

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC

Centro de Humanidades

Departamento de Filosofia

Marcos Onete Fontenele Moreira

**A LINGUAGEM COMO GRANDEZA TRANSCENDENTAL EM
KARL-OTTO APEL**

FORTALEZA - 2008

RESUMO: O autor apresenta a filosofia de Apel articulada a partir do confronto da filosofia transcendental kantiana com a reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia do século XX. Para Apel, a filosofia de Kant tem que ser confrontada com a *linguistic turn*. Para ele, trata-se de compreender que a pergunta transcendental implica necessariamente a pergunta pela linguagem humana como condição de possibilidade e validade da compreensão intersubjetiva e estabelecer, a partir do nível atingido hoje pela reflexão epistemológica, o jogo de linguagem próprio à filosofia. Por isso, em virtude de uma articulação teórica mais adequada através da compreensão da centralidade da linguagem na reflexão filosófica, a filosofia está apta a enfrentar, sem ingenuidade, os desafios do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Filosofia Crítica, Pragmática Transcendental, Fundamentação Reflexiva

ABSTRACT: The author presents the Apel's philosophy from the confrontation of the Kant's philosophy transcendental with the linguistic-pragmatic overturn in the philosophy of the XX century. To Apel, the Kant's philosophy has to be faced with linguistic turn. To him, it means to understand that the transcendental question necessarily implies for the language human being question as a condition to the possibility and validity of the intersubjective understanding and to establish, from the nowadays reached level for the epistemological reflection, the proper language game, related to the philosophy. Therefore, according to a theoretical articulation more elaborated thought comprehension of the language in the philosophical reflection, the philosophy is apt to face, without naivety, the challenges of the contemporary world.

Key words: Critical Philosophy, transcendental pragmatic, reflexive fundamentation

Marcos Onete Fontenele Moreira

**A LINGUAGEM COMO GRANDEZA TRANSCENDENTAL EM
KARL-OTTO APEL**

Dissertação apresentada à Universidade Federal
do Ceará como requisito parcial para a obtenção
do título de mestre em Filosofia.

Orientador : Prof Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

Fortaleza - 2008

Marcos Onete Fontenele Moreira

**A LINGUAGEM COMO GRANDEZA TRANSCENDENTAL EM
KARL-OTTO APEL**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Dissertação aprovada em ____/____/____

Orientador (a):

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará– UFC

1ºExaminador (a): _____

Prof. Dr. Kléber Amora
Universidade Federal do Ceará - UFC

2ºExaminador (a): _____

Prof. Dr. José Maria Arruda
Universidade Federal do Ceará - UFC

3ºExaminador (a): _____

Prof. Dr. Reginaldo da Costa
Universidade Estadual do Ceará - UECE

Coordenador (a) do Curso:

Prof. Dr. Odílio Aguiar

SUMÁRIO

Introdução.....	05
1. A transformação kantiana da filosofia.....	08
1.1 A especificidade da filosofia para Kant.....	14
1.2 O conceito de transcendental em Kant.....	17
1.3 O solipsismo kantiano, segundo Apel.....	26
1.4 O caráter irreflexivo da fundamentação transcendental em Kant, segundo Apel.....	30
2. Karl-Otto Apel e a linguagem como mediadora da reflexão transcendental.....	32
3. A linguagem na sua concepção transcendental-hermenêutica.....	41
3.1 A posição do problema.....	41
3.2 A concepção filosófica tradicional de linguagem.....	45
3.3 A única forma de se fazer filosofia para Apel: a filosofia transformada a partir do conceito transcendental-hermenêutico de linguagem.....	62
4. O caráter reflexivo da linguagem.....	70
4.1 A linguagem como esfera ineliminável de todo sentido.....	72
4.2 A linguagem como meio para a fundamentação última.....	76
4.3 A especificidade do saber filosófico: fundamentação última ou incondicional x fundamentação condicional.....	78
Conclusão.....	89
Bibliografia.....	92

INTRODUÇÃO

A filosofia, desde os seus primórdios, sempre se entendeu como um saber responsável, capaz de justificar sua pretensão de dizer como o mundo é, de explicitar as diversas conexões existentes entre as esferas da realidade. Era um discurso racional, em primeiro lugar, sobre as indagações humanas a respeito do cosmos, sobre o lugar que o homem ocupa nele e, posteriormente, sobre os grandes problemas e inquietações que afligiam o ethos humano, na medida em que se discutia sobre como o homem deveria agir para ser feliz, para ser um ser ético, numa palavra, para atingir o bem. Essas discussões afloram, emergem em um contexto de crise da sociedade grega de então. A essa crise grega, coube à filosofia envidar esforços para elevar o saber humano a um patamar conceitual nunca antes imaginado.

No entanto, esse patamar conceitual sofreu um duro golpe na modernidade, levando a um total desconforto na contemporaneidade, uma vez que a filosofia é hoje completamente impotente frente ao saber científico, haja vista ser a ciência considerada o único saber possível e exeqüível. Quando muito, a filosofia só pode ser entendida enquanto epistemologia, uma vez que só lhe resta ser um discurso sobre o saber científico, um discurso mediador entre o saber comum e o verdadeiro saber. A ciência, essa sim, é o grande corifeu do mundo hodierno e todo saber que ousa não seguir o seu método, seus procedimentos soa como, no mínimo, ingênuo.

A filosofia como saber autônomo, como sistema racional de consideração da totalidade do real, capaz de dar uma resposta racional aos problemas e conflitos humanos, teve em Hegel o último grande pensador sistemático, que se esforçou em tematizar a razão universal, absoluta, presente nas diversas dimensões dos mundos humano e natural. Em Hegel, o saber filosófico teve como tema de reflexão a Razão, que se faz presente nas várias dimensões da realidade. Nele, a filosofia era capaz de tematizar os vínculos e as conexões entre os diversos níveis da realidade.

