

HERMENÊUTICA TRANSCENDENTAL

(Transcendental hermeneutics)

F. Javier Herrero *

Resumo: O autor tenta mostrar que a virada lingüística, realizada por Heidegger a partir de sua transformação hermenêutica da fenomenologia, leva consigo uma identificação de "linguagem" e "razão", que terá como conseqüência uma destranscendentalização da razão, na medida em que a abertura lingüística do mundo se torna instância última de validade de toda experiência intramundana, de todo acontecer da verdade, o qual supõe a primazia do significado sobre a referência e, finalmente, a primazia da dimensão semântica sobre a pragmática (como *medium* do entendimento). Gadamer aprofunda as condições de possibilidade do entendimento mostrando a nossa pertença à tradição, de forma que a linguagem constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico, na medida em que vem à fala o dito na tradição. Essa conexão com a tradição é vista como "fonte de verdade", de forma que assegura o poder normativo da tradição, e continua o processo de destranscendentalização. Apel mostrará que a raiz deste processo redutor se encontra na equiparação das condições de possibilidade da compreensão do sentido com as condições de possibilidade da validade intersubjetiva da compreensão. Mas ele encontrará a resposta à pergunta pela validade, não numa ontologia temporal do compreender entendida como acontecer da verdade, mas em idéias regulativas no sentido de Kant e Peirce. Estas se mostram capazes de orientar normativamente a compreensão, possibilitando assim uma nova retranscendentalização da hermenêutica, não só compatível com a historicidade de toda constituição de sentido, mas de forma que permite a reconstrução do passado para uma apropriação crítica das tradições culturais e a projeção de um novo futuro cada vez mais humano.

* Departamento de Filosofia da FAJE. Artigo submetido a avaliação no dia 21/02/09 e aprovado para publicação no dia 23/06/09.

Palavras-chaves: **Palavras-chave: Hermenêutica, Heidegger, Gadamer, Karl-Otto Apel, detranscendentalização, retranscendentalização**

Abstract: The author intends to show that the linguistic turn taken by Heidegger with his hermeneutical transformation of phenomenology, carries with it an identification between "language" and "reason", which will lead to a detranscendentalization of the reason, in so far as the linguistic opening of the World becomes the ultimate instance of the value of all intermundane experience and of all happenings of truth, which supposes the precedence of meaning over reference and, finally, the precedence of the semantic dimension over the pragmatic one (as a *medium* of understanding). Gadamer furthers the conditions of the possibility of understanding showing our belonging to tradition, so that language constitutes the true hermeneutic happening, in so far as what is uttered is the spoken word of tradition. The connection with tradition is seen as "the source of all truth," so that what he proposes secures the normative power of tradition and advances the detranscendentalization process. Apel will show that the root of this reductive process can be found in the equalization between the conditions of the possibility of the understanding of meaning and those of the possibility of the intersubjective validity of understanding. However, he will find an answer to the question of validity, not in a temporal ontology of understanding comprehended as a happening of truth, but in regulative ideas according to Kant and Peirce. Those ideas are able to normatively orient understanding, allowing for a new hermeneutical retranscendentalization, which is compatible with the historicity of any constitution of meaning in such a way that it enables the reconstruction of the past in view of a critical appropriation of cultural traditions and the projection of a new future, increasingly more human

Keywords: Hermeneutics, Heidegger, Gadamer, Karl-Otto Apel, detranscendentalization, retranscendentalization.

A intenção de *Gadamer* ao escrever *Verdade e Método* em 1960 era renovar, depois de Hegel, a pretensão de verdade da filosofia, superando uma triplíce ruptura com a tradição que se tinha realizado com a Física no século XVII, com o Historicismo no século XIX e com a compreensão moderna do mundo. Contra o monopólio cognoscitivo das Ciências modernas da Natureza, ele fez valer a legitimidade de uma **compreensão** que precede o pensamento objetivante e metódico, e que corresponde às formas de experiência da práxis comunicativa cotidiana. Essa compreensão é o substrato de todo enfoque objetivante. Nesse sentido, a hermenêutica reivindica uma compreensão, prévia a toda ciência, que é constituída pela experiência cotidiana da vida, pela tradição e pela linguagem. Contra o Historicismo, mantém que a história não pode ser objetivada, como um objeto a observar, mas somos nós que estamos na história. Por isso, a **compreensão** da história não é algo objetivável em si mesmo, mas se

produz sempre na fusão de horizontes do passado e do presente. E contra a compreensão moderna do mundo, reabilita os conteúdos da filosofia de Platão e de Hegel. *Gadamer* diz:

“Uma das experiências mais elementares da filosofia é que os clássicos do pensamento filosófico fazem valer por si mesmos uma **pretensão de verdade** que a consciência contemporânea não pode rejeitar nem cancelar”¹.

Por outro lado, *Gadamer* segue o caminho aberto por Heidegger, mas guardando certas distâncias. Se *Heidegger* tenta minar a validade da tradição, desvalorizando a história da filosofia de Platão a Nietzsche como o drama de um crescente esquecimento do ser, *Gadamer* renova a tradição humanista de Platão a nossos dias, nunca esquecida completamente, concebendo o ser, não como algo originário e esquecido, mas como tradição viva e linguagem. Mas é com a caracterização heideggeriana da compreensão como estrutura ontológica do ser-ai (*Dasein*) que a **hermenêutica** se torna **filosófica**, i. é, ela descreve fenomenologicamente como acontece de fato a nossa compreensão. Ela adquire assim uma dimensão **universal** e **ontológica**. Mas para isso, terá que superar as aporias da hermenêutica do historicismo.

O historicismo surge como oposição científica à filosofia da história, sobretudo de Hegel. O seu postulado principal é que não existe um sujeito geral da história, mas unicamente indivíduos históricos. Por isso, o significado da história não pode ser atribuído a um sujeito transcendental, mas surge da mesma realidade histórica e concreta da vida. Não existe, pois, uma finalidade fora da história nem uma necessidade que possa ser percebida *a priori*. A partir daí o programa metodológico é conseguir para a história a objetividade das ciências naturais. Mas é justamente onde acaba sua crítica à filosofia da história que começam suas próprias aporias. Que nexos se pode estabelecer entre os fatos históricos se se renuncia a um sujeito transcendental?

Se na história só encontramos unidades individuais, a história universal só pode consistir na unidade **subjetiva** outorgada por uma concepção individual e historicamente variável. A história universal não seria então científica. Se, pelo contrário, se busca uma objetividade na história universal, o único ponto de vista **objetivo** é o da visão divina, pois só aos olhos de Deus a história é concluída. A aporia é clara. Pretendendo uma história científica, objetiva, acaba-se adotando o saber absoluto de Hegel, não por via especulativa, mas de modo histórico-místico, vendo Deus presente no todo.

Consciente dessa aporia, Dilthey tenta uma fundamentação epistemológica das Ciências Humanas. Seguindo os passos de Kant, ele trata de descobrir as condições de possibilidade da história, para poder determinar as possibi-

¹ GADAMER, H.G., Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997 5ª ed., 2003, 30 (daqui por diante: sigla VeM).

lidades e os limites de seu método, i. é, tentará fazer uma “Crítica da razão histórica”. Se nas ciências da natureza as conexões entre os diferentes fenômenos são causais e seu procedimento metodológico é a **explicação**, nas ciências do espírito, as conexões são internas ou vitais e seu procedimento será o da **compreensão**, que descobre a unidade de sentido dos diversos fenômenos. E descobrindo como se produzem as conexões vitais na vida do indivíduo, se poderá transferir o procedimento à compreensão da história. Descobre assim que o originário são as unidades significativas produzidas como expressões da vida mesma que se autointerpreta, i. é, as objetivações da vida. Temos então que todas as filosofias, como as artes, são expressões multiformes da vida ou do espírito na sua inesgotável atividade criadora. Mas a dificuldade continua. Se também a filosofia é parte das expressões da vida, a consciência histórica, na qual a vida se compreende a si mesma, não está também submetida às condições históricas?

