

A RAZÃO KANTIANA ENTRE O LOGOS SOCRÁTICO E A PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL

*Xavier Herrero
Fafich-UFMG*

Resumo: A razão kantiana entre o logos socrático e a Pragmática transcendental. O autor reflete sobre a contribuição kantiana para a situação atual da filosofia prática na civilização científico-técnica, tanto nos seus aspectos negativos (a responsabilidade histórica que cabe a Kant por esta situação), como na sua fonte positiva de inspiração nos projetos contemporâneos de fundamentação de uma ética solidária universalmente. Neste contexto, a razão kantiana situa-se no interior de uma tradição que começa no logos socrático e culmina na Pragmática transcendental.

Summary: The kantian reason between the socratic logos and the transcendental Pragmatic. The author deals with the kantian contribution to the present situation of the practical philosophy in a scientific and technological civilization, both in its negative aspects (owing to Kant's historical responsibility for this situation) and in its positive inspiration for the contemporary philosophical trends which intend to found an ethics of universal solidarity. In this context the kantian reason inserts itself into a tradition which begins with the socratic logos and culminates in the transcendental Pragmatic.

A situação atual da filosofia prática na civilização científico-técnica em que vivemos é mais do que aporética. Qualquer avaliação sobre o estado atual da sociedade ver-se-á imediatamente confrontada com uma aporia que, aparentemente, condena ao fracasso toda tentativa de fundamentação de uma ética à altura das circunstâncias. Podemos

caracterizar esta aporia, com palavras de Apel¹, como a *necessidade* urgente de uma ética universalmente válida e, sobretudo, pela fome que conduz à inanidade e à morte a um número cada vez maior de seres humanos e de nações, exige mais do que nunca uma resposta solidária, capaz de responsabilizar-se pelas conseqüências de nossas ações a nível planetário. A impossibilidade dessa ética solidária provém essencialmente de três correntes filosóficas atuais que tratam justamente de impedir a responsabilidade da razão prática: o cientificismo positivista, o racionalismo crítico e o solipsismo metódico (a convicção liberal de que o indivíduo é anterior à formação da sociedade). Os três, cada um a seu modo, pretendem mostrar a impossibilidade de fundamentar uma ética solidária universalmente.

Responsáveis por esta impossibilidade teórico-prática são certos pressupostos, admitidos como óbvios, de nossa civilização científico-técnica, como por exemplo, a *equiparação da experiência intersubjetivante com a experiência objetivante* (que só admite o tipo de explicação causal), que possibilitou no Ocidente democrático a ideologia tecnocrática que tenta explicar a sociedade e dirigir o seu comportamento como se fosse um "objeto", e, até recentemente, nos países do Leste, a ideologia de uma direção burocrática da sociedade toda, na qual a livre esfera pública foi substituída pelo dogma da harmonia de interesses entre Partido e população, e onde o cientificismo materialista-histórico pôde exercer a função de legitimação de uma tecnocracia "socialista".

Outro pressuposto falso desta civilização é a *redução da razão à racionalidade instrumental e dos seus princípios a convenções*. Esta redução teve como conseqüência um retrocesso do desenvolvimento da razão precisamente em questões ético-políticas, pois ela substitui a fundamentação dos juízos morais, obrigatórios intersubjetivamente, pela explicação causal e pelo cálculo logicamente correto. Ora, a explicação teórico-causal dirige-se só ao "objeto" de investigação e abstrai totalmente de seus sujeitos e de seu contexto vital, no qual são aplicadas as suas descobertas. E o pensamento calculador é "prático" só na medida em que ele desenvolve a racionalidade dos meios com respeito a fins determinados previamente. Ele abandona totalmente a racionalidade dos fins e a responsabilidade de sua realização. É justamente esta racionalidade instrumental, moralmente neutra e incapaz de juízos éticos, que se tornou instrumento de prestígio dos interesses econômicos e da luta dos grandes sistemas internacionais com sua corrida armamentista, que levou a humanidade e a natureza à beira do abismo.

1. Cf. K.-O. APEL, "Das apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", em *Transformation der Philosophie*, Bd. II, 359s, Frankfurt, 1973.

Neste contexto pode ser útil refletir sobre a contribuição da razão prática kantiana para esta situação, tanto nos seus aspectos negativos (a responsabilidade histórica que cabe a Kant por esta situação) como na sua fonte positiva de inspiração nos projetos atuais de fundamentação de uma ética solidária universalmente, sobretudo na Pragmática transcendental. Ora, dado que tanto em Kant como na Pragmática transcendental a razão prática é concebida dentro de um projeto mais amplo de exigências da própria Razão, veremos que a Razão kantiana se situa no interior de uma tradição que começa no *logos* socrático e culmina na Pragmática transcendental. Tentarei mostrar, muito brevemente, como a Pragmática transcendental reivindica o desenvolvimento pleno do *logos* socrático na sua fundamentação transcendental da razão (I), para poder ver o significado da “revolução kantiana do modo de pensar” nesse desenvolvimento (II). Concluirei mostrando os traços fundamentais da Razão argumentativa na Pragmática transcendental (III).

I. A pretensão filosófica da Pragmática transcendental

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

Foi assim que surgiu a Filosofia. Numa situação de ruptura consigo mesma, a sociedade grega precisou justificar-se a si mesma. E ela o fez de um modo original. Ela submeteu todo o seu modo de viver a um julgamento da Razão. Surge então o *logos* grego com a pretensão de erigir-se em tribunal de julgamento, diante do qual todos os valores e representações da sociedade devem se justificar e onde, em consequência, se deve discernir sobre a validade de sua razão de ser. Testemunha desse *logos* é Sócrates quando diz no diálogo com Criton: “porque eu, não só agora mas sempre, tenho sido um homem

disposto a não obedecer, entre tudo o que se me oferece, senão ao *logos* que, nas minhas ponderações, se me mostrou como o melhor" (*Críton* 46 b).