De lá para cá, a filosofia tem sido ou tem se comportado como um apêndice ou, melhor dizendo, como um discurso que prepara o terreno para o único saber tido como legítimo, porque capaz de controlar seu discurso sobre o real, pelo recurso àquilo que Habermas chamou de racionalidade procedimental. Nesse

patamar teórico, que se vai caracterizando e ganhando corpo na modernidade até atingir a maioria no mundo hodierno, não há espaço para grandes narrativas, para metas-discursos, para uma Razão forte e todo esforço no sentido de tematizar uma razão universal soa como tentativa de um retorno a uma forma religioso-metafísica, característica da razão pré-moderna.

É diante desse desafio que Apel emerge no contexto filosófico contemporâneo como aquele que ousou discordar das teses das filosofias do século XX, notadamente as da analítica e da hermenêutica e, de novo, põe o discurso filosófico como saber responsável, universal e capaz de ser novamente filosofia primeira, uma vez que fundamentada em última instância.

Escolhemos um quadro teórico específico, a filosofia pragmático-transcendental de Apel, para enfrentar o problema aludido. Para Apel, a única filosofia capaz de enfrentar o ambiente cético e relativista vivenciado hoje é a filosofia transcendental modificada a partir das duas reviravoltas que marcaram o século XX, a saber: as reviravoltas lingüística e pragmática.

A filosofia transcendental kantiana é apresentada aqui a partir da leitura que Apel faz dela, principalmente quando discorremos sobre o solipsismo metodológico e sobre a não reflexividade da sua filosofia. Para Apel, a filosofia de Kant tem que ser reformulada a partir do confronto com a *linguistic turn*. Por isso, em virtude de uma articulação teórica mais adequada através da compreensão da centralidade da linguagem na reflexão filosófica, a filosofia está apta a enfrentar sem ingenuidade os desafios do mundo presente. E é isso que Apel faz. Para ele, trata-se de compreender que a pergunta transcendental implica necessariamente a pergunta pela linguagem humana como condição de possibilidade e validade da compreensão intersubjetiva e estabelecer, a partir do nível atingido hoje pela reflexão epistemológica, o jogo de linguagem próprio à filosofia.

A crítica de Apel às principais correntes da filosofia hoje, a saber, analítica e hermenêutica, mostra que ambas as correntes filosóficas não foram capazes de explicitar em toda a sua abrangência o caráter reflexivo da linguagem e, por isso, não foram capazes de assumir o específico da reflexão filosófica, que é a questão da auto-justificação das pretensões de validade.

Para Apel, essas posições filosóficas substituem a tarefa de auto-justificação transcendental pela forma lógica indizível, pelo pluralismo dos sistemas de referência, pelos múltiplos jogos de linguagem contingentes ou pela história como

acontecimento do ser mediado lingüisticamente na tradição. O problema é que, para Apel, em filosofia não basta descrever o que acontece quando usamos a linguagem; não basta explicitar o processo genético de constituição de sentido. É necessário retomar a questão acerca da validade daquilo que enunciamos; é necessário perguntar se o sentido constituído pode ser tomado como sentido válido. Isso implica um outro nível de reflexão sobre nossa práxis lingüística. A práxis comunicativa se torna reflexiva e se converte em práxis argumentativa.

Apel faz essa reflexão radicalizando a posição da filosofia transcendental kantiana, assumindo os elementos positivos da virada lingüístico-pragmática, a saber: o *a priori* da linguagem e o *a priori* da comunidade de comunicação. Por isso, Apel fala de transformação da filosofia transcendental.

O propósito desse trabalho é discorrer sobre o grande debate que Apel trava com as principais correntes do seu tempo, a fim de mostrar que o discurso filosófico é um saber responsável e que, para fundamentar suas teses, necessita ter um método de fundamentação próprio, diferente do usado pela ciência, que se dá por um retorno reflexivo sobre o discurso, sobre a própria linguagem, a fim de chegar a algo ineliminável na vida humana: as condições pressupostas que tornam todo discurso racional válido.

Apel pretende, portanto, restabelecer a razão como algo intranscendível na vida humana, mostrando aos relativistas e céticos, que eles sempre pressupõem aquilo que querem negar. E isso só é possível, segundo Apel, através de uma filosofia transcendental reflexiva da intersubjetividade.

1. A TRANSFORMAÇÃO KANTIANA DA FILOSOFIA

O pensamento de Kant¹, cuja influência ainda hoje percebemos com clareza, é um legítimo filho da modernidade. Sua filosofia significou uma verdadeira revolução, para usar uma expressão cara a Kant, no pensamento ocidental, tendo-se atingido, com ela, o ápice de um processo que se iniciara² no fim da idade média, com o nominalismo medieval, passando por Descartes, tendo recebido neste uma maior sistematização, cujo centro é o sujeito. O homem é considerado na modernidade senhor e possuidor da natureza³ e é a essa tradição que Kant vai filiar-se. O homem, enquanto subjetividade constituidora de sentido, não o mundo, o cosmos, enquanto coisas em si, enquanto *εἶδος* que se pode captar, que é inteligível à razão humana, é o grande tema da filosofia teórica.

Kant se sente atônito e ao mesmo tempo provocado com as conclusões a que chegara David Hume. Ele diz⁴ que embora Hume se tenha detido praticamente em um único conceito da metafísica, a relação necessária entre o conceito de causa e efeito, ele acertou o alvo, pois obrigando a razão a responder com que fundamento plausível ela explica o fato de um fenômeno ter que ser sempre seguido por outro, como se houvesse entre eles alguma necessidade lógica; Hume não obteve nenhuma resposta racional, nenhuma justificativa para tal prática, senão o puro hábito.

O que está em questão aqui, e que é criticado veementemente por Hume e, a partir dele, por todos os empiristas, é algo que é debatido desde as origens da filosofia ocidental e que pode ser resumido através da seguinte pergunta: qual a relação existente, se é que há, entre pensamento, linguagem e realidade⁵? O que

¹ Cabe lembrar, como já dissemos na introdução, que as ponderações sobre o pensamento kantiano, notadamente as que versam sobre o solipsismo metodológico e a não-reflexividade de sua filosofia, são feitas a partir das considerações da filosofia apeliiana.

² Sobre as origens do pensamento moderno, veja-se: LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 30.