Com esta crítica, *Gadamer* pretende formular o real problema histórico, superando o historicismo. Na verdade, não se trata de perguntar se o homem pode compreender a história e como, se os métodos da consciência histórica podem ter a dignidade de ciências ou não, se a história enquanto tal está dotada de sentido unitário e total ou não. Trata-se de ver em que medida é intrinsecamente histórica a compreensão que o homem tem de si mesmo e, ao contrário, em que medida ao compreender-se a si mesmo, o homem modifica contínua e inelutavelmente a própria compreensão da história. Dito com outras palavras, e indo além de Dilthey, trata-se de pôr em evidência a **historicidade mesma do compreender**. O problema não é, pois, legitimar a objetividade histórica, que pressupõe a separação radical de sujeito e objeto, mas reconhecer a pertença do sujeito e do objeto ao mesmo movimento histórico, o qual implica, por um lado, que todo compreender está marcado pela finitude histórica e, por outro lado, que todo compreender acresce a história.

Mas a hermenêutica filosófica surge com uma ligação inseparável com a **linguagem** e com a “virada lingüística”. *Gadamer* diz:

“O conceito de espírito, que transcende a subjetividade do eu, encontra o seu verdadeiro correspondente no fenômeno da linguagem, tal como hoje chegou a encontrar-se cada vez mais no centro da filosofia contemporânea; e isto porque, em confronto com aquele conceito de espírito que Hegel retomou da tradição cristã, o fenômeno da linguagem possui a vantagem, conforme a nossa finitude, de ser infinito como o espírito e todavia finito como todo acontecer”².

Esta conexão da hermenêutica com a linguagem será muito importante para o nosso tema da hermenêutica transcendental, porque a virada lingüística

² GADAMER, H.G., *Kleine Schriften I*. Tübingen: Mohr, 148 (daqui por diante: sigla KS I).

leva consigo uma identificação de “linguagem” e “razão”, que se, por um lado, critica e supera a concepção da linguagem da filosofia da consciência como mero **instrumento** mediador na relação sujeito-objeto, por outro lado, terá como consequência uma **destranscendentalização** da razão, pois, na medida em que a linguagem se torna constitutiva do pensar, a razão fica inevitavelmente situada numa pluralidade de linguagens históricas incapazes de garantir sua unidade, como antes o fazia a instância extramundana de um sujeito transcendental. A conexão entre razão e linguagem leva consigo uma dialética que se desloca com toda facilidade entre os extremos do universalismo e do contextualismo. Será, pois, de suma importância descobrir as razões que mostrem essa profunda ambigüidade inerente a essa conexão que todos os autores da tradição alemã dão por suposta.

Mas antes de entrar nessa problemática, é importante deixar bem claro o que é que a hermenêutica visa. Não se trata de elaborar “uma doutrina da arte do compreender”³ como queria a hermenêutica antiga, nem de fundar as normas do procedimento das ciências do espírito (Dilthey). O objetivo de *Gadamer* é eminentemente **filosófico**: “O que constitui meu problema não é o que nós fazemos ou o que nós devemos fazer, mas o que acontece em nós para além de nosso querer e fazer”⁴. *Verdade e Método* coloca um problema filosófico com respeito a toda experiência da vida do homem e de sua práxis vital. Dito kantianamente, ele se pergunta: “**como é possível o compreender**”⁵, mas não limitado às ciências do espírito, mas o compreender **em geral** como comportamento mundano do homem. Por isso, a sua hermenêutica é filosófica, porque pergunta pelo todo de nossa experiência do mundo, concebida linguisticamente, descobrindo a verdade em tudo o que é.

Mas o ponto de partido não é Kant nem Dilthey, mas *Heidegger*. A hermenêutica de *Gadamer* orienta-se pela fundamentação ontológica do compreender elaborada por *Heidegger* na analítica transcendental da existência.

1) Heidegger e a abertura lingüística do mundo

Heidegger realiza uma transformação **hermenêutica** da fenomenologia em *Ser e Tempo*. Podemos ver o núcleo desta transformação em duas mudanças fundamentais com relação à filosofia anterior. A primeira consiste na substituição do modelo da percepção da filosofia da consciência pelo modelo da **compreensão** que ele considera mais básico. A pura percepção dos entes é uma abstração derivada de nossa experiência quotidiana do ‘ser-no-mun-

³ VeM, 14

⁴ VeM, 14

⁵ VeM, 16

do', na qual tudo aparece como 'já sempre' compreendido ou pré-interpretado. *Heidegger* se baseia para esta transformação no **fato** do qual parte *Ser e Tempo*, a saber, que "nós nos movemos já sempre numa compreensão do ser"⁶. E a partir daí passa a analisar a 'pré-estrutura do compreender' que subjaz a esse fato.

A segunda mudança é a substituição do conceito tradicional de mundo como o conjunto de todos os entes pelo **conceito hermenêutico de mundo** como um todo simbolicamente estruturado cuja significatividade torna possível a experiência intramundana do trato com os entes. Aqui surge uma nova perspectiva. Enquanto a perspectiva anterior surgia da relação sujeito-objeto, própria da explicação do conhecer, i. é, a de um "observador" situado **frente** ao conjunto dos entes, a nova perspectiva é a do *Dasein*, cuja condição básica é a de **compreender**, pois já se encontra em um mundo simbolicamente pré-estruturado. É esta primazia do compreender sobre o conhecer que possibilita afirmar a universalidade do fenômeno hermenêutico. Essa transformação implica a destrancendentalização dos conceitos herdados, pois nesta nova perspectiva fica excluído todo recurso a um sujeito transcendental constituidor do mundo. Daí que o ponto de partida na nova perspectiva seja a **faticidade** de um *Dasein*, que não constitui o mundo, mas participa na 'constituição de sentido' própria desse mundo, no qual já sempre se encontra **lançado**.⁷

A partir dessas mudanças se tornam compreensíveis as premissas centrais da concepção de *Heidegger*. Por um lado, o nosso acesso ao intramundano é mediado e possibilitado pela compreensão do sentido inerente ao nosso 'ser-no-mundo' "a partir do qual pode desvelar-se o ente"⁸. Isso significa que a **referência** só é possível pelo **significado** ou, com outras palavras, a primazia do significado sobre a referência. E, por outro lado, e como consequência, a constituição do sentido inerente ao nosso 'ser-no-mundo' (e condição de possibilidade de nossa experiência intramundana) tem o caráter de uma **totalidade** estruturada **holisticamente** e como tal não pode ser objetivada. Isso significa que do **holismo** do significado depende tanto a necessidade do 'círculo do compreender' (o qual surge da transformação do *a priori* kantiano no 'perfeito apriórico' do 'já sempre'), quanto a tese central da hermenêutica de *Heidegger*, na qual se torna explícita a destrancendentalização, de que a "abertura [do *Dasein*] é **essencialmente fática**"⁹.

⁶ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, 5/31 (daqui por diante sigla: SuZ; o segundo número se refere à tradução brasileira "Ser e Tempo").

⁷ Para a interpretação de *Heidegger* nos orientamos pelo livro de LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

⁸ SuZ, 55/93.

⁹ SuZ, 221/290.

