deixar de ser contingente e empírico como realmente é, fica seu contrário: a necessidade ideal. O jogo dos opostos, já nos dizia Platão, é o núcleo duro de toda Filosofia. Platão chama isso de dialética dos gêneros supremos, Nicolaus Cusanus, de *docta ignorância*, Hegel, de ciência da lógica. A contradição pragmática, redescoberta em nossos dias, é uma novidade muito antiga e certamente fundamental para a Filosofia. Ela fundamenta tudo porque se fundamenta a si mesma, ela é, portanto, o momento ativo do fundamentar, bem como o momento passivo do ser fundamentado, assim como o movimento em que o ativo e o passivo entram em circularidade reflexa do autofundamentar-se. Aí, exatamente aí, necessidade

se concilia com contingência, transcendentalidade com empiria, a priori com o a posteriori, sujeito com objeto. Afirmar um dos lados, ignorando o outro, é, visto que se constituem mutuamente, perdê-los ambos. Afirmar ambos os momentos em sua constituição dialeticamente circular, bem isso é voltar a ser, no fim deste século XX, idealista.

Endereço do autor:

R. Oscar Pereira, 5322

91700 — Porto Alegre — RS