A partir da descoberta do *princípio-logos*, a Filosofia compreendeu-se a si mesma como reflexão crítica e julgadora do mundo da vida, onde a Razão é chamada a decidir os problemas que surgem quando a vida não é mais capaz de justificar-se a si mesma como experiência imediata. Sócrates realizou essa reflexão crítica e julgadora da vida na forma de *diálogo*, como a busca questionadora da sabedoria. Esta busca da sabedoria implica a passagem do plano da atitude natural da vida quotidiana, na qual se dá uma concordância básica de palavras e de ações, de pretensões e vida, de teoria e práxis, necessária para poder funcionar, para o plano de uma atitude crítica que visa restabelecer esta concordância e entendimento entre os homens, que foram questionados, mas agora criticamente fundamentados. Platão descreve essa passagem na alegoria da caverna como uma virada do olhar (*periagogé*) que da visão natural dos fenômenos sensíveis se volta para a luz brilhante do sol que é o mundo das idéias². Na modernidade, o olhar teórico realiza a virada dos objetos da vida quotidiana e da ciência para a consciência pensante do sujeito. E desde Kant, a Filosofia celebra essa virada crítica como "o giro copernicano", pelo qual a razão se torna crítica com respeito a si mesma.

Mas Sócrates realizou essa atitude crítica dialógica através do modo de argumentação que ele designou com o termo jurídico *élenchos*³, transpondo assim para a Filosofia o exame e investigação segundo o modo de proceder judicial. Esse 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 conseqüentemente que cessar de falar e comportar-se como uma planta⁴. De resto, Aristóteles, que também esquematizou o *élenchos* no marco de sua lógica silogística, não fez nenhum uso desse esquema.

2. PLATÃO, *A República*, VII, 514a-516b e 518c-e.

3. Por exemplo, *Apologia* 39c.

4. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 1-18.

Porém, apesar de Platão apresentar Sócrates como um homem da práxis dialógica crítica, o *princípio-logos* é desenvolvido por ambos independentemente da linguagem e, assim, como um discurso que pode ser realizado isoladamente pela alma. No diálogo *O Sofista*, Platão determina o discurso, o *logos*, como a “corrente” do pensamento (*dianoia*). Mas ele define o pensamento como “o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma” (263 d), com o que se põe a base para o pressuposto que Sócrates partilha com Platão e que no decorrer do pensamento ocidental foi cada vez mais sistematicamente desenvolvido: o *solipsismo metódico*, i. é, o pressuposto de que o pensar discursivo e, com ele, o conhecimento teórico e a fundamentação prática, são assuntos de uma consciência isolada e plenamente autárquica.

5. Hegel expressou com toda precisão o que constitui a grandeza filosófica de Sócrates: “Em Sócrates encontramos também que o homem é a medida, mas enquanto *pensar*, expressado este de modo objetivo como verdadeiro, o bem... Ao interior particular contingente, Sócrates opõe aquele interior *geral, verdadeiro* do pensamento. E Sócrates despertou esta consciência moral própria ao dizer não apenas: o homem é a medida de todas as coisas, mas o *homem, enquanto pensante, é a medida de todas as coisas*” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke, Bd. 18, 471s, Frankfurt 1971*).

6. K.-O. APEL, “Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen” em: *Sprachpragmatik und Philosophie*, 10-137, Frankfurt 1976; D. BÖHLER, *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt 1986; W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München, 1985; J. HABERMAS, “Was heisst Universalpragmatik”, em: *Sprachpragmatik und Philosophie*, 176-272.

Mas essa definição do pensar, que a alma pode realizar em solidão e independentemente de uma comunidade de língua, contém a suposição contraditória de uma linguagem da alma que, por um lado, é *privada* mas, por outro, possibilita *validade geral* para o *logos*, na medida em que faz do homem a medida de todas as coisas, porém enquanto *ser pensante*⁵. Assim, toda a filosofia de Platão, apresentada em forma de diálogos, é *ambígua*. Por um lado, ela é dialógica; por outro, solitária. É pois um discurso sem autêntica comunicação, independente de uma comunidade de língua e de comunicação. Ela supera o subjetivismo do sofista, mas só através de uma visão teórica das idéias. Assim Platão apresenta como modelo do filosofar, não uma práxis intersubjetiva orientada para o entendimento, mas uma visão teórica determinada como *maieútica* (com Sócrates) e como dialética (além de Sócrates).

Em face dessas dificuldades e unilateralidades do *logos* socrático, a *Pragmática transcendental* reivindica um desenvolvimento pleno do *princípio-logos*, na medida em que se realiza o passo da consideração da consciência solitária para uma reflexão referida à linguagem sobre a práxis dialógica do argumentar. A *Pragmática transcendental*⁶, iniciada por K.-O. Apel e cuja versão mais desenvolvida é a de D. Böhler, surge com a pretensão de satisfazer a todas as exigências que a tradição atribui à Razão, que podem ser sintetizadas na dupla pergunta pelas condições do *sentido* das afirmações filosóficas e pelas condições de *validade* reivindicadas por elas, tanto se as afirmações se referem ao âmbito teórico da razão quanto ao seu âmbito prático, com todas as conseqüências que isso implica para o desenvolvimento da Moral e para a Política.

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*, porque as condições de possibilidade dessa práxis última ou metapráxis 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 numa *petitio principii*. 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.

Ora, o desenvolvimento da Pragmática transcendental, como resposta mais adequada ao desafio da situação atual, cujos traços mais essenciais serão explicitados na 3ª parte, seria impossível sem a mediação do projeto kantiano que, tanto pela sua contribuição para o desenvolvimento moderno do *logos* socrático na sua filosofia transcendental, como pelos problemas que deixou abertos entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*, provocou a reflexão pragmático-hermenêutica mais aprofundada. É por isso que podemos ver a razão kantiana como elo histórico imprescindível entre o *logos* socrático e a Pragmática transcendental.

II. A revolução kantiana do modo de pensar e seus limites

A cultura ocidental é uma cultura eminentemente científica. É uma cultura que surgiu marcada pelo *logos* grego e se desen-

volveu posteriormente em torno ao *logos* científico. Neste percurso ocupa um lugar-chave a “revolução kantiana do modo de pensar”, não só porque ela continuou e renovou a grande tradição crítica da filosofia, ao compreender a Razão crítica como um tribunal, no qual a razão é, ao mesmo tempo, acusadora e defensora, assumindo assim o sentido do *élenchos* socrático, mas também pelas suas implicações para a teoria moderna da ciência. É justamente no contexto da descoberta do método moderno das Ciências da natureza que Kant proclama a sua revolução. Com efeito, a história das ciências *enquanto* ciências coincide para Kant com a aquisição e a prática metódica daquela virada ou “giro copernicano” que substitui o modo “natural” de consideração pelo modo “científico”, realizando assim a *revolução do modo de pensar*⁷. Esta revolução acontece toda vez que as ciências procedem conforme a um projeto da razão teórica construído segundo conceitos a priori e que, por isso, só encontram o que elas puseram no seu objeto. É assim que elas encontram o “caminho seguro de uma ciência”⁸.