Mas *Heidegger* se encontra com um problema **metodológico** para poder realizar essa transformação hermenêutica. Pois a ontologia fundamental baseada na analítica existencial do *Dasein* força-o a remeter a constituição do mundo à estrutura existencial do *Dasein*, i. é, a referir a hermenêutica ao esquema sujeito-objeto, impedindo-o, portanto, de realizar a sua tarefa. Pois se o *Dasein* é sempre lançado a um mundo já sempre constituído, ele não poderá constituí-lo. Assim, não só o novo conceito de mundo aparece como algo injustificável, mas também o fato (que constituía o ponto de partida de *Ser e Tempo*): a **compreensão do ser**, (que outorgava ao *Dasein* a sua prevalência sobre os entes), resulta paradoxalmente **insituável** na dicotomia estabelecida entre o *Dasein* lançado à faticidade e os entes intramundanos. É por isso que *Heidegger* se viu forçado a realizar a "*Kehre*", que pode ser entendida como a tentativa de situar a compreensão do ser e de tornar plausível o novo conceito de mundo.

A instância que possibilitará a *Heidegger* realizar essa dupla tarefa é a **linguagem**, a qual permite interpretar a '*Kehre*' como 'virada lingüística'. Ela supõe duas transformações, que acabam com a prevalência do *Dasein*. *Heidegger* diz agora: "**a linguagem é a morada do ser**"¹⁰, e "**só onde há linguagem há mundo**"¹¹. A linguagem recebe o status de instância constitutiva, i. é, é condição de possibilidade de que o *Dasein* se encontre já sempre num mundo simbolicamente estruturado e, ao mesmo tempo, de que os entes possam aparecer a ele no interior do mundo.

Heidegger explica a conexão interna entre linguagem e mundo, no artigo "*Der Ursprung des Kunstwerkes*", dizendo que a linguagem não se limita a expressar em palavras e frases o "des-oculto" previamente, mas é a responsável de que o ente enquanto tal possa aparecer, i. é, é responsável pelo "desocultamento"¹² (*Unverborgenheit*) mesmo. Um pouco depois o explica melhor:

"Quando a linguagem nomeia pela primeira vez o ente, **é esse nomear que 'dá a palavra' ao ente, que o faz aparecer**. Ele nomeia o ente com respeito a seu ser e a partir deste. Esse 'dizer' é um projetar da clareira, no qual fica dito como o ente é desvelado... O 'dizer' projetante é poesia ... cada linguagem concreta é o acontecer desse 'dizer', no qual abre-se historicamente a um povo seu mundo... O 'dizer' projetante é aquele que na preparação do dizível traz ao mundo, ao mesmo tempo, o indizível como tal"¹³.

Aqui é afirmada claramente a primazia do significado sobre a referência. A linguagem, como totalidade de significados, faz aparecer os entes

¹⁰ HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1986, 166 (daqui por diante sigla UzS).

¹¹ HEIDEGGER, Martin, Hölderlin, 35

¹² HEIDEGGER, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. 59

¹³ *Ib.*, 59-60

intramundanos no sentido de que ao nomeá-los nos diz como hão de ser compreendidos ou interpretados.

E, nesse sentido, *Heidegger* pode dizer em *Unterwegs zur Sprache*

“Só quando se encontrou a palavra para a coisa é que a coisa é. ... A palavra é que proporciona o ser à coisa”¹⁴, pois

“Só quando a palavra apropriada e, portanto, competente nomeia algo como sendo e funda, assim, o respectivo ente como tal, é que algo é.... O ser de tudo aquilo que é, habita na palavra. Daí vale a frase: a **linguagem é a casa do ser**”¹⁵.

Assim a referência passa a depender totalmente do significado, i. é, a abertura do mundo inerente a cada linguagem histórica se transforma em instância última para a consideração do que os entes são, i. é, num **acontecer da verdade**. Surge assim o modelo de uma **abertura lingüística do mundo** que prejulga toda experiência intramundana sem ser, por sua vez, corrigível por esta. Ao contrário, como parte da história do ser, ela é a instância última de validação dessa experiência, ela é um acontecer da verdade sem corretivo possível.

Com isso se consuma o processo de destranscendentalização iniciado em *Ser e Tempo*: a instância que garantia a objetividade da experiência na filosofia transcendental, representada pela síntese originária da apercepção, própria do sujeito transcendental, é identificada agora com a articulação lingüística inerente a cada linguagem historicamente transmitida. Essa instância perde o caráter **universal** (que a filosofia transcendental postulava) sem perder seu caráter **determinante**. Ela equipara a objetividade da experiência, do que as coisas são, com o que contingentemente nos é ‘aberto’ numa determinada linguagem histórica. Não questionando a **autoridade normativa** da nova instância responsável pela constituição do sentido, essa destranscendentalização se estende até abranger a **verdade** mesma, identificando-a com um **acontecer** que se impõe como um destino.

A linguagem possui o caráter **totalizante** que antes era atribuído ao *Dasein*. A linguagem sempre nos precede e tem uma estrutura holista e, como tal, permanece às nossas costas. Ela determina a abertura lingüística do mundo própria de cada linguagem histórica. Os sujeitos falantes – fáticos – não podem distanciar-se dela, não podem objetivá-la, nem aceder a uma perspectiva extralingüística. Nesse sentido a linguagem é **intransponível**.

“Porque nós homens, para ser o que somos, permanecemos imersos na essência da linguagem e, daí, nunca podemos sair dela para olhá-la de

¹⁴ UzS, 164

¹⁵ Ib. 165-166

algum outro lugar, *avistamos* a essência da linguagem só na medida em que somos alumiados por ela mesma, submersos nela”¹⁶.

Mas na medida em que *Heidegger* pretende responder à pergunta pela ‘essência’ da linguagem ou, como ele diz “*Die Sprache als Sprache zu Sprache bringen*”¹⁷ (fazer falar a linguagem como linguagem), ele cai no dilema (ao parecer insolúvel) de apoiar-se no paradigma da linguagem para elaborar uma teoria da linguagem. Ele é consciente desse problema:

“A essência da linguagem não podemos vislumbrá-la porque nós, que só podemos ‘dizer’ repetindo o ‘dizer’, pertencemos ao ‘dizer. O ‘dizer’ não se deixa apanhar em nenhum enunciado”¹⁸.

Mas para ele a dificuldade não é insuperável, ao menos para um ‘saber poetizante’ que a linguagem mesma teria que tornar possível.

“Para pensar a essência da linguagem, para dizer o próprio dela, é preciso uma transformação da linguagem, que nós não podemos forçar nem inventar... A transformação concerne nossa relação com a linguagem”.

“Talvez nós possamos preparar um bocadinho a transformação de nossa relação com a linguagem. A experiência poderia despertar: todo pensar meditado é um poetizar, mas toda poesia é um pensar. Ambos pertencem um ao outro a partir daquele dizer, que já disse a si mesmo o não-dito, porque ele é o pensamento como agradecimento”¹⁹.

Esta radicalização da linguagem leva consigo uma determinada relação da dimensão semântica da linguagem em sua função de abertura do mundo e a sua dimensão pragmática em sua função de *medium* do entendimento (e assim de condição de possibilidade da intersubjetividade). *Heidegger* diz:

“esta [a linguagem] **acontece** propriamente na conversação. Mas que significa uma conversação?. Evidentemente um falar-se um ao outro sobre algo. Mas a unidade de uma conversação consiste em que, em cada caso, na palavra essencial esteja desvelado **o uno e o mesmo**, aquilo em base do qual estamos de acordo”²⁰.