³ Cf. DESCARTES. *Discurso do método*. Sexta parte, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo: Nova Cultural, 1991, col. Os pensadores, p. 63.

⁴ Cf. KANT. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987, A 8.

⁵ Sobre a relação entre pensamento, linguagem e realidade, cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia: Lógica e Metafísica*. In: IMAGUIRE, G. & ALMEIDA, C. L. S. & OLIVEIRA, M. (org.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 161-190. A grande questão que se põe aqui é a de como é possível o pensamento, a linguagem nos proporcionar um discurso verdadeiro sobre a realidade,

garante, de antemão, que o pensamento possa falar sobre a realidade e qual a garantia que tenho da verdade do meu discurso? A filosofia, ao longo da sua história, deu várias respostas a essa pergunta, e a modernidade não se furtou a essa tarefa. Ela também refletiu tal relação a ponto de gerar uma nova metafísica⁶. Essa nova metafísica da modernidade “(...) põe no seu cerne o pensamento como ‘princípio do mundo’, ou seja, retoma a tese platônica de que a apreensão verdadeira da realidade se faz através de conceitos e idéias, que captam o ser mesmo de tudo (...)”⁷. Essa nova metafísica “(...) faz refluir para o sujeito o princípio último da fundamentação do ser”⁸, ela traz para primeiro plano o sujeito como aquele ser cuja tarefa principal, pelo menos no plano gnosiológico, consiste em gerar sentido, em estabelecer o pensamento do sujeito como fonte última do sentido da realidade.

À metafísica pré-kantiana voltar-se-á Hume, embora ele, como dissemos acima, aborde um único conceito do majestoso edifício da metafísica, a saber, a noção de causa e efeito. Para Hume⁹, qualquer ser só pode ter a sua existência atestada mediante argumentos derivados de sua causa ou de seu efeito, e, por sua vez, estes argumentos provêm inteiramente da experiência, na medida em que somente a experiência nos permite tal associação. O ponto crucial é saber

(...) como emerge para nós a idéia de uma regularidade necessária e universal no curso da natureza, pois a simples observação repetida de uma regularidade entre dois eventos não garante sua vinculação necessária, já que a esfera do sensível é o lugar do contingente e do particular¹⁰.

dizer o que as coisas são. Sobre isso, cf.: SANTOS, L. H. L. dos. A harmonia essencial. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 437-455. Cf. também: SANTOS, L. H. L. dos. *A essência da proposição e a essência do mundo*. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 11-112.

⁶ Para Lima Vaz, a nova metafísica da modernidade encontra suas raízes na obra do genial Duns Scot, na medida em que, a partir dele, percebe-se a mudança na concepção metafísica de ser, uma vez que na sua obra se privilegia a noção unívoca de ser em contraposição à noção polissêmica da tradição. Para essa nova metafísica, a noção de ser, como possibilidade, prevalecerá sobre a concepção de ser, entendida como existência. Cf., LIMA VAZ, H. C. de. *A Metafísica na Modernidade*. In: *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 350-357.

⁷ Cf., OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia: Lógica e Metafísica*, Op.cit., p.161.

⁸ Cf. LIMA VAZ, H. C. de. *A Metafísica na Modernidade*. In: *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 344-345.

⁹ Cf. HUME, D. *Investigação acerca do entendimento Humano*. Trad. de Anuar Aiex, São Paulo: Nova Cultural, 1992, Col. Os pensadores, p. 144. Sobre o ceticismo como uma questão central no pensamento de Hume, Cf. SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995. Cf., também, do mesmo autor: *Ceticismo filosófico*, São Paulo: EPU, Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

¹⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 95. Veja-se, nesta obra, a bibliografia sobre o ceticismo e a filosofia humeana, citada às pp. 112-119.

Tudo pode ser possível, qualquer derivação parece legítima, diz Hume, se para isso usamos apenas raciocínios a priori. Por conseguinte, a aparente necessidade existente no conhecimento entre causa e efeito não é senão, para Hume,¹¹ fruto do costume que existe em nós de presenciarmos um fato e logo em seguida vemos outro, não existindo nenhum tipo de raciocínio *a priori* que possa justificar tal prática, sendo ela, portanto, inteiramente arbitrária.

A grande preocupação de Hume, de acordo com Kant¹², era se o conceito de causa e efeito poderia ser concebido pela razão a priori, independentemente de toda experiência, de toda sensação. Numa palavra, qual a racionalidade imanente ao conceito de causa e efeito? Como ele se legitima? Essa preocupação fundamental de Hume interrompeu o sono dogmático de Kant¹³ e deu, às suas investidas no âmbito da filosofia especulativa, uma orientação completamente diferenciada. No entanto, Kant não se satisfaz pura e simplesmente com o ceticismo, não se rende aos argumentos de Hume e procura ele mesmo percorrer esse mesmo caminho para se certificar de que seu predecessor não tenha acaso vacilado na sua argumentação, acaso não tenha ele feito algumas pressuposições indevidas.

Em oposição à filosofia humeana, temos as certezas da metafísica dogmática, que foram gestadas ao longo da filosofia ocidental e atingiram seu cume com Wolff, cujo pensamento expressa a perfeição da tradição racionalista¹⁴. Tal tradição tinha como base de sustentação a afirmação segundo a qual era acessível ao pensamento humano o conhecimento das idéias de Deus, da alma e da liberdade humana, sendo que a prova da existência de Deus, o conhecimento de um ser supremo seria a garantia, o fundamento do meu conhecimento do mundo e da sua verdade¹⁵. À metafísica, com efeito, espelhando-se no método matemático-cartesiano de Wolff, era assegurado um conhecimento perfeito, que coroava a episteme humana. E é justamente essa tradição de pensamento, gestada ao longo do pensamento ocidental e tida como inabalável, que será abordada pela crítica empirista de Hume. Se antes tínhamos as certezas da metafísica dogmática, que

¹¹ Cf. HUME. Op. cit. pp. 79- 81

¹² Cf. KANT. Op. cit. A 10. Cf. também: KANT. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, B 19s.