7. KrV, B XI.

8. Op. cit., B VII, XI, XXIII, XXX.

Ora, com a transferência dessa descoberta para a *Metafísica* como ciência da razão, todos os âmbitos essenciais do conhecimento são submetidos a essa “revolução do modo de pensar”. Vejamos então o seu significado e os seus limites.

a) A razão kantiana e a emancipação do homem

Importante, antes de mais nada, nessa reviravolta, é que a *Crítica da Razão pura* constitui a conclusão da pré-história da razão humana e, com ela, se abre a história do *homem emancipado*. Emancipado se torna o homem moderno, porque com essa revolução ele não obedece senão à razão científica e, assim, se liberta de uma relação de dependência do mundo. A experiência do mundo do homem da pré-história era uma experiência ingenuamente sensível da consciência natural que aceita como verdadeiro o que *aparece* e, por isso, era imatura. O homem da história assume uma relação madura com o mundo, porque ele adquiriu um modo de experiência especificamente metódica, que procede conforme a um plano que segue os princípios da razão e sabe quais são esses princípios e onde estão seus limites.

Mas qual é essa razão que torna o homem maduro e que Kant universalizou como princípio não só do conhecimento científico do mundo, mas de todo conhecimento válido do mundo e, finalmente, da mesma razão? Veremos que a Razão do homem emancipado é uma razão reduzida e condicionada pelo esque-

ma da experiência teórico-causal, próprio das Ciências naturais que, desenvolvido no marco da filosofia da consciência e de sua relação sujeito-objeto, elevou a paradigma a experiência causalista da Física, possibilitando um objetivismo e solipsismo transcendentais (b). Essa redução da Razão tem implicações para a compreensão da Razão prática e da liberdade do homem, que só poderá ser concebida como "causalidade por liberdade" no mundo numênico e ficará separada do mundo real de ações humanas, dando origem a uma Moral da intenção que não pode responsabilizar-se pelas consequências de sua ação no mundo (c).

Qual é, para começar, o princípio de todo conhecimento válido do mundo? Fascinado pela revolução e pelo progresso controlável obtido metodicamente da ciência experimental física, Kant coloca a pergunta pela possibilidade do conhecimento puro da experiência. Mas como ele supõe a Física de Newton como paradigma de ciência da experiência, ele extrapola sua pergunta: como é possível a ciência pura natural⁹, na pergunta: *como é possível em geral a experiência pura*? Na verdade, nessa colocação, a pergunta pela possibilidade da ciência pura natural determina o marco de referência tanto para o modo de uma experiência transubjetiva que, como tal, é válida universalmente, como para a determinação de seu âmbito de objeto.

9. Op. cit., B 20.

Com efeito, sabemos que Kant encontra os pressupostos constitutivos da experiência pura na capacidade da razão de sintetizar, numa "unidade objetiva", um conjunto de dados do fenômeno com os elementos sintéticos a priori (formas da intuição e categorias do entendimento), na ação implícita de uma apercepção transcendental. Assim as características essenciais da experiência pura são a *objetivabilidade* teórico-causal e *intuibilidade* de seus objetos, assim como a *validade universal* de seus juízos. Estas propriedades possibilitam à razão científica surgir como legisladora da natureza e formular leis válidas universalmente. Provido dessas leis, o cientista, na qualidade de um "juiz nomeado", pode se dirigir à natureza e forçá-la a responder às perguntas que ele lhe propõe na forma de um experimento¹⁰.

10. Op. cit., B XIII.

Kant determina o âmbito dos objetos da experiência como o todo dos fenômenos que "residem numa natureza e nela têm que residir, porque sem esta unidade a priori nenhuma unidade da experiência seria possível"¹¹. A unidade e legalidade do conhecimento da experiência são fundamentadas de um modo lógico-científico, sobre a base do conhecimento da Física experimental, na medida em que esta tem de supor que todos os fenômenos possíveis da natureza podem ser determinados

11. Op. cit., B 263.

12. Op. cit., B 446.

segundo hipóteses gerais de lei e podem ser inseridos numa conexão causal, formulável teoricamente. Assim Kant define a natureza segundo um aspecto formal de significado e outro material: "Natureza tomada adjetivamente (*formaliter*), significa a conexão das determinações de uma coisa segundo um princípio interno de causalidade. Pelo contrário, entende-se por natureza, tomada substantivamente (*materialiter*), o conjunto dos fenômenos, enquanto eles estão completamente conectados em virtude de um princípio interno de causalidade"¹². O conceito formal de natureza tem aqui uma função epistemológica. Ele se refere tanto ao marco transcendental das Ciências empíricas naturais como ao âmbito do objeto tematizável dentro desse marco.

Ora, definindo formalmente a natureza como conexão causal conforme a lei dos fenômenos, Kant transfere a determinação do objeto da experiência das Ciências Naturais ao objeto de *toda* experiência transsubjetiva controlável e, assim, *universaliza* o conceito do objeto das Ciências Naturais. E, universalizando este conceito de objeto, referido à Mecânica newtoniana, ele eleva a experiência causalística da Física a paradigma de *toda* experiência possível. Com isso Kant liga a *Razão* e as suas funções de esclarecimento e emancipação ao *esquema da experiência das Ciências Naturais*.

13. Cf. Op. cit., B XIII.

Kant encontra pois o princípio de todo conhecimento válido no esquema da experiência teórico-causal, segundo o qual se objetiva um evento como caso de aplicação de uma conexão causal construída teoricamente¹³, e passa a ser explicado como efeito de causas determinadas, formuladas em hipóteses de lei. Segundo a lógica dessa aplicação, só podem valer como explicados aqueles fenômenos que se mostram como caso de uma lei universal. O tipo de experiência transsubjetiva que Kant considera é construtivamente causal e, como tal, objetivante. Ele equipara pois o conceito de experiência com a experiência causal objetivante e limita os objetos da possível experiência a objetos da construção teórica de conexões causais conforme a lei. Esta intelecção dos cientistas modernos foi adquirida num dos possíveis âmbitos de aplicação: o dos fenômenos físicos. Mas, para Kant, a Física experimental como tal contém o conceito de conhecimento por pura Razão. A intelecção atestada pelos representantes do método experimental e evidenciada pela Crítica de Kant vale para ele como a intelecção da *essência da Razão humana sem mais*. Assim Kant concebe a tarefa da Filosofia transcendental, que ele chama "ciência da razão", como reconstitutiva: ele reconstrói o conceito válido da Razão, implícito em cada disciplina teórica que realizou a "revolução do modo de pensar" e que partiu pelo "caminho seguro de uma ciência". O

que a *Crítica da Razão pura* tem que explicitar não é outra coisa senão que “a Razão só vê o que ela produz segundo seu projeto”¹⁴.