Com essa caracterização do que **acontece** em uma conversação, *Heidegger* recusa toda redução da linguagem à sua dimensão pragmática. E a razão principal está em que o diálogo (o falar-se um ao outro sobre algo) tem como condição de possibilidade que esteja desvelado o uno e o mesmo, aquilo em base do qual estamos de acordo. Para que seja possível um acordo ‘sobre algo’, é preciso que esse ‘algo’ apareça como o ‘uno e o mesmo’. Por isso,

¹⁶ Der Weg zur Sprache, 266

¹⁷ Ib. 250

¹⁸ Ib. 265

¹⁹ Ib. 267

²⁰ Hölderlin, 39

é condição de possibilidade da conversação que haja uma linguagem comum a disposição que garanta (através de sua abertura do mundo) a unidade e identidade deste. Portanto, é só porque a identidade do significado pode garantir a identidade da referência (que os falantes falem sobre o mesmo) que a dimensão semântica da linguagem em sua função de abertura do mundo é necessariamente **anterior** à sua dimensão pragmática.

Heidegger acaba assim hipostasiando a linguagem, na sua função de abertura do mundo, num absoluto contingente que predetermina tudo aquilo que pode aparecer aos sujeitos no interior do mundo.

2) Gadamer e o acontecer da verdade

Começamos vendo os motivos centrais que movem *Gadamer* em *Verdade e Método*. A base comum da hermenêutica filosófica de *Gadamer* e a hermenêutica da faticidade de *Heidegger* é o intento de contrapor a finitude da existência humana (e com ela da razão) ao ideal de uma razão absoluta próprio da Ilustração. *Gadamer* repete com freqüência que o pano de fundo determinante do fenômeno hermenêutico é “a **finitude de nossa experiência histórica**”²¹. É justamente para fazer justiça à finitude que ele segue o rastro da **linguagem**, porque é nela que se forma “sempre de novo e em constante mudança a ordem e a estrutura de nossa própria experiência”²². Temos aqui um traço comum aos dois. A linguagem transcende a subjetividade e na sua função da abertura do mundo é condição de possibilidade da experiência e seu limite. Neste sentido ela é intransponível. Ela se transforma assim em uma “realidade ... na qual encontra seu limite a onipotência da reflexão”²³. É este pano de fundo que dá razão das referências à linguagem como **acontecer**.²⁴

O segundo motivo, agora dirigido contra a radicalização do ideal da Ilustração (de uma autoconsciência completa), é a **reabilitação da autoridade da tradição**. A consciência histórica do historicismo leva consigo uma objetivação das tradições que impede considerá-las como possíveis “fonte(s) de verdade”²⁵. *Gadamer* tenta mostrar o poder das tradições como transmissoras de um saber de fundo, procedente da abertura lingüística do mundo e, por isso, constitutivo de tudo o que possa aparecer nele, mas também restituir sua autoridade normativa vinculante para os indivíduos

²¹ WM, 461/590 (o segundo número é da tradução brasileira VeM)

²² Ib.

²³ WM, 348/449

²⁴ Para a exposição de Gadamer nos orientamos pelas obras de C. Lafont.

²⁵ WM, 283/370

que nela se encontram ou para os futuros intérpretes. Nesse sentido, a tradição terá que ser entendida não só como uma “*vis a tergo*”, cujo “poder não depende de seu reconhecimento”²⁶, mas de forma que ela possa exigir um reconhecimento. É isto que leva *Gadamer* a considerar a tradição como algo não objetivável, como um **tu**, com o qual se tenha que dialogar. Este é o papel sistemático que a dimensão comunicativa adquire na tematização da linguagem como *medium* do entendimento e que o diferencia de *Heidegger*. A diferença está em que não se trata só de mostrar (como em *Heidegger*) como condição de possibilidade do entendimento que **aquilo** sobre o qual não se entende os falantes, tem que ser “desvelado como o uno e o mesmo” (mediante a abertura do mundo compartilhada por eles), mas que **aquele**, com o qual queremos chegar a um acordo, há de ser levado a sério em sua pretensão de verdade para o que diz.

Com este segundo ponto, *Gadamer* recupera, na sua concepção de linguagem, a dialética, que se encontrava em *Humboldt*, entre uma intersubjetividade ‘já sempre’ estabelecida (garantida pela abertura do mundo compartilhada) e uma intersubjetividade a conseguir pelo acordo mútuo. Mas com uma diferença. Os dois pólos da dialética não são do mesmo nível. O entendimento não pode acontecer entre os participantes a partir de um contexto zero, mas numa constituição de sentido já sempre compartilhada. Desse modo, a constituição de sentido ou abertura do mundo é tanto a condição de possibilidade do entendimento como, por isso, a instância última que garante a **validade** do entendimento. A sua intransponibilidade é não só **fática** (como em *Humboldt*), mas **normativa**: a abertura lingüística do mundo é, ao mesmo tempo, um **acontecer da verdade**, pois constitui o que as coisas são e, por isso, a apropriação explícita dessa verdade na experiência hermenêutica exige tanto o reconhecimento de nossa **pertença** a ela como da **verdade** que encerra.

É própria da virada lingüística a tese da unidade de linguagem e mundo. Mas enquanto *Humboldt* afirmava um universalismo da linguagem a partir da **forma** subjacente à pluralidade das linguagens naturais, *Gadamer* critica esse formalismo: “a **forma lingüística e o conteúdo transmitido não podem separar-se na experiência hermenêutica**”²⁷, pois há uma incompatibilidade entre a suposição de uma universalidade da linguagem, defendida a partir da forma, e a tese procedente da tematização da linguagem em sua função de abertura do mundo, de que é inerente a cada linguagem uma **perspectiva peculiar** do mundo.

“Se cada linguagem é uma perspectiva do mundo, não o é na sua qualidade de representante de um determinado tipo de linguagem (que é como esta é vista pelo lingüista), mas em virtude do que se fala e se transmite nela”²⁸.

²⁶ WM, 306/398

²⁷ WM, 445/569

²⁸ Ib

Nesse sentido a linguagem não tem uma existência autônoma frente ao mundo que nela se expressa: “A linguagem tem sua verdadeira existência só no fato de que nela se mostra o mundo”²⁹. **A existência do mundo é pois constituída linguisticamente.**

Mas, ao mesmo tempo, é constitutivo da linguagem seu caráter de *medium* do entendimento:

“... a linguagem só tem seu verdadeiro ser na conversação, i. é, no exercício do entendimento”³⁰.

Assim, a função essencial da abertura do mundo inerente às linguagens naturais é garantir a identidade do mundo, em cujo pano de fundo os falantes podem conseguir um entendimento mutuo. A abertura do mundo é condição de possibilidade do entendimento.

Humboldt e *Heidegger* tiravam duas conclusões opostas do fenômeno da mediação simbólica de nossa relação com o mundo. Como o mundo deixa de ser a totalidade dos entes dados com independência da linguagem e passa a ser um todo de possíveis estados de coisas de entre os quais os falantes têm que decidir qual é o caso, a relação com o mundo se torna uma infinita tarefa **interpretativa**. Mas enquanto *Humboldt* redefinia a ‘objetividade’ de nossa experiência no mundo e o conhecimento da mesma em termos da ‘intersubjetividade’ conseguida pelos falantes no processo de entendimento mutuo, *Heidegger* acentuava que a ‘fala’ só é possível sob o pano de fundo de um mundo já ‘aberto’ linguisticamente e compartilhado pelos falantes. A consequência disso aparecia na equiparação que *Heidegger* fazia entre aquilo sobre o qual os falantes tinham que pôr-se de acordo e aquilo sobre cuja base estão de fato ‘já sempre’ de acordo, pois o acordo obtido nunca pode superar os limites desse mundo compartilhado.

Gadamer mantém os dois pontos de vista ao considerá-los complementares. Como *Humboldt*, ele afirma que

“a linguagem é o *medium* no qual se realiza o entendimento dos interlocutores e o consenso sobre a coisa”³¹.