¹³ Cf. Kant. Op. cit. A 13. Cf. também, SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant*. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1986, p. 86.

¹⁴ Cf. M ORUJÃO, A. F. *Crítica da Razão Pura*. Prefácio da tradução portuguesa, Op. cit. p. IX.

¹⁵ Sobre esse ponto veja-se, DESCARTES. *Discurso do método*. Quarta e Quinta partes, p. 50s.

nos parecia deixar numa posição confortável e confiante a respeito do alcance da razão humana, agora temos o ceticismo de Hume, que simplesmente proíbe qualquer metafísica, dando-nos a nítida impressão de que um abismo se abriu à nossa frente no terreno do conhecimento. São dois extremos. Kant não se satisfaz nem com o ceticismo, uma filosofia que nada promete; nem com o dogmatismo, uma filosofia que nada ensina¹⁶.

Kant procura, então, elaborar uma filosofia que escape a esses extremos. Uma filosofia que tenha como eixo de articulação, como núcleo duro, uma investigação minuciosa sobre o que a razão pode conhecer, sobre o que é legítimo à razão teórica a fim de que ela possa articular-se como episteme, sobre a natureza e os limites da razão. Passa-se, então, com Kant, de uma teoria do ser, uma ontologia, para uma teoria do conhecimento, uma epistemologia. A filosofia primeira agora não é mais uma teoria sobre o ser, mas uma teoria sobre a estrutura da subjetividade enquanto mediadora do meu encontro com o mundo.

O filósofo de Königsberg sente-se atormentado, inquieto com o caminho incerto seguido pela metafísica, a mais antiga das ciências. A Matemática, desde os gregos, diz Kant¹⁷, encontrou o caminho da ciência quando um homem operou uma revolução no modo de pensar: descobriu que não tinha que seguir rigorosamente o que via na figura do triângulo para conhecer suas propriedades;

que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com conceito¹⁸.

A Física, diz Kant, demorou bem mais para trilhar o caminho seguro da ciência. Só há pouco mais de um século, lograram os físicos compreender “que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”¹⁹, que é a natureza que tem que responder às perguntas formuladas pelos físicos. Dessa forma, os físicos, ao compreenderem que são eles que devem instigar a natureza a dar as respostas às questões anteriormente postas, desencadearam uma verdadeira

¹⁶ Cf. KANT. Op. cit, A 38.

¹⁷ Cf. KANT. *Crítica da razão pura*. Prefácio da segunda edição. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 3ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, B Xs.

¹⁸ Cf. KANT. Op. cit, B XII.

¹⁹ Cf. KANT. Op. cit, B XIII.

revolução no seu modo de proceder e puseram, dessa forma, os pés no caminho da ciência.

Bem diferente é, segundo Kant, a história da Metafísica, pois até hoje ela anda em trilhas e caminhos incertos, não faz mais que tatear, perdendo-se em puros conceitos, fazendo uso da razão para conhecer algo que está além das suas possibilidades e, portanto, distante do caminho seguro que conduz à ciência. Dessa forma, a razão humana encontra-se em constantes apuros por suscitar problemas que, embora não consiga evitá-los, pois são da sua própria natureza, não tem condições de “dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades”²⁰. Diante deste embaraço, diz Kant, a razão tem a oportunidade de realizar a mais importante e, ao mesmo tempo, a mais difícil das suas tarefas: saber os seus limites, julgar qual das suas pretensões são legítimas.

É com esse diagnóstico sombrio, e ao mesmo tempo desafiador, que Kant se confronta com a metafísica e, com ela, com a filosofia do seu tempo. Ele tem plena consciência da grande tarefa que o espera: levar a metafísica a trilhar o caminho seguro da ciência. E aqui uma pergunta é crucial para Kant: por que a metafísica ainda não encontrou o caminho da ciência? Será ele impossível à mais antiga de todas as ciências?, indaga Kant. Sua resposta a essa pergunta e a maneira original como ele a articula inaugura uma nova fase na filosofia de Kant chamada de crítica, que tem sua primeira articulação na *Crítica da Razão Pura*.

A maneira de proceder dos matemáticos e dos físicos deve nortear a metafísica na sua busca do caminho seguro que leva à ciência. Para Kant, esses cientistas, ao procederem uma revolução nos seus métodos e, graças a isso, terem conseguido que suas ciências saíssem do caminho errôneo, devem servir de exemplo àqueles que desejam trilhar a estrada da ciência. Kant irá, com efeito, aplicar o método da matemática e da física à metafísica, para ver se esta consegue ingressar no caminho certo da ciência, atingindo o prestígio que deve ser tributado a todo saber que consegue legitimar-se.

Toda tentativa de ampliar nosso conhecimento, de dar-lhe necessidade e universalidade, de descobrir conceitos sintéticos *a priori*, no-lo ensina Kant²¹, foi frustrada porque tinha como pressuposto a idéia segundo a qual o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos. Ora, diz Kant, se os conceitos se

²⁰ Cf. KANT. Op, cit. Prefácio da primeira edição, A VII.

²¹ Cf, KANT. Op. cit, BXVI; Cf, também, SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant*. Op, cit. p. 86.

guiarem pelos objetos, só nos será permitido ver casos particulares e contingentes, não nos sendo possível extrair daí nenhum tipo de conhecimento necessário, nem tampouco encontrar o caminho que conduz à ciência. Kant busca, então, o *a priori* que se encontra na estrutura do sujeito cognoscente, pois é ele que torna o conhecimento possível.

Kant opera, assim, a sua revolução na filosofia, denominada por ele mesmo de revolução copernicana:

tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados²².

A preocupação de Kant é, com efeito, não com os objetos em si mesmos, mas com o que possibilita o acesso a esses objetos.