14. Op. cit., B III, XVIII.

b) Deslizamento da Razão teórica para o objetivismo e solipsismo transcendentais

Mas essa Razão, que faz história porque com ela o homem chega à sua maturidade histórica, é concebida por Kant como *a-histórica*. A Razão kantiana não tem história. Ela é concebida como uma essencialidade existente independentemente da história e não como uma competência argumentativa que sabe de si mesma. Kant esquece que a Razão pressupõe historicidade, na medida em que ela tem de examinar situações históricas que provocam novos problemas e novas tentativas de solução. Ele ignora que a Razão pressupõe aprendizado e este implica, de novo, historicidade: nós aprendemos acrescentando corretamente novos conhecimentos ao saber antigo, i. é, examinando-os racionalmente.

A Razão kantiana é crítica, na medida em que ela, refletindo sobre si mesma, se erige “como verdadeiro tribunal para todas as disputas”¹⁵. Como tal, ela exige para si o direito à *publicidade* (*Öffentlichkeit*) no sentido de que ela submete seus juízos a um “exame público” que tem lugar em “plena liberdade”¹⁶, pois a razão “não conhece outro juiz senão a razão humana universal, na qual cada um tem sua voz”¹⁷. Mas, apesar dessa referência explícita à publicidade, a Razão crítica de Kant é *monológica*. Ele não reflete sobre a estrutura dialógica de uma argumentação, pressuposta nessa referência, que consiste em que todo aquele que argumenta levanta a pretensão ao reconhecimento de seus argumentos como válidos por uma comunidade ilimitada, e reconhece essa comunidade de seres argumentantes como instância de exame de seus argumentos.

15. Op. cit., B 779.

16. *Streit der Fakultäten*, Kant-Werke, X, 296, (editadas por W. Weischedel) Darmstadt 1970.

17. KrV B 780.

A omissão dessa estrutura dialógica na Razão kantiana impede que as novas interpretações semântico-transcendentais¹⁸ do conceito kantiano de experiência tenham sucesso. Pois elas, apesar de libertar a colocação kantiana de seu acoplamento à experiência newtoniana da natureza, continuam presas ao *esquema* kantiano *sujeito-objeto*, que fornece o marco do *objetivismo* ou *cientificismo*, a ideologia científica da modernidade.

18. W. HOGREBE, *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Freiburg-München 1974; H. HOPPE, *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin-New York 1983.

Na verdade, Kant, ao universalizar o conceito de objeto das ciências naturais, não abre o caminho à ontologia cientificista dos fatos, possibilitada mais pelo objetivismo de Descartes, porque ele não ontologizou o esquema *sujeito-objeto* nem o

conceito de natureza como objeto. Mas, ao introduzir ambos como elementos do marco transcendental da experiência científica da natureza, ele substitui o objetivismo ontológico por um *objetivismo transcendental*, com o qual ele repensa o enfoque da filosofia da consciência em atitude transcendental. É por isso que a teoria semântica, lida na *Crítica da Razão pura*, é uma teoria *objetual* do significado. Ela define o significado, que deve ser produzido por síntese, como a relação de uma idéia ou conceito a um objeto. Com isso, ele prepara a base para o pressuposto epistemológico de que experiência é sempre uma relação a objetos separados do sujeito da experiência.

O objetivismo transcendental, baseado na filosofia da consciência, tem como correlato o conceito de sujeito da experiência que, enquanto unidade reflexiva de uma consciência pura, independente da linguagem e da comunidade, pode dar sentido ao mundo. Com efeito, a unidade da consciência, enquanto subjetividade espontânea e afetada sensivelmente, pode levar “representações” a uma síntese, pela qual elas adquirem “significado objetivo”¹⁹. A constituição deste significado objetivo implica uma função lógica e uma função reflexiva do entendimento. A função lógica consiste em levar “a síntese das representações aos conceitos”²⁰, em especial ao conceito de causalidade, e dar-lhe assim “a unidade analítica, a forma lógica de um juízo”²¹. A função reflexiva do entendimento é o princípio da síntese: “O eu penso” que “tem de poder acompanhar todas as minhas representações”²², garante a unidade da consciência, que é “a única que constitui a relação das representações a um objeto, portanto, a sua validade objetiva e, por conseguinte, que elas se tornem conhecimentos”²³. Ora, com isso Kant afirma abertamente o pressuposto decisivo de uma filosofia transcendental da experiência: o *solipsismo transcendental*, que vê a unidade da consciência, entendida como pura subjetividade, como a condição necessária e suficiente do sentido e da validade da experiência²⁴.

A experiência é pois, em princípio, uma relação de um sujeito, essencialmente ativo, a um objeto passivo, ao qual confere significado. Nela, os fenômenos, vazios de sentido, tornam-se objetos de uma experiência transsubjetiva, capaz de verdade, na medida em que lhes é prescrita a lei, “a conexão segundo regras necessárias”, pelo sujeito da experiência. Ora, um sujeito, pensando solipsisticamente, não pode conferir significado a uma experiência nem garantir-lhe validade objetiva, pois condição para essas certezas é que o “sujeito da experiência” jogue os jogos lingüísticos do dizer e do afirmar, que implicam uma referência à comunidade lingüística.

19. KrV B 242.

20. Op. cit., B 103.

21. Op. cit., B 105.

22. Op. cit., B 131.

23. Op. cit., B 137.

24. Cf. D. BÖHLER, Op. cit., 44s.

Com efeito, para que o "eu penso" possa identificar suas "representações" como suas próprias vivências e caracterizá-las como vivências de um determinado conteúdo, ele tem de expressá-las, ao menos para si mesmo, servindo-se das regras do uso lingüístico de uma *comunidade real*, através do qual se constitui o significado concreto de "algo com algo". E para que o "eu penso" possa fazer valer sua reflexiva identificação e atribuição das próprias representações como certas e verdadeiras, ele tem de levantar e poder satisfazer discursivamente, diante de si e virtualmente de todos os outros, a pretensão à validade do dito no ato de fala do afirmar, com o qual a consciência participa do jogo lingüístico discursivo de uma *comunidade ideal de argumentação*.