Portanto, a coisa sobre a qual os falantes não se encontram de entendimento, mas só **depois**, se esse acontecer. Esta consideração, essencial para sua hermenêutica, lhe permite descobrir as condições de possibilidade do entendimento sem limitá-las, como *Heidegger*, à única suposição de uma abertura do mundo já sempre compartilhada, e, ampliando a análise de *Humboldt*, mostrar a conexão interna entre **significado** e **validade**.

²⁹ WM, 447/572

³⁰ WM, 449/575

³¹ WM, 387/497

Vejam, então primeiro, a lógica da conversação. O entendimento ao que se orienta a conversação é sempre um entender-se com **alguém** e sobre **algo**. Como o algo não é acessível como um ente 'em si', mas está linguisticamente pré-estruturado, a sua compreensão está sempre sujeita a interpretação (este é o momento da aplicação inerente a toda compreensão). Daí que o acordo sobre a coisa só pode surgir através do entendimento dos participantes a partir de suas diferentes interpretações. É por isso que *Gadamer* analisa as condições de possibilidade do entendimento de acordo com a especificidade da **experiência do tu** (que constitui a essência da experiência hermenêutica). E o específico do tu é que ele "seja reconhecido como pessoa"³² e não como objeto. Por isso essa experiência é um "fenômeno moral"³³.

"A relação entre o eu e tu não é imediata, mas reflexiva. A toda pretensão se opõe uma pretensão contrária. Daí surge a possibilidade de que cada um dos participantes nessa relação passe, reflexivamente, por cima do outro. Um mantém a pretensão de conhecer por si mesmo o outro, inclusive de compreendê-lo melhor do que este se compreende a si mesmo. Com isso, o tu perde a imediatez com que dirige sua pretensão ao uno. É compreendido mas no sentido de que é antecipado e apreendido reflexivamente a partir da posição do outro. Na medida em que esta é uma relação recíproca, **constitui a realidade da relação mesma entre o eu e o tu**. A historicidade interna de todas relações vitais entre os homens consiste em que constantemente se está lutando pelo reconhecimento recíproco"³⁴.

Gadamer chama esta relação com o outro, que passa pela pretensão recíproca de reconhecimento, **abertura** ao outro. Ele explicita a estrutura da conversação através da "estrutura lógica da abertura, que caracteriza a consciência hermenêutica"³⁵. E esta lógica só pode orientar-se por critérios internos da busca do entendimento, da obtenção de uma perspectiva intersubjetiva entre os falantes. Essa é a **lógica de pergunta e resposta**.

Se aquilo sobre o qual os participantes não de pôr-se de acordo só é acessível pela compreensão, mediante interpretação, surge "a abertura do assim ou de outro modo"³⁶. Essa abertura só pode ser reduzida pelos falantes mediante perguntas e respostas que permitam obter uma perspectiva comum, pois é essencial a toda pergunta que tenha um certo sentido de orientação. E com a pergunta, o perguntado é colocado sob uma determinada perspectiva. Assim é condição necessária para uma conversação que os participantes conversem **sobre o mesmo** e, para isso, é necessário que elaborem uma **perspectiva comum** a partir da qual possa ser identificado aquilo do que querem falar como 'o mesmo'. Neste sentido, o único que antecede à conversação é a '**antecipação do sentido**' a partir da qual os

³² WM, 365/469

³³ WM, 364/468

³⁴ WM, 365/469

³⁵ WM, 368/473

³⁶ Ib

participantes possam gerar as perguntas e respostas. A conversação tem lugar a partir de “expectativas de sentido ... que surgem da relação com a verdade do tratado”³⁷.

E assim como em uma conversação temos que levar a sério a pretensão de verdade do outro, se queremos entender o que fala, assim também no caso da hermenêutica — a compreensão dos textos da tradição — é impossível entender o dito nessa tradição sem levar a sério a pretensão de verdade que ‘fala’ nela.

Mas a lógica da conversação vai além da perspectiva dos participantes. Ela coloca também a questão das **condições de possibilidade do entendimento** que tem lugar na conversação, com o qual surge explicitamente a conexão interna entre a dimensão comunicativa da linguagem (como *medium* do entendimento) e a dimensão de abertura do mundo.

A lógica da pergunta e resposta deixou claro que o único dado **previamente** ao compreender é a ‘antecipação do sentido’ que orienta a compreensão. É por causa dessa pré-compreensão que torna possível a conversação que *Gadamer* se refere a esta como um ‘acontecer’.

“À dialética da interpretação **Já sempre precedeu** a dialética de pergunta e resposta. **É ela que determina a compreensão como um acontecer**”³⁸. Pois “**compreender a questionabilidade de algo é, na realidade, já sempre perguntar**”³⁹.

Daí que a antecipação do sentido que guia nossa compreensão não é um ato da subjetividade, mas se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. O que une os interlocutores entre si é a “coisa comum”. Por isso, *Gadamer* diz que “na medida em que compreendemos, **participamos no acontecer da tradição**”⁴⁰, mas de tal forma que “a primeira de todas as condições hermenêuticas é a **pré-compreensão** que surge do ter de se haver com a mesma coisa”⁴¹. Sem essa pré-compreensão, que torna possível que o mundo apareça como uno e idêntico na sua inteligibilidade para os participantes na conversação, é impossível que estes se refiram “ao mesmo” e possam conversar sobre esse assunto.

Por isso, a primeira condição de possibilidade de toda conversação e de todo entendimento é a **pertença à tradição**, pois ela garante “a **comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores**”⁴². É por isso que a tarefa da hermenêutica não consiste em desenvolver um procedimento da compreensão, mas em iluminar as condições sob as quais **acontece o compreender**. E é porque o entendimento na conversação só é possível a

³⁷ WM, 299/389

³⁸ WM, 476/609

³⁹ WM, 380/489

⁴⁰ WM, 298/389

⁴¹ WM, 299/390

⁴² WM, 300/390

partir desse 'saber de fundo' compartilhado (que não pode ser inteiramente objetivado) que *Gadamer* considera a conversação como um 'acontecer'. E é por isso que ele diz que

"toda conversação parte do suposto obvio de que os participantes falam a mesma língua. Pois só quando é possível entender-se linguisticamente, mediante a fala mutua, é que a compreensão e o entendimento podem tornar-se problemáticos"⁴³.

Pois só o pressuposto de uma linguagem compartilhada que abre o mundo comum é, ao mesmo tempo, o pressuposto de **um** mundo simbolicamente estruturado e compartilhado, **no** qual os participantes podem falar **sobre o mesmo** e chegar a um entendimento. É por isso que

"a **linguagem constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico**,...não como tal linguagem ... mas **enquanto vem à fala o dito na tradição**. Por isso pode-se dizer com toda razão que esse acontecer não é nossa ação com a coisa, mas a ação da coisa mesma"⁴⁴.

É por isso que tanto a conversação como o entendimento que nela possa ter lugar, podem ser caracterizados como um 'acontecer'. Ambos apenas **prosseguem** um processo que não se encontra a disposição dos falantes. Por isso *Gadamer* pode concluir:

"Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num **acontecer da verdade** e chegamos sempre tarde demais quando queremos saber o que devemos crer"⁴⁵.

Assim a constituição do sentido ou pré-compreensão é a condição de possibilidade tanto do acesso ao intramundano como do entendimento entre os falantes. Ela é a responsável pela 'antecipação do sentido' da qual se nutrem as interpretações dos falantes, e por isso também pelo entendimento ao qual estas permitem aos participantes na conversação. Nesse sentido, participar nessa constituição de sentido ou a pertença à tradição é uma condição *sine qua non* de todo compreender. Mas *Gadamer* não mostra apenas a dependência **fática** de todo compreender com respeito aos preconceitos do intérprete, mas ele pretende ainda que essa conexão com a tradição seja vista como uma "fonte de verdade". É assim que *Gadamer* reabilita a autoridade da tradição.