Há aqui uma verdadeira mudança na maneira de Kant entender filosofia. Filosofia, para ele, antes de tudo, é uma reflexão crítica sobre os limites da razão. Na tradição metafísica racionalista anterior a Kant, pensava-se que era possível à razão conhecer tudo, que não havia obstáculo para as suas pretensões, ela julgava não ter limites para a sua atividade, mesmo sem antes ter feito qualquer tipo de pergunta se essas pretensões se justificavam. A razão se transforma num verdadeiro tribunal onde serão julgadas as suas pretensões de conhecer o real, ou, para falar como a filosofia antiga, conhecer os primeiros princípios da realidade. Pergunta-se sobre a legitimidade da razão de conhecer o mundo na sua essência, como queriam Platão e toda a tradição que se formou a partir dele. Como se dá o processo do conhecimento humano? São possíveis juízos sintéticos a priori, como legitimar a física newtoniana? Eis as questões nas quais Kant irá debruçar-se e sua resposta a elas dará uma nova tônica na maneira de se entender filosofia.

²² Cf, KANT. Op, cit, B XVI.

1.1 A ESPECIFICIDADE DA FILOSOFIA PARA KANT

Kant tem, de um lado, as pretensões da filosofia clássica de conhecer o real na sua essência, de outro, o ceticismo de Hume que proíbe até mesmo o mais certo dos princípios, o princípio de causalidade, dizendo que essa aparente necessidade, longe de ser um princípio *a priori*, não passa na verdade de um hábito, de puro princípio psicológico, fruto do mero hábito, não havendo nele nenhum tipo de necessidade lógica. Kant pretende recuperar a confiança na razão, mas para isso opera uma verdadeira revolução na maneira de se entender filosofia.

Filosofia para Kant tem de ser crítica, tem de se perguntar pelos seus limites, tem de se perguntar como se valida o conhecimento humano. Para Kant só existe uma resposta: só podemos conhecer algo *a priori* se os objetos de uma experiência possível se guiarem pela nossa faculdade de conhecer. Kant diz que é preciso uma “... mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”²³, daí porque somente dessa forma pode-se explicar a possibilidade de se conhecer algo *a priori*. O sujeito só encontra nos objetos aquilo que ele extrai de si próprio. Vale salientar que só pensando dessa forma a metafísica conseguirá encontrar o caminho da ciência, no entanto uma conseqüência insólita se faz necessária: a experiência possível é o limite do meu conhecimento, não se podendo ir além dela. É a experiência que dá a matéria para o meu conhecimento.

Kant pretende com essa sua reviravolta na maneira de se entender filosofia fundamentar, na verdade, um modelo bem específico da ciência da natureza, a Física de Newton. Tem-se com isso uma verdadeira mudança na maneira de se entender filosofia. Se na tradição metafísica racionalista a filosofia se entendia a si mesma como ontologia, na medida em que por pura reflexão conseguia captar os primeiros princípios que regiam toda a realidade, de agora em diante a filosofia não tem mais uma pretensão tão vasta, não é mais um conhecimento direto sobre o mundo, filosofia é agora a pergunta, que Kant²⁴

²³ Cf., KANT. Op, cit. B XVIII.

²⁴ Cf., KANT. Op, cit, B 19. Cf, SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant*. Op. Cit, p. 87.

classifica como o legítimo problema da razão pura, pela possibilidade de juízos sintéticos *a priori*.

Essa resposta dada por Kant o coloca como um filósofo que entendeu bem o espírito da modernidade. No pensamento clássico conhecimento é sinônimo de visão²⁵, de reprodução. Ressalta-se tão-somente a receptividade no processo do conhecimento²⁶. Para Kant conhecimento é notadamente produção. Vislumbra-se aqui o sujeito como condição *sine qua non* no processo do conhecimento. O sujeito emerge como doador de sentido aos objetos da experiência possível. Ele deixa de ser um mero espectador na relação com a natureza e passa a ser o condutor no processo do conhecimento: a relação com a natureza não desaparece, mas é invertida. Se antes o homem recebia passivamente as aulas da natureza, agora ele a obriga a responder as perguntas que ele mesmo elabora, através da estrutura da subjetividade.

Para Kant isso se faz claro quando o homem recebe os dados amorfos da experiência e os torna objeto de conhecimento. Aqui se revela a atividade da subjetividade humana no processo do conhecimento: o homem recebe o material que vem da experiência e o transforma em objeto de conhecimento, primeiro, aplicando a esse material disforme as formas aprióricas da sensibilidade humana, que são o espaço e o tempo, formando com isso uma representação. Tal representação irá, por sua vez, e aqui temos o segundo ponto, servir de matéria para a síntese a priori do entendimento, que unifica, liga a priori e submete a diversidade “das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo conhecimento humano”²⁷. Somente quando o material recebido pela sensibilidade humana chega à unidade que é realizada no entendimento temos o objeto de conhecimento. Conhecer é, portanto, ordenar o que é dado na intuição sensível através das categorias do entendimento.

Percebe-se, em todo esse processo, a atividade criadora do homem. “O pensamento de Kant representa a explicitação plena da função da subjetividade no conhecimento humano”²⁸, coroando toda uma tradição de pensamento que se iniciara com Descartes. Destarte, Kant transforma a filosofia. Filosofia não é mais discurso sobre o mundo considerado em sua essência, sobre as coisas em si;

²⁵ Cf, OLIVEIRA, M. A. de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 30.

²⁶ Cf, OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 66.

²⁷ Cf, KANT, Op, cit. B 135.

²⁸ Cf, OLIVEIRA, M. A. de. *A filosofia na crise da modernidade*. Op, cit., p. 33.

algumas perguntas da Metafísica não têm mais resposta na razão pura; suas pretensões de conhecer Deus, a alma e a liberdade humana não têm mais legitimidade teórica, pois a razão conhece agora seus limites, ela não pode mais extrapolar os limites de uma experiência possível. Numa palavra, se todo nosso conhecimento não deriva da experiência, todo ele se inicia, para Kant, com a experiência²⁹. A experiência é que me fornece o material que será transformado, mediante as formas e conceitos *a priori* da subjetividade humana, em objeto de conhecimento.

Temos assim a filosofia transformada no estilo kantiano: se antes a filosofia estava preocupada com aquilo que o homem encontra no mundo, com as causas supremas do real, Kant está preocupado

com a própria possibilidade do encontro à medida que ele é mediado pela subjetividade humana e é esta perspectiva que vai mudar a configuração da “ciência primeira”, que agora se vai realizar não como pergunta pelo ente enquanto ente, mas como tematização da subjetividade humana, como instância que constitui o real como objeto para o homem³⁰.