Com isso fica invalidada a tentativa de uma leitura semântico-transcendental da filosofia kantiana da experiência (que só considera a relação sujeito-objeto), pois a constituição de todo sentido implica a relação a uma comunidade real de comunicação, pela qual e diante da qual "algo" tem algum significado concreto, e a validade transubjetiva da experiência implica a relação do sujeito da experiência a uma comunidade ideal de argumentação, antecipada no mesmo ato de afirmar. Ora, permanecendo na relação sujeito-objeto, sem a mediação comunicativa, a constituição kantiana da experiência limita o âmbito de possíveis objetos aos objetos da construção teórica de conexões causais. Desse modo, não pode ser pensada a possibilidade de ações humanas livres como elementos integrantes do mundo real experimentável.

c) Isolamento da Razão prática do mundo

O princípio do conhecimento da razão, segundo o qual "nós não conhecemos a priori das coisas senão aquilo que nós mesmos colocamos nelas"²⁵, antecipa um traço fundamental da civilização científico-técnica, mas ele também nos faz perceber seus limites. Pois, se ele possibilita a autocompreensão operacionalista e o programa das modernas ciências exatas com seus modos tecnológicos de proceder, é porque ele, enquanto princípio sustentante da Razão em geral, é a última condição de sentido da *Razão operacional e causalística*.

25. Kr-V B XVIII.

Com efeito, o princípio de todo conhecimento da experiência só tem sentido e pode ter validade sob o pressuposto do interesse orientador da consciência pela operacionalidade da experiência e pela objetivabilidade do experimentável. Kant tem sempre em

vista assegurar a possibilidade da experiência objetiva, cujos resultados são transubjetivos. Ora, a garantia dessa validade só é dada se a experiência da natureza pode ser refeita por qualquer outro observador, em virtude de determinadas hipóteses de lei e segundo as mesmas regras. E Kant entende essas regras como esquema transcendental da ação, pelo qual se pode referir em geral um puro conceito do entendimento (como causalidade) a um fenômeno percebido na sensibilidade, através do esquema transcendental. O esquema da causalidade, pressuposto pelas ciências naturais como esquema supremo de ação, é a regra pela qual nós ordenamos a pluralidade de fenômenos sensíveis na sucessão de um evento, e nos permite fazer e refazer a experiência de um evento natural²⁶. Isso significa: a condição geral necessária que permite experimentar fenômenos múltiplos como sucessão é aquela ação do entendimento que produz, antes de mais nada, a sucessão dos fenômenos segundo a regra da causalidade. Kant entende pois o esquema transcendental da causalidade como esquema constitutivo da ação *em geral* conforme à regra.

Ora, Kant pode salvar a ação livre do homem desse determinismo causal geral pela introdução do dualismo metafísico: númeno e fenômeno, mas isso tem seu preço. Pois a fundamentação da validade do conhecimento objetivo da experiência pela prescrição da lei causal à sucessão dos fenômenos, em virtude da Razão autônoma, obriga Kant a referir as ações especificamente humanas à liberdade do ser racional. Mas ele não pode conceber esta liberdade senão como um princípio operativo de causalidade, como *causalidade por liberdade*, situada no mundo numênico. Para que o sujeito possa ser pensado como livre, ele tem que desprender-se de todas as conexões da causalidade natural. Para poder ser pensado como capaz de ação livre, ele tem que sair do mundo da experiência.

Este isolamento do mundo da experiência tem consequências graves para a compreensão da ação humana. Pois Kant se vê então forçado a distinguir dois aspectos na ação humana: um sensível e outro inteligível. As ações humanas, na medida em que *aparecem* no mundo, "são determinadas pelas leis gerais da natureza, exatamente como qualquer outro dado natural"²⁷. Mas se se quer salvar um uso prático da Razão, cujas ações sejam livres e capazes de responsabilidade, então ele tem que ser referido ao âmbito *numênico* (inteligível) da Razão. A lógica da construção dualista, fenômeno-númeno, obriga Kant a transladar este mundo inteligível, que é o "Reino da liberdade", para o espaço *interior* de um sujeito puramente espontâneo, despreendido da conexão da possível experiência. Ora, isso é inte-

26. Op. cit., B 232s.

27. Kant Werke, Op. cit., IX, 33.

ramente conciliável com um cientificismo naturalista que objetiva todas as ações e todos os proferimentos humanos e os submete a uma explicação causal, possibilitando assim um Behaviorismo metódico. E, o que é ainda mais grave, essa lógica não pode fornecer o acesso ao sentido e significado dessa interioridade do sujeito e dos outros sujeitos igualmente racionais. Pois todo acesso aos outros com garantia de certeza só pode ser possível através da experiência. Com efeito, é pela experiência que, para Kant, começa todo conhecimento²⁸ e este permanece nos limites da possível experiência. Mas se as ações humanas não podem aparecer no mundo *enquanto* ações, então não pode haver experiência possível entre os sujeitos livres pensantes.

O sujeito transcendental da experiência possível é o sujeito absolutamente isolado que, enquanto tal, só pode lançar uma ponte para os outros por conclusão analógica especulativa. "Eu não posso ter a menor representação de um sujeito pensante por nenhuma experiência exterior, mas somente pela consciência de mim mesmo. Portanto, semelhantes objetos não são senão a transferência desta minha consciência às outras coisas, que só desse modo podem ser representadas como seres pensantes"²⁹. Kant só pode conceber o sujeito como uma espontaneidade operativa. Este realiza uma ação livre com a produção e aplicação da regra da causalidade e, assim, mostra-se como legislador autônomo do mundo dos fenômenos. Mas como tal, o sujeito mesmo não pertence ao mundo, ele é seu limite³⁰. E como ponto-limite do mundo, ele não cai sob sua causalidade, mas representa uma "causalidade por liberdade". A Razão prática projeta espontaneamente uma "regra prática" que "prescreve a ação como meio para o efeito pretendido como meta"³¹. Esta regra prática da Razão tem só a função monológica de um imperativo que obriga o homem a agir conforme a razão, mas não atinge a ação empírica nem seus efeitos como partes integrantes do mundo real. O imperativo categórico dirige-se então só à "boa vontade" (inteligível), de forma que Kant apenas pode elaborar uma ética da boa vontade ou da "boa intenção" (*Gesinnung*), mas não uma ética do agir e da responsabilidade pelas conseqüências da ação no mundo real. O "bem irrestrito" só pode ser pensado na "boa vontade"³². Por isso, o problema ético chave para Kant é como é possível uma boa vontade do indivíduo, porque o âmbito das ações reais pertence ao mundo sensível, submetido à conexão causal determinada da natureza e, portanto, não livre. Ele não pode pensar as ações humanas livres como partes integrantes do mundo real experimentável, mas só postulá-las como operações espontâneas de uma auto-consciência exterior ao mundo e solitária.