Isso é consequência da **hipostasiação** da linguagem na sua função de abertura do mundo, presente em *Heidegger*. Pois se a linguagem é responsável pela abertura do mundo e, com ela, pela constituição dos entes que

⁴³ WM, 388/499

⁴⁴ WM, 467/598

⁴⁵ WM, 494/631

⁴⁶ WM, 348/449

possam aparecer nesse mundo, nessa constituição está predeterminado o que possa ser predicado com sentido desses entes e o que não e, portanto, a verdade e a falsidade de nosso conhecimento deles. Esta é a idéia subjacente à teoria de *Heidegger* de um sentido originário de verdade como “desvelamento” (*Unverborgenheit*). A **constituição de sentido** inerente à abertura lingüística do mundo é a verdade originária à qual nada intramundano pode contradizer, pois é sua condição de possibilidade. É nessa mesma medida que ela é um ‘acontecer da verdade’. Assim, *Gadamer* assegura o poder normativo da tradição, embora só como ‘*vis a tergo*’, equivalente destranscendentalizado da constituição do mundo que ‘já sempre’ teve lugar, que acontece na forma de tradição cultural e, por isso, é o corretivo de toda utopia de uma “ilustração total”. Seu caráter holista é, ao mesmo tempo, “a realidade ... na qual encontra seu limite a onipotência da reflexão”⁴⁶.

3) *Apel e a retranscendentalização da hermenêutica*

Já na sua tese de habilitação⁴⁷, *Apel* tentou esboçar uma “hermenêutica transcendental”, inspirada por *Heidegger*, pois então achava possível compreender a **hermenêutica do Dasein** como **transformação** necessária e suficiente da **filosofia transcendental** de Kant e de Husserl, levando em conta a **lingüisticidade** e **historicidade** de nosso ‘ser-no-mundo’.

Mas foi justamente com a leitura de *Verdade e Método* que teve que reconhecer que os pressupostos da hermenêutica da linguagem de *Heidegger* — do que *Gadamer* chamou ‘hermenêutica filosófica’ e tentou fundamentar em conceitos de um **acontecer do sentido e da verdade** — não permitiam pensar um **progresso no compreender** guiado **normativamente**.⁴⁸ E isso não porque *Gadamer* não tentasse uma colocação filosófica radical (transcendental) da hermenêutica, mas porque simplesmente ele equiparou as condições de possibilidade da compreensão do **sentido** com as condições de possibilidade da **validade** intersubjetiva da compreensão. Na opinião de *Apel*, foi a substituição do conceito tradicional de verdade pelo conceito “originário” de *aletheia* (como ‘abertura’ do Dasein ou, depois, ‘iluminação’ do ser) que levou *Heidegger* e *Gadamer* a substituir a **validade contrafática** (intersubjetiva) da verdade pela faticidade do respectivo **sentido aberto** para nós na situação histórica.

⁴⁷ Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn, Bouvier, 1963

⁴⁸ *Apel*, Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu *Gadamer* Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten.

Mas no caso de *Gadamer*, chamou ainda a atenção o fato de que esse momento do acontecer do sentido e da verdade não tivesse lugar no **futuro** (no acontecer histórico-ontológico da “iluminação”), mas no **passado**, precisamente na **autoridade** da tradição cultural que a interpretação prossegue. É por isso que as pretensões de validade do *interpretandum* são consideradas em princípio como superiores frente à recepção e julgamento dos intérpretes, reivindicado sempre o prosseguimento da tradição. Foi essa peculiar primazia do passado, junto com a tese de que

“compreender não é compreender melhor, nem no sentido objetivo de saber mais em virtude de conceitos mais claros, nem no sentido da superioridade básica que o consciente possui em relação com o inconsciente da produção. Bastaria dizer que **quando se compreende**, se compreende de um **modo diferente**”⁴⁹,

que provocou a rejeição de *Apel*. Essa tese deixaria de fora a **correção** ou profundidade do compreender. Pois quando compreendemos corretamente, não só compreendemos de modo diferente, por causa da fusão de horizontes, mas também compreendemos **melhor** ou mais profundamente os *interpretanda* ou autores. Isso significa que a reflexão sobre o compreender não levaria em conta as condições de possibilidade do compreender **válido**. Para isso, o compreender hermenêutico teria que partir do pressuposto **heurístico** da autoridade superior do *interpretandum* e, ao mesmo tempo, do igualmente necessário questionamento crítico-reflexivo das pretensões de validade compreendidas em virtude da autonomia racional do intérprete. Aqui a resposta à pergunta pela **validade** do compreender não seria encontrada numa ontologia temporal do compreender entendida **como acontecer da verdade**, mas em **idéias regulativas** no sentido de Kant e de Peirce que orientem normativamente a compreensão.

Mas como é possível conceber uma idéia regulativa do **compreender melhor**, se com *Heidegger* e *Gadamer* temos que supor que toda **correção do conhecimento** é dependente da **verdade** como *aletheia*, i.é, de um sentido do mundo aberto linguisticamente e, como tal, de um **desocultamento do sentido** historicamente condicionado (que, ao mesmo tempo, implica um **ocultamento** de outros sentidos possíveis)? Não afirma a hermenêutica filosófica que a correção do compreender não tem a ver com o conhecimento correto de coisas intramundanas, mas só com a **manifestação de sentido**, aberto com a linguagem? E questionar essa tese não implicaria voltar a separar o puro **compreender o sentido** e o **entendimento valorativo** sobre os problemas objetivos, separação própria da hermenêutica tradicional objetivista? Ora, um dos objetivos da hermenêutica de *Gadamer* foi justamente superar o objetivismo da hermenêutica do século XIX e mostrar que **compreender o sentido** e alcançar um **acordo sobre algo** vão juntos no mundo da vida. É precisamente nesse ‘entendimento

⁴⁹ WM, 302/392

sobre algo' que se baseia a pretensão filosófica da universalidade da hermenêutica e sua relevância teórica e prática.

É justamente nessa mesma estrutura do **entendimento comunicativo sobre algo** (que *Gadamer* reconhece como pressuposto do compreender) que *Apel* vai poder fundamentar sua hermenêutica transcendental. Mas isso vai implicar também levar a sério a **referência objetiva** vinculada às **pretensões de validade** dos *interpretanda*, e isso já no sentido da referência semântica da linguagem. Pois por muito que a manifestação fática do sentido (*aletheia* no sentido de *Heidegger*) seja relativa a cada situação, a **verdade objetiva das pretensões de validade** não é suficientemente determinada pela manifestação **fática** do sentido. Antes, julgá-la exige uma inteligência que tem que ser **válida contrafaticamente**. E se esta explicação do **sentido da verdade** em geral tiver algum sentido pragmático, então teríamos que supor em princípio a possibilidade de progressos cognoscitivos primeiro na dimensão da correção objetiva, os quais também teriam que co-determinar as possíveis aberturas de sentido.

Apel se baseia na estrutura do **discurso argumentativo** que representa a **forma reflexiva do entendimento comunicativo**, pressuposta pela filosofia e pela hermenêutica filosófica, em relação à justificação da validade. Também esta forma reflexiva de todo diálogo de entendimento teria que ser concebida só como caso de um acontecer, situado historicamente, do sentido e da verdade? Ou ela, como condição de possibilidade e de validade de sua função filosófica reflexiva, teria que implicar uma pretensão de validade pura e simplesmente intersubjetiva e, como tal, independente da história?