Esta é, para Kant, a tarefa da filosofia: explicitar a estrutura da subjetividade humana que transforma os dados sensíveis da experiência em objeto do conhecimento. O que se procura é, numa palavra, o *a priori* que diz respeito à estrutura da subjetividade, que possibilita a experiência. O homem é a grande fonte de sentido para o mundo, é ele o centro do processo do conhecimento, e não um mero espectador.

Temos aqui uma mudança radical e isso mostra o quanto Kant entendeu bem o espírito da modernidade. Toda essa mudança operada por ele na filosofia está conectada com o espírito científico da modernidade, notadamente da Física newtoniana. Dito de outra forma: à Física newtoniana cabe falar sobre o mundo, cabe descrever os ‘mistérios’ do universo, explicar suas leis e a lógica subjacente a elas; à filosofia kantiana cabe dizer como é possível ao homem falar sobre o mundo, de que modo o homem consegue conhecer o mundo, como se dá o processo do conhecimento. Numa palavra, às ciências cabe falar do mundo, à filosofia compete dizer de que modo o homem consegue falar sobre o mundo e legitimar esse

²⁹ Cf, KANT. Op, cit., B 1.

³⁰ Cf, OLIVEIRA, M. A. de. Op, cit, p.33

conhecimento, ou seja, põe-se aqui, como preocupação central, o problema da validade como sendo a questão própria à filosofia³¹.

1.2 O CONCEITO DE TRANSCENDENTAL EM KANT

O conceito de transcendental em Kant³² tem um sentido técnico, embora sua variação semântica seja considerável. Ele o põe na função de adjunto adnominal da palavra filosofia, e em outros substantivos tais como lógica, estética, analítica, para expressar bem a mudança que esse termo quer representar na sua filosofia.³³ Kant, dando uma definição geral, chama de transcendental “a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”³⁴. Interessa ao filósofo de Königsberg, num primeiro momento, não um acúmulo do conhecimento, um acréscimo, mas apenas uma justificação dos princípios da síntese *a priori*, uma crítica do próprio uso da razão, na medida em que esta decidirá sobre o valor de todos os conhecimentos *a priori*. E isso para Kant é perfeitamente exequível

pelo facto de o nosso objecto não ser aqui a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas, e ainda o entendimento considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos *a priori*...³⁵.

De acordo com Oliveira³⁶, Kant usa a palavra transcendental em pelo menos três sentidos: o primeiro sentido é o que é expresso acima como definição geral, ou seja, com ele quer Kant tematizar as condições de possibilidade e validade *a priori* do conhecimento humano. O importante aqui não é o objeto, mas como é

³¹ Sobre a questão da validade como o problema filosófico por excelência, veja-se: KANT. Prefácio à Crítica da razão pura. Op. cit. B XIV-B XXIII. Veja-se, também, SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant*. Op. Cit, p. 89. Cf, também, BONACCINI, J. A. *A dialética em Kant e Hegel*. Ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar. Natal: Editora da UFRN, 2000, p.34.

³² Sobre a tarefa e os limites da filosofia transcendental kantiana, Cf, OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 93-134, e a rica e exaustiva bibliografia citada às páginas 111-134.

³³ Cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2000, *verbete: transcendental*. Ver também: HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp.58-64.

³⁴ Cf, KANT. Op, cit. B 25.

³⁵ Cf, KANT. Op, cit, A 13

³⁶ Cf, OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião*. São Paulo: Loyola, 1984, p.63. Veja-se também: HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Op. cit., p.58.

possível o conhecimento desse objeto. O segundo sentido vai expressar as conquistas que alcançamos com esse tipo de consideração transcendental, podendo-se falar em estética ou lógica transcendentais. E em último lugar temos as conseqüências a que se chega a partir do momento em que temos clareza a respeito do que seja filosofia transcendental, sabendo-se diferenciar um uso legítimo da razão pura de um uso abusivo, não justificado. Assim, Kant fala em dialética transcendental, cuja tarefa não é senão combater a aparência dialética, numa palavra, evitar o uso hiperfísico do entendimento e da razão, ou seja, um uso ilegítimo.

A filosofia transcendental é, com efeito, para o pai das três críticas, a idéia de uma ciência cuja tarefa é explicitar os princípios da razão, que tem, na crítica da razão pura, a possibilidade de esboçar um plano programático. Essa nova ciência não pode conter em seu seio nenhum conceito que seja portador de algo empírico. Importa aqui, à filosofia transcendental, a razão na sua dimensão puramente especulativa e não prática, pois a essa segunda dimensão da razão, a filosofia prática, dedicar-se-á a segunda crítica.

Kant, tendo clara a sua intenção na primeira crítica, qual seja a de elaborar uma filosofia transcendental, passa, a partir da doutrina transcendental dos elementos, que se divide em estética e lógica transcendentais, a mostrar como esse edifício da razão pode e deve ser construído, na tônica de uma nova maneira de se entender filosofia e dando à palavra transcendental, usada na função de adjunto, um sentido bem específico.

Na primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, chamada de estética transcendental, Kant afirma que é graças à intuição que o conhecimento se refere aos fenômenos e essa intuição só é possível quando o espírito é afetado por objetos. À capacidade humana de ser afetada pelos fenômenos, de receber representações, Kant denomina de sensibilidade. “Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objectos e só ela nos fornece intuições”³⁷. É graças à sensibilidade, portanto, que entramos em contato com os objetos, que eles afetam o nosso espírito, no entanto eles precisam ser pensados pelo entendimento, cuja tarefa consiste em organizar o diverso da intuição mediante conceitos, não se esquecendo jamais de que esses conceitos têm necessariamente que se referir às intuições puras da sensibilidade. Temos aqui uma reciprocidade necessária: se só a

sensibilidade pode ser afetada por fenômenos, se só existe intuição sensível, por outro lado, só o entendimento pode pensar esses fenômenos a partir de conceitos puros a priori. Numa palavra, a sensibilidade nos dá a matéria do conhecimento e o entendimento tem que se referir a ela necessariamente para não se tornar vazio.