28. KrV B 1.

29. Op. cit., B 405.

30. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632.

31. KpV A 36.

32. GMS, *Kant-Werke*, VI, 18.

Assim a ética kantiana se mostra incapaz de responder ao desafio atual da humanidade que, pelo entrelaçamento do econômico, do político e do ecológico, está vivendo num mundo onde a ação e a omissão técnica, econômica e política decidem sobre a vida ou morte da humanidade e da natureza. A ética kantiana não possibilita uma ação realmente responsável no mundo. Para isso, ela teria de partir do *princípio dialógico* discursivo que, de antemão, responsabiliza todos os possíveis implicados na situação pelas consequências de sua ação e, pela argumentação real de todos os afetados, possibilita uma compreensão correta da situação e uma fundamentação das normas sociais concretas e das máximas pessoais de ação.

É verdade que Kant antecipa de alguma maneira uma fundamentação dialógica da ética, na medida em que ele procura o fundamento da obrigatoriedade das leis éticas na idéia de uma comunidade racional contrafática que, enquanto tal, incluiria “não só homens, mas todos os seres racionais em geral”³³. É a idéia de “um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como um reino dos fins”³⁴, que têm de considerar-se como legisladores. Kant determina o reino dos fins como “a ligação sistemática dos diferentes seres racionais pelas leis comuns”³⁵, que são dignas de valer como praticamente boas, i. é, de serem reconhecidas por esta comunidade por causa dos motivos universalizáveis. Pois “praticamente bom é aquilo que determina a vontade por meio das representações da razão, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas objetivamente, i. é, por razões que são válidas para todo ser racional como tal”³⁶. Aqui é formulado, pela primeira vez, o que todo discurso prático, como busca argumentativa do racional prático e obrigatório na comunidade de argumentação, supõe como critério de validade: as regras dialógicas do jogo lingüístico da argumentação prática.

Mas Kant formula esse princípio dialógico-discursivo a partir do paradigma da consciência isolada que, sozinha, pode julgar racionalmente situações relevantes moralmente pela aplicação do imperativo categórico, sem a necessidade de antecipar um discurso com os outros envolvidos na situação ou afetados pelas possíveis consequências de seu comportamento. Com isso, a ética de Kant é ambígua. Como ética de *Razão*, que busca um critério último para fundamentar uma norma geral de comportamento (lei moral), ela é referida à idéia de uma comunidade racional prática e supõe o princípio dialógico da reciprocidade ilimitada dos seres racionais como legisladores morais, i. é, como argumentantes que examinam criticamente fins de ações, mediante generalizações, e fundamentam normas ou máximas morais. Mas como ética da *intenção* (*Gesinnung*), que localiza o valor

33. Op. cit., VI, 36.

34. Op. cit., VI, 83.

35. Op. cit., VI, 74.

36. Op. cit., VI, 38.

moral, o bem irrestrito, na “boa vontade” de uma pessoa, ela determina a razão prática, não como práxis dialógica, referida à comunidade, que se realiza em discursos e antecipa uma comunidade ideal de julgamento, mas como a faculdade da vontade racional autônoma de agir segundo a representação de leis universalizáveis³⁷.

37. Op. cit., VI, 36.

Assim, o enfoque kantiano da ética parte de pressupostos que permitem caracterizá-lo como “metodicamente solipsístico”. Ele supõe que um ser racional, sozinho, pode julgar, de modo moralmente correto, uma situação da ação sem comunicação sobre o sentido e a capacidade de universalização dos interesses dos outros, unicamente com ajuda do imperativo categórico, e derivar uma máxima “praticamente boa” para a ação por aplicação solitária e imediata do mesmo imperativo à situação. Ora, para isso, ele teria de conhecer, de antemão, as necessidades dos outros. Mas como as necessidades humanas não são dados naturais prognosticáveis objetivamente, mas necessidades interpretadas historicamente, variáveis culturalmente e dependentes de interesses, trata-se de compreender e avaliar corretamente essas interpretações, para o que é necessário um real entendimento com os possíveis afetados ou, ao menos, uma simulação hermenêutica dele.

O enfoque kantiano da ética obscurece, de antemão, a referência dialógica da formação ética do juízo e da justificação das máximas. Pois quem, diante de uma situação, se forma uma máxima, assume ou levanta implicitamente determinadas pretensões: a pretensão à verdade com respeito ao conhecimento certo da situação e a pretensão prática à correção normativa de seu modo de agir. E estas pretensões incluem a afirmação implícita de que elas podem resistir a um exame argumentativo em diálogos. Pois na medida em que o agente adota uma máxima com a pretensão de ser válida, ele supõe um diálogo de justificação, no qual ele *responderia por* ela diante dos possíveis parceiros do diálogo e de suas possíveis objeções. Assim, a formação e adoção de uma máxima implica o *princípio dialógico da responsabilidade*, pelo qual se reconhecem os outros, implicados na situação ou possivelmente afetados pelas consequências da ação, como sujeitos de razão, capazes de argumentação e, diante dos quais, se responde pela validade do conhecimento da situação, da justificação da norma correspondente da ação e das suas previsíveis consequências.

Ora, para poder reconstituir o princípio da responsabilidade numa ética racional dialógica, temos de perceber que já a experiência quotidiana do mundo da vida é uma experiência *comu-*

nicativa, e não uma experiência do objeto por um sujeito consciente isolado, no duplo sentido de que ela, ao caracterizar algo como algo, participa da comunidade real de comunicação e, nessa caracterização, levanta pretensões à validade, em especial à verdade e à correção normativa, provocando assim uma comunicação discursiva, que supõe uma comunidade ilimitada de argumentação.