Neste caso, essa colocação significaria que a pretensão de universalidade erguida por *Gadamer* para a hermenêutica filosófica só poderia ser mantida se ela puder responder à **pergunta pelas condições transcendentais de possibilidade do compreender válido**. Ora, isso não se pode esperar de uma ontologia hermenêutica do **acontecer do sentido e da verdade**. Pois essas condições, pela sua natureza, se referem contrafaticamente e intemporalmente à capacidade universal de consenso de todos os intérpretes concebíveis.

Mas com isso, não se trata de devolver à reflexão a sua onipotência, nem de renovar a pretensão de Hegel de uma total mediação da **forma do compreender** e do **conteúdo da história**. Trata-se unicamente de poder pensar a capacidade de verdade do compreender **reflexivo** e, por isso, também virtualmente **crítico**, no sentido da **idéia regulativa da validade pura e simplesmente intersubjetiva** e, como tal, de um possível progresso continuado.

Para uma resposta adequada temos que levar em conta que se trata de uma **reflexão** sobre o **mesmo** discurso argumentativo (reflexão hermenêutico-transcendental), que a diferencia dos discursos de conteúdo e abridores de mundo, pois ela se refere às condições de possibilidade do discurso como

discurso, portanto, é um discurso **reflexivo-formal** sobre os discursos, que descobre a certeza reflexiva, que acompanha performativamente todo **argumentar**, de que o argumentar é **intransponível**. Por isso, essa auto-reflexão não abre novas perspectivas sobre as coisas, mas nem por isso é **improdutiva**, porque ela traz à luz as normas válidas intersubjetivamente da razão prática e da reconstrução hermenêutico-crítica da história, que a reflexão sobre o acontecer do sentido e da verdade do compreender situado historicamente não pode descobrir. Nesse sentido, essas normas não pertencem à pré-estrutura do “quotidiano ser-no-mundo” (*Heidegger e Gadamer*), das “formas de vida” (*Wittgenstein*), mas à **pré-estrutura** de cada reflexão sobre a pré-estrutura do cotidiano ser-no-mundo, que na filosofia desde seu nascimento foi acionada. Nunca Heidegger nem Wittgenstein tentaram analisar a “pré-estrutura” de **sua análise** do comportamento cotidiano e dos correspondentes jogos lingüísticos. Se Wittgenstein o tivesse feito, teria que ter dado uma resposta à pergunta de como, i. é, em virtude de que jogo lingüístico filosófico “são”, poderia ser lhe possível “acalmar” a doença dos jogos lingüísticos filosóficos que “discorrem no vazio”⁵⁰.

Quais são as pressuposições normativas do discurso filosófico e como se relacionam com aquelas da pré-compreensão contingente do mundo?⁵¹

Ninguém que participe de fato num discurso filosófico auto-reflexivo poderá **negar**, por ex. que ele tente por seus **argumentos** chegar em princípio a um **consenso** com todos os possíveis parceiros do discurso sobre a **validade** de suas **pretensões de validade** expostas. Ele poderá de fato esperar e por causa da mesma validade da argumentação que se produza um **dissenso**. Mas não poderá por sua argumentação **aspirar a um dissenso**, antes neste caso terá que aspirar ao menos a um consenso sobre as razões do dissenso, na medida em que continuar argumentando.

Também não poderá negar que ao argumentar erga necessariamente, ao menos, quatro **pretensões de validade**. Como pressuposto de todas as outras, ele tem que levantar a pretensão de um **sentido intersubjetivamente compartilhável** de seus atos de fala. É possível questionar a pretensão de sentido dos argumentos, especialmente das perguntas filosóficas, de modo que a **pretensão de sentido** tenha que ser defendida explicitamente, mas terá que ser pressuposta uma **compreensibilidade** não questionável no plano da sintaxe e da semântica da linguagem também para as pretensões de sentido problematizadas.

A **pretensão de verdade** como pretensão de capacidade ilimitada de consenso das afirmações está em primeiro plano no discurso teórico. Esta pretensão não inclui a pretensão de certeza. Ela é compatível com a **reserva falibilista**, exceto no caso em que se trate dos pressupostos do sentido da tese falibilista.

⁵⁰ Regulative Ideen, 599s

⁵¹ Ib. 601 e ss

Pressuposto também das outras pretensões é a **pretensão à veracidade**, referida às **intenções** subjetivas. Porém, quando questionada, ela não poderá ser satisfeita por argumentos, mas só na seqüência de atos posteriores.

Quem levanta pretensões de verdade está pressupondo em cada um dos argumentos uma **pretensão de correção** relevante **eticamente**. Pois ao levantar a pretensão de verdade diante dos parceiros do discurso, em princípio ilimitados, está pressupondo que a relação dos parceiros entre si deve ser **correta**, i. é, que todos devem **ser reconhecidos** como capazes de levantar pretensões e de tomar posição diante delas, e isso implica que todos têm **igualdade de direitos** para participar em discursos e a **mesma coresponsabilidade** pela colocação e solução dos problemas em discursos práticos. Isso significa que em cada argumento que dirigimos aos outros estamos pressupondo e antecipando contrafaticamente a **solidariedade de uma comunidade ilimitada de comunicação** como idéia regulativa que, enquanto tal, nunca pode ser realizada totalmente de fato.

O que foi conseguido com esta reflexão sobre o discurso filosófico encaminhado ao entendimento?

Antes de mais nada, temos que dizer que qualquer “entendimento comunicativo sobre algo” tem como condição transcendental de possibilidade o *a priori* do discurso argumentativo com suas pressuposições normativas. A partir dele temos que dizer que é possível e necessário **distinguir e relacionar** de modo novo a questão da **validade intersubjetiva** de nossa compreensão do mundo e a questão da **constituição do sentido** do mundo.⁵²

Por que a distinção das duas questões? Se a partir da linguagem colocamos a pergunta pelas condições transcendentais de possibilidade do sentido e da validade da compreensão, a nova alternativa é aberta pela mesma **reflexão** que, antes de mais nada, nos força a reconhecer a **historicidade** da constituição do sentido. Nós temos uma pré-compreensão do mundo já sempre linguisticamente interpretada. Este resultado de Heidegger é inquestionável. A mediação lingüística da compreensão do mundo nos faz supor uma constituição histórico-temporal do sentido do mundo. Isso significa: as constituições histórico-temporais do mundo, mediadas pelas linguagens, **determinam** as direções e os limites das **questões** possíveis e, como tais, também o foco e o horizonte dos possíveis juízos verdadeiros ou falsos. Assim, para as formas de vida sócio-culturais existe uma relação **interna** (e não só externa) entre a constituição histórico-temporal do sentido do mundo e a verdade ou validade possível para ela.

Mas esta relação interna entre constituição do sentido e possível validade não significa que tenhamos que reconduzir a pergunta pelas condições de possibilidade da **validade** à pergunta pelas condições de possibilidade da

⁵² Apel, Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendental-philosophie, pp. 155 e ss. (trad port., 444 e ss.)

constituição histórica e contingente do **sentido**. Pois a consideração da abertura lingüística do sentido do mundo remete também e, em segundo lugar, às **pretensões à validade do sentido**, pressupostas necessariamente já no plano do entendimento mútuo sobre o sentido de nossos proferimentos lingüísticos que, enquanto **pretensões**, só podem ser satisfeitas definitivamente pela possível resolução discursivo-consensual de uma **comunidade ilimitada de comunicação e de interpretação**, que já sempre e necessariamente temos que pressupor **como idéia regulativa** e estamos sempre pressupondo com os nossos proferimentos, porque ela não pode ser negada sem autocontradição performativa. E só sob este pressuposto do consenso definitivo da comunidade de interpretação é que a resolução válida universalmente das **pretensões** justificáveis de **validade do sentido** chegaria a alcançar e se identificaria com a **constituição do sentido do mundo**.