Kant chama de intuição empírica à nossa capacidade de nos relacionar, através da sensação, aos fenômenos, lembrando que só esse tipo de intuição é possível ao homem. Chama-se fenômeno, na *Crítica da Razão Pura*, ao objeto indeterminado de uma intuição empírica.

A tudo aquilo que no fenômeno corresponde à sensação Kant denomina de matéria. Forma do fenômeno é aquilo graças ao qual o diverso do fenômeno é organizado mediante determinadas relações. Se, para o filósofo de Königsberg, a matéria do fenômeno é dada a posteriori, provém da experiência, a forma do mesmo fenômeno tem que ser dada sempre *a priori* pelo entendimento, longe de toda e qualquer empiria, sensação. Por isso, Kant chama as representações, em que nada se encontra que provenha da sensação, de puras, no sentido transcendental. Destarte, diz ele, existe a priori na subjetividade a forma pura das intuições sensíveis, em que a diversidade dos fenômenos “... se intui em determinadas condições. Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também intuição pura”³⁸.

A estética transcendental é, para Kant³⁹, uma ciência que se ocupa com os princípios da sensibilidade a priori. Nela, ele, num primeiro momento, isolará a sensibilidade, não se considerando o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que se possa ficar apenas com a intuição empírica. Num segundo passo, Kant retirará desse tipo de intuição tudo o que provém da sensação, restando, com isso, só a intuição pura, que é a forma dos fenômenos, única que a sensibilidade a priori nos fornece. E as duas formas puras da intuição sensível são o espaço e o tempo, cuja função é a de serem princípios do conhecimento a priori.

Na estética transcendental emerge, para Kant, portanto, a grande possibilidade de se estudar as formas a priori da sensibilidade ou intuições puras, que são, como dito acima, o espaço e o tempo⁴⁰. Elas são, por conseguinte, “as

³⁷ Cf, KANT. Op. cit, B 34. Ver igualmente: HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Op. cit., p.65.

³⁸ Cf, KANT. Op. cit, B 35.

³⁹ Cf, KANT. Op. cit, A 22. Ver também: HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Op. cit. p.64.

⁴⁰ Cf, HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Op. cit., pp.70-73.

formas em cujo interior se ordena a multiplicidade fornecida pela sensação”⁴¹. O espaço é a forma de todos os fenômenos do sentido externo, o tempo, a do sentido interno.

Kant entende por exposição transcendental do conceito de espaço “a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*”⁴². Dessa forma, o espaço tem que necessariamente ser uma intuição pura *a priori*, que reside em nós antes mesmo de todo contato com fenômenos, pois de um simples pensamento não se extraem proposições que ultrapassem o puro pensar. Não há, para Kant, outra forma de se obter proposições apodíticas na geometria senão a que considera que o espaço é a forma do sentido externo. Ele é uma intuição externa do espírito que é anterior aos próprios objetos, haja vista ser um conceito *a priori* destes. Portanto, o espaço é uma estrutura da subjetividade humana, a “(...) propriedade formal do sujeito de ser afectado por objectos e, assim, obter uma representação imediata dos objectos, ou seja, uma intuição”⁴³. Vale ressaltar que essa é a única forma, enfatiza Kant, de se obter juízos sintéticos *a priori* na geometria.

Do exposto acima se conclui que o espaço não é senão a forma que se encontra *a priori* no sujeito, condição necessária para que os fenômenos do sentido externo sejam dados à subjetividade como intuição externa. Essa forma da intuição externa, receptividade peculiar ao homem, por ser anterior a toda experiência, pode explicar como é possível que o homem possua os princípios de todas as relações nas quais os fenômenos são intuídos como exteriores a nós. No entanto, não se pode esquecer que a representação do espaço exige a condição subjetiva de sermos afetados pelos fenômenos, pois do contrário tal representação nada significaria, pois não teria conteúdo. Fique claro que aqui Kant fala, não gratuitamente, de condição subjetiva, ou seja, para ele, essa forma da intuição externa – o espaço – é a forma inerente ao homem, não falando absolutamente nada sobre a coisa mesma, pois “(...) não podemos fazer das condições particulares

⁴¹ Cf, PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. trad. Raimundo Vier, 3ª. Ed., Petrópolis: Vozes, 1990, p. 50.

⁴² Cf, KANT. Op, cit, B 40.

⁴³ Cf, KANT. Op, cit, B 41. Veja-se, igualmente, SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant*. Op. cit, p. 92.

da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos ...”⁴⁴.

O tempo é a outra forma pura da intuição sensível. Enquanto o espaço é a forma da intuição externa, o tempo é a forma da intuição interna. Também ele tem que ser possível *a priori*, portanto “o tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral”⁴⁵. As mesmas observações que foram feitas em relação ao espaço valem também para o tempo, com a diferença de que este é, como dito acima, a forma pura da intuição interna dos fenômenos. Todos os objetos estão no tempo e condicionados às suas relações. Dessa forma, “o tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições”⁴⁶. É uma forma pura da subjetividade que antecede todo objeto, porque sua condição de possibilidade. Somente sendo o tempo a forma a priori da intuição interna, na qual nos são dados objetos, somente assim ser-nos-á possível obter juízos sintéticos *a priori* na física.

O espaço e o tempo são, dessa maneira, as formas puras de toda a intuição sensível e enquanto tais têm que estar em nós antes mesmo de todo contato com os objetos, portanto, *a priori*. E enquanto formas *a priori* da subjetividade humana, das quais se podem extrair conhecimentos sintéticos *a priori*, que nos fornecem universalidade e necessidade tão caros à ciência, elas mostram apenas os objetos à medida que aparecem a nós, e não como eles são em si mesmos. Por isso, diz Kant

estas fontes de conhecimento a priori determinam os seus limites precisamente por isso (por serem simples condições da sensibilidade); é que eles dirigem-se somente aos objectos enquanto são considerados como fenômenos, mas não representam coisas em si. Só os fenômenos constituem o campo da sua validade⁴⁷.