38. D. BÖHLER, *Rekonstruktive Pragmatik*, 296ss.

A experiência comunicativa exerce assim, já no mundo quotidiano da vida, três funções necessárias³⁸: a função *semântica* de abrir algo significativo para nós pela compreensão do sentido; a função *pragmática*, dependente dela, de reivindicar validade intersubjetiva, com o qual contamos, de antemão, com todos aqueles com os quais temos a ver direta ou indiretamente; e a função *pragmático-reflexiva*, pela qual nós temos um saber reflexivo implícito dessa relação aos outros e do que, nessa relação, nós fazemos e podemos esperar dos outros. Com efeito, sabemos, implicitamente, que em toda relação comunicativa concreta com os outros, nós realizamos a função de compreender o sentido e de julgar, sempre que experimentamos algo e agimos, diante do horizonte de sentido de uma comunidade real e de seu mundo de vida, e sabemos que nós levantamos pretensões à validade como sujeitos agentes e de fala, pois, do contrário, nenhuma práxis vital seria possível, não teríamos qualquer orientação para a ação, não existiria para nós nenhum mundo social com sentido, no qual se entrelaçam as perspectivas recíprocas do comportamento e nos vêm ao encontro os outros concretos. Nós temos, pois, na atual práxis vital, um saber implícito e, portanto, explicitável, do entrelaçamento de nosso papel de sujeitos da ação e de nosso papel discursivo como sujeitos e destinatários das pretensões à validade. Sabemos, como sujeitos de ação, que somos responsáveis, diante de outros, pela veracidade de nossos propósitos, pela verdade de nossos enunciados e pela correção normativa de nossos juízos, pois nós somos levados a dar conta, diante dos outros, como seres humanos inseridos no mundo real da ação, submetidos à reprovação social e culpabilizados com sanções, no caso de transgressão.

A partir dessas funções da experiência comunicativa, podemos ter um conceito adequado de ação. Pois, semanticamente, a ação também é algo compreensível no seu sentido. Algo pode ser identificado com sentido como ação, na medida em que aparece fenomenologicamente como uma atividade comunicativa que se orienta por regras de uma comunidade e que pode ser articulado com os sinais de sua língua. E porque, pragmaticamente, algo aparece como um determinado comportamento de um

sujeito com respeito aos outros e com respeito a uma determinada situação num determinado contexto social, pode ser descrito com a mesma lógica da validade intersubjetiva, que possibilita uma descrição sensata da ação e uma defesa argumentativa das pretensões à validade que ela levanta. Assim, o conceito de ação tem de ser esclarecido a partir do tríplice aspecto implicado no “comportar-se em relação a algo”: ele implica um comportar-se de modo compreensível em relação a situações, um comportar-se de modo compreensível com relação a pretensões e um comportar-se reflexivo que sabe dessa relação com as situações e com as pretensões à validade.

A primeira consequência desse conceito de ação é que nós podemos distinguir *ações*, como proferimentos vitais comunicativos ou virtualmente comunicativos numa comunidade de língua, dos *fenômenos naturais* que só podem ser identificados transsubjetivamente com ajuda do esquema da causalidade. A segunda consequência é que o sujeito não se mostra como ponto-limite autônomo do mundo, mas como um sujeito inserido, de antemão, no mundo entendido como conexão social e de sentido. E se o mundo é pensado como conexão social e de sentido, então ele aparece e tem de ser pensado como historicamente transformável e culturalmente pluralístico. Haverá tantos mundos quantos tipos diferentes de conexões vitais que podem ser experimentadas como mundos da vida. Não caímos então num relativismo da razão, cuja pretensão à universalidade se dissolve no pluralismo de mundos mutáveis historicamente? Não, porque a partir da dimensão pragmática da experiência e do possível conhecimento, os diferentes mundos com seus respectivos objetos podem ser entendidos “como famílias de *um* mundo,... do mundo do expressável lingüisticamente e experimentável comunicativamente, do elaborável argumentativamente e criticável discursivamente. Este mundo de possível experiência comunicativa (e de sua elaboração argumentativa) é o mundo do homem que tenta conhecer”. Para este mundo vale o princípio pragmático-transcendental, formulado kantianamente: “*as condições de possibilidade do discurso (Rede) sensato sobre o mundo do homem* — e isso significa também: da investigação científica sensata da ação e em geral das ciências da cultura — *são ao mesmo tempo as condições de possibilidade dos objetos de tal discurso*”³⁹. Aplicado, em geral, às ações, ele pode ser formulado assim: as condições de possibilidade do discurso sobre ações são ao mesmo tempo as condições de possibilidade da *ação* mesma, uma vez que as ações não são processos naturais, mas manifestações sensatas, mediadas pela compreensão e reflexão (em virtude de poderem ser situadas em contextos de sentido),

39. Op. cit., 303.

de capacidades humanas mediadas, de novo, pela compreensão e reflexão. Que Razão surge então nesta, assim chamada, Pragmática transcendental?

III. A Razão comunicativo-argumentativa na Pragmática transcendental

A Pragmática transcendental, coerente com a superação da filosofia da consciência e da sua relação sujeito-objeto, parte do *medium* linguístico-comunicativo (que de antemão é intersubjetivo) de toda experiência e práxis vitais, em especial da práxis argumentativa, e pergunta pelas condições de possibilidade do sentido e da validade de seus possíveis proferimentos e dos correspondentes discursos que podem ser elaborados, científicos ou filosóficos. 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 da vida. Em conformidade com essa 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 essas condições. É pois com essa atitude que a Pragmática transcendental está em condições de conseguir uma fundamentação última de suas afirmações, assumindo assim o sentido pleno do *logos* socrático.

Da aplicação dessa atitude aos diferentes objetos de consideração, poderão resultar diferentes tipos de argumentação ou de discursos. Se a atitude for referida em geral a conteúdos da experiência, teremos um discurso teórico-empírico, quando se trata de afirmações sobre estados de coisas; ou um discurso prático-empírico, quando se trata de normas práticas de ação. Se a atitude for referida, não ao objeto, mas ao modo de argumentação, teremos igualmente um discurso teórico-filosófico ou prático-filosófico, conforme se trate das condições para a validade da argumentação teórica ou prática. E ainda, se a atitude se referir ao universo filosófico do argumentar enquanto tal, teremos um discurso filosófico de fundamentação última.

Em todos estes níveis discursivos devem ser preenchidas condições para a *compreensão* do sentido dos enunciados e para a *validade* do seu conteúdo. Nos discursos teórico-empíricos, trata-se

de cumprir as condições para a *verdade* dos enunciados sobre estados de coisas e suas propriedades. Nos discursos prático-empíricos, trata-se das condições para a *correção* de uma norma de ação. Nos discursos teórico-filosóficos ou prático-filosóficos encontramos-nos com as *condições formais* da argumentação teórica ou prática para poder chegar respectivamente à verdade das afirmações ou à obrigatoriedade das normas. E, finalmente, no discurso filosófico-reflexivo, encontramos as condições formais de toda *argumentação e fundamentação enquanto tais* e, com isso, o momento de incondicionalidade e universalidade inerente à Razão.