Nesta pressuposição **contrafática** da justificação consensual definitiva, i. é, em princípio sempre possível, “reside a contrainstância que o ‘logos’ de nossas pretensões discursivas à validade **pode e tem** que reivindicar em presença da temporalidade e historicidade da constituição do sentido do mundo, pressuposta faticamente, e contrapor à aparente onipotência do tempo e da história do ser (e da pluralidade infinita dos jogos lingüísticos e formas de vida fáticos que lhe correspondem)”⁵³.

Este pressuposto transcendental necessário não contradiz obviamente a **dependência fática** do nosso perguntar e da possível verdade e falsidade dos juízos empíricos de conhecimento com respeito a constituição histórico-temporal do sentido do mundo no *medium* das linguagens. Daí que todo sentido concreto seja falível e, portanto, passível de correção e melhoramento. É por isso que temos que manter a **distinção** entre a questão das condições de possibilidade da validade e a questão da constituição do sentido do mundo que é sempre histórica. Mas dessa dependência não se segue nenhum condicionamento **unilateral** da justificação da validade pela constituição limitada do sentido pressuposta. Pois a pretensão universal à validade dos argumentos em favor da “destranscendentalização” e historização de todo sentido não é conciliável com o conteúdo proposicional desses argumentos. Com efeito, argumentos, que relativizam sua pretensão à validade aos eventos histórico-temporais, não podem afirmar ao menos esta relativização com pretensão (universal) à validade. Naturalmente nós só podemos certificar-nos desse pressuposto transcendental por “estrita auto-reflexão” sobre nossa argumentação concreta. Por essa auto-reflexão podemos captar que precisamente também aquele que quer descobrir os pressupostos contingentes, histórico-temporais, do pensar, tem que reivindicar esse mesmo pressuposto, na medida em que argumenta.

Assim a **nova relação** entre as duas dimensões da linguagem consiste em que a justificação da **validade intersubjetiva** das pretensões **universais**

⁵³ Sinnkonstitution, 166/456

e **atemporais** dos juízos verdadeiros e falsos do conhecimento conduz a uma re-transcendentalização da filosofia, mas de modo que ela se torna compatível com a **historicidade** de toda **constituição do sentido**, porque é ela que a funda. Com esta nova relação, em lugar do sujeito transcendental da constituição do sentido e da validade (Kant) entra a “idéia regulativa” (no sentido kantiano) da **comunidade ideal de comunicação e interpretação** na filosofia transcendental transformada semioticamente.

Este pressuposto último do “nós” transcendental, que inclui o postulado da justificação consensual da validade, atua como idéia regulativa da **tradutibilidade** ou **compreensibilidade**, em princípio, de todas as línguas e de todos os jogos lingüísticos. Por isso, todo sujeito falante, pelo fato de falar uma língua com sentido, possui a *competência comunicativa* para compreender e refletir, em princípio, sobre todas as línguas e todos os jogos lingüísticos implicados nelas. Esse postulado atua também “como idéia regulativa da investigação científica progressiva como **busca da verdade** sob as condições limitadoras da constituição abstrativa do sentido ou do objeto. Mas estas condições não se constituem de modo algum só na dependência dos pressupostos ‘de fundo’, condicionados pela história do ser, da pré-compreensão pré-científica do mundo da vida. Antes eles se constituem também e já sempre na dependência dos processos de aprendizagem no sentido do ‘trial and error’ e, na época da ciência, isso significa: na dependência dos processos, controlados metodologicamente, da resolução ou rejeição discursiva da validade com ajuda dos critérios de comprovação ou falsificação”⁵⁴. Ele atua, finalmente, “como idéia regulativa da **formação do consenso sobre a correção** daquelas normas da moral e do direito que não prescrevem aos indivíduos e aos povos a realização do bem viver, mas fixam os critérios restritivos, válidos universalmente, sob os quais é possível a coexistência com iguais direitos e, além disso, a co-responsabilidade solidária e cooperação na realização pluralística do bem viver”⁵⁵.

Poderíamos acabar perguntando, de novo, como se relacionam as pressuposições normativas do discurso filosófico com aquelas da pré-compreensão contingente do mundo? Uma vez que foi reconhecida a **historicidade** de nossa compreensão do mundo, a **reflexão** sobre essa mesma historicidade nos leva necessariamente à necessidade de reconstruir, sempre de novo, a história, pois na relação dessas duas dimensões se mostra o problema fundamental da **historicidade** mesma do homem. Porque, sendo radicalmente histórico, o homem se vê permanentemente diante da tarefa de reconstruir seu passado para se **apropriar criticamente** das tradições culturais à luz das normas válidas intersubjetivamente da razão prática, e projetar cada vez um novo futuro mais humano. E o que liga o passado e o futuro

⁵⁴ Sinnkonst, 167/456s

⁵⁵ Ib.

é a **distância reflexiva**⁵⁶ que caracteriza cada ser-no-mundo particular, pré-estruturado histórica, lingüística e comunitariamente, pela qual se torna possível satisfazer a pretensão de validade da descoberta dessa mesma pré-estrutura e apropriar-se criticamente das tradições enriquecedoras da história humana. É essa distância reflexiva entre a antecipação das normas da razão prática e toda realização histórica que deixa a história humana sempre **aberta**.

Bibliografia

- Apel, K.-O, Transformação da Filosofia, 2 vols. São Paulo, Ed. Loyola, 2000
- , Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn, Bouvier, 1963
- , Auseinandersetzungen. In Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt, Suhrkamp, 1998
- , Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendental-philosophie, in: Martin Heidegger: *Innen- und Aussenansichten* (editado por Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp.131-1712. (Trad port: Constituição do Sentido e justificação da validade. Heidegger e o problema da filosofia transcendental, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (1989) 413-461). Este artigo foi retomado com várias modificações por Apel, in: *Auseinandersetzungen*, o.c. pp. 505-568
- , Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamer Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten, in: *Auseinandersetzungen*, o.c. pp. 669-607
- , Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart, in: Apel/M.Niquet, *Diskursethik und Diskursanthropologie*, Feiburg, München, Alber, 2002, pp.13-94
- , Wahrheit als regulative Idee, in: *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, (Editado por von Dietrich Böhler, Matthias Kettner und Gunnar Skirbekk), Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp.171-196
- Gadamer H. G., Wahrheit und Methode, Tübingen, J.C.B., Mohr, 1960 (1ª ed.) (sigla WuM)
- , Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica Petrópolis, Vozes, 1997 5ª ed. 2003 (sigla VeM)

⁵⁶ Cf. K.O. Apel, Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart, p.65

—————, Verdade e Método, II Complementos e índice. Petrópolis, Vozes, 2002.

—————, Kleine Schriften I. Tübingen: Mohr (sigla KS I) *Heidegger, M., Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967

—————, Ser e Tempo, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1988 2ª ed.

—————, Ser e Tempo, Parte II, Vozes, Petrópolis, 1989

—————, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1944, pp.33-48 (sigla Hölderlin)

—————, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: *Holzwege*, Frankfurt, 1980, pp. 1-72

—————, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1986 (sigla UzS)

—————, Ursprung zur Sprache, in: *Unterwegs zur Sprache*, o.c.

Herrero, Francisco Javier, O problema da aplicação histórica da ética do discurso, in: Flávio Beno Siebeneichler (org.), *Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralistas. Entre Apel e Habermas*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2006, pp.63-86

Lafont C., Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger, Madrid, Alianza Editorial, 1997

—————, La razón como lenguaje, Madrid, Visor, 1993.

Endereço do Autor:
Rua Araxá, 272 - Apto. 304
3110-280 Belo Horizonte — MG