Em todos estes níveis, a reflexão filosófica não pode sair da situação dialógica da argumentação e, por isso, permanece referida à *reciprocidade dialógica* tanto da compreensão (a priori da comunicação constitutivo do sentido) como do reconhecimento intersubjetivo do afirmado (a priori da comunicação constitutivo da validade).

Com efeito, o enfoque lingüístico-comunicativo, com sua dupla estrutura performativo-proposicional, possibilita apreender e apresentar a um sujeito pensante sua afirmação como sendo, simultaneamente, sua "própria" opinião e como válida intersubjetivamente. Em todo ato de fala se diz, ao mesmo tempo, "eu", enquanto se identifica um conteúdo de sentido como próprio, e se refere aos "outros", enquanto se afirma o conteúdo de sentido como proposição verdadeira (em face das possíveis objeções aos outros). Daí também que a auto-referência do sujeito pensante se realiza unicamente em atitude performativa, i. é, só mediante a virtual referência aos outros, produzida pelo papel comunicativo de um jogo lingüístico, é possível uma auto-referência e identificação reflexiva do sujeito⁴⁰.

Ora, tratando-se do jogo lingüístico da argumentação, que segue regras e, por isso, é acessível intersubjetivamente, perguntamos: que condições deve preencher um argumentação para que possa ter em geral *sentido* e ser *válida* como ação argumentativa? A condição necessária para que toda argumentação tenha sentido e possa ser, em geral, compreensível é que siga as regras intersubjetivas do uso lingüístico, mediador dos significados, de uma determinada comunidade de língua. Quanto ao sentido, fica aqui apenas esta referência.

A primeira condição para a validade de uma argumentação é o que Böhler chama de *consistência pragmática*⁴¹, i. é, a coerência da pretensão à validade levantada pelo ato performativo com o conteúdo proposicional afirmado. Quando falta esta coerência,

40. Cf. D. BÖHLER, *Transzendentalpragmatik und kritische Moral*, em W. Kuhlmann; D. BÖHLER (hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, 86s, Frankfurt 1982.

41. D. BÖHLER, *Rekonstruktive Pragmatik*, 372.

cai-se em contradição pragmática consigo mesmo, com o qual fica inválida a pretensão levantada.

A segunda condição é a regra da *autonomia* do jogo lingüístico da argumentação. Quem, em geral, argumenta, já reconheceu, pelo fato mesmo de argumentar, as regras deste jogo, cuja norma suprema prescreve: "tu deves, se argumentas, fazer valer exclusivamente argumentos e nenhuma outra instância alheia à argumentação"⁴². Unicamente a autoridade do argumento racional é relevante para aquele que entra no jogo lingüístico da argumentação e não o interrompe arbitrariamente.

42. D. BÖHLER, *Transzendentalpragmatik*, 101.

43. Op. cit., 104.

Em terceiro lugar, a estrutura dialógica da argumentação contém, pelo fato de levantar uma pretensão à validade, a referência a uma *comunidade ideal de argumentação*⁴³. Pois justamente o sentido de toda pretensão à validade é que o enunciado seja proferido de tal maneira, que ele (e sua possível fundamentação) resista ao exame de todos os possíveis argumentantes e, por isso, seja reconhecido como válido. E toda limitação do círculo daqueles em face dos quais é levantada a pretensão à validade representaria uma limitação da mesma pretensão à validade, o que contradiria o sentido do afirmado na ação argumentativa. Portanto, a pretensão à validade de um argumento sensato é necessariamente a pretensão de que *todos* os argumentantes de modo consistente reconheceriam como válido o argumento em condições ideais de compreensão, de competência e de discurso, de forma que seria de esperar um verdadeiro consenso na comunidade ilimitada de argumentação. Assim, enquanto a pretensão à validade de um argumento real remete, de antemão, como condição interna, a uma comunidade ideal de argumentação, o saber implícito da ação argumentativa supõe uma distinção, que se traduz numa tensão permanente, entre uma *argumentação real*, que tem lugar com o estado atual do saber e sobre a base de numerosos pressupostos não examinados (supostos como válidos) nos limites de uma comunidade real de argumentação, e a *argumentação ideal* que teria lugar sobre a base do melhor saber possível e de pressupostos examinados na comunidade ilimitada de todos os possíveis argumentantes de modo consistente. Esta distinção traduz a tensão insuprimível, presente na estrutura performativa de todo ato de fala, entre a infinitude, antecipada performativamente, do conteúdo proposicional digno de reconhecimento e de consenso, e a finitude e contingência do conteúdo concreto, reconhecido de fato aqui e agora. Essa tensão é inerente ao jogo lingüístico da argumentação.

O reconhecimento da comunidade ideal de argumentação como instância última de julgamento das pretensões à validade, implica ainda o dever de reconhecer *todos* os possíveis parceiros da argumentação como *seres autônomos* de iguais direitos, *capazes de argumentar* sensata e criticamente e de *responsabilizar-se* por seus atos. A *reciprocidade dialógica da validade*, implicada tanto no exame das pretensões à validade como no reconhecimento de todos os possíveis parceiros da argumentação, aparece assim como princípio universal dialógico.

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 princípio dialógico universal da responsabilidade argumentativa, pelo qual *nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo 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*. "No a priori da argumentação está a *pretensão de justificar* não só todas as 'afirmações' da ciência, mas além disso todas as *pretensões* humanas (também as pretensões implícitas de homens diante de homens que estão contidas nas ações e instituições). Quem argumenta, reconhece implicitamente todas as possíveis *pretensões* de todos os membros da comunidade de comunicação que podem ser justificadas por argumentos racionais... e se obriga ao mesmo tempo a justificar todas as suas pretensões em face dos outros, mediante argumentos"⁴⁴.

Essa metanorma, que se identifica em última instância com o a priori da razão mesma enquanto argumentativa, é a transformação discursiva do princípio kantiano da autonomia da vontade como fundamentação da ética. O princípio da autonomia da vontade (ou da vontade de todo ser racional como universalmente legisladora) pressupõe o imperativo moral de abrir-se ao diálogo como o único modo de resolver racionalmente os conflitos nas relações inter-humanas e de fundar normas. Mas ela é reformulada como norma do procedimento de toda argumentação comunicativa que supera o solipsismo metódico.

Assim a atitude estritamente reflexiva da Pragmática transcendental sobre a metapraxis comunicativa da argumentação pôde explicitar as normas fundamentais nela implicadas, porque ela referiu a si mesma, na sua tarefa reconstrutiva, o princípio pragmático transcendental, que agora pode ser formulado as-

44. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Bd. II, 424-5, Frankfurt 1973.