Portanto, a constituição do nosso conhecimento sensível, a nossa intuição pura, que tem o espaço e o tempo como formas puras da sensibilidade, tem como limite a representação dos fenômenos⁴⁸. É através da sensação que nos é dada a

⁴⁴ Cf, KANT. Op. cit, B 43. Cf, também, SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant*. Op. cit, p. 94.

⁴⁵ Cf, KANT. Op. cit, A 34.

⁴⁶ Cf, KANT. Op. cit, A 31

⁴⁷ Cf, KANT. Op. cit, B 56.

⁴⁸ Cf, HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Op. cit., p.80.

matéria do conhecimento, que recebe nas formas puras da intuição sua primeira organização.

O filósofo de Königsberg, com sua estética transcendental, intenta dar uma primeira resposta à pergunta sobre a possibilidade e validade de juízos sintéticos *a priori*, únicos que podem garantir universalidade, porque não derivam da experiência, e necessidade, pois são absolutamente *a priori*, às proposições da ciência⁴⁹. Chegamos, enfim, à primeira conclusão kantiana: só conseguiremos obter êxito na solução do problema da filosofia transcendental, cuja preocupação reside na possibilidade de se obter proposições absolutamente universais e apodíticas, se admitirmos que existe no sujeito intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo, que recebem da sensibilidade o material a ser trabalhado segundo determinadas relações, e que irá receber no entendimento, graças às categorias, como veremos a seguir, a possibilidade de ser pensado mediante conceitos.

Na segunda parte da doutrina transcendental dos elementos, Kant irá tratar da lógica transcendental que, por sua vez, dividir-se-á em analítica e dialética transcendentais, contendo cada uma dois livros. Interessa-nos aqui os dois livros da analítica transcendental, quais sejam: analítica dos conceitos e analítica dos princípios. Cabe salientar que o interesse de tais livros para o presente estudo está atrelado ao esclarecimento que Kant neles dá do conceito de transcendental e a forma que esse novo saber assume.

Há para o autor da crítica da razão pura duas fontes sob as quais repousa a possibilidade do nosso conhecimento, a saber, a sensibilidade e o entendimento. Através da primeira recebemos representações, temos aqui a receptividade das impressões; pelo segundo conhecemos um objeto segundo essas representações, através da espontaneidade dos conceitos. Somente tendo como pressuposto essas duas fontes do conhecimento, um objeto pode ser dado e pensado. Dessa forma, “intuições e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento”⁵⁰. Esses elementos do nosso conhecimento, Kant os divide em puros e empíricos⁵¹. Os últimos se dão quando temos presente a sensação no processo do conhecimento. E

⁴⁹ Cf, KANT. Op, cit, B 3 ; B 4 e A 47.

⁵⁰ Cf, KANT. Op. cit, B 74.

⁵¹ Cf, HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Op. cit., pp.82-86.

são puros quando não temos presente nenhuma sensação. É preciso haver a junção da matéria, dada pela sensação, com a forma do conhecimento, que se inicia com as formas puras da intuição e atinge sua plenificação com os conceitos puros do entendimento, para que haja verdadeiramente conhecimento. Apenas as formas nos são dadas *a priori*, a matéria é sempre *a posteriori*.

Como, para Kant, a única forma de intuição possível para o homem é a sensível, pois ela nos mostra como entramos em contato com objetos, é reservado ao entendimento a peculiaridade de ser capaz de pensar o objeto da intuição sensível, lembrando que ambas as atividades são absolutamente necessárias e recíprocas, pois “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas”⁵². Daí ser tão importante que o conceito se aplique a algum objeto, como, igualmente, referir os objetos a conceitos.

Não obstante o grande problema da filosofia transcendental ser a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, Kant adverte que não é a todo conhecimento *a priori* que se pode aplicar o adjetivo transcendental, como sendo uma nova forma de se entender filosofia. Só se pode chamar de transcendental, para ele, àquele conhecimento *a priori* “pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*”⁵³. Com efeito, conhecimento de objetos só se dá quando temos a possibilidade de referir a sensação que temos do objeto a certas representações *a priori* do sujeito, sejam elas intuições ou conceitos. Numa palavra, transcendental não é senão a possibilidade *a priori* do conhecimento; a possibilidade que temos de nos referir às intuições puras da sensibilidade ou categorias do entendimento, na medida em que estas são condição necessária e suficiente de uma experiência possível de objetos.

Esses esclarecimentos, Kant os faz na introdução à lógica transcendental e irão preparar o estudo da analítica transcendental, que se divide em dois livros, a saber, a analítica dos conceitos e dos princípios. Na analítica transcendental, Kant preocupar-se-á em decompor o nosso conhecimento *a priori* nos elementos constitutivos do conhecimento puro do entendimento. O primeiro livro acima mencionado será “uma análise da faculdade de formar conceitos, isto é, do

⁵² Cf, KANT. Op. cit, B 75.

⁵³ Cf, KANT. Op. cit, B 80. Cf, também, BONACCINI, J. A. *A dialética em Kant e Hegel*. Op. cit, p.52.

entendimento”⁵⁴. Será investigada a própria possibilidade dos conceitos *a priori* do entendimento, sem referência à experiência. O segundo livro mostrará como os conceitos puros do entendimento se aplicam à experiência. Visamos, com essa apresentação, mesmo que sucinta, mostrar a importância da nova filosofia transcendental para Kant e como ela explica a atividade do sujeito no processo do conhecimento.

O entendimento humano é uma faculdade que produz conhecimento pela mediação de conceitos, pois Kant limita o conhecimento intuitivo à sensibilidade. Conhecendo por meio de conceitos, cabe ao entendimento ordenar, dispor diversas representações sob uma mesma unidade, e é a isso que Kant chama de função. Vale ressaltar que, para Kant, função, diferentemente do que hoje se entende por esse conceito⁵⁵, é uma atividade organizadora do pensamento. Para ele

(...)o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. *Entendo por função a unidade da acção que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum*⁵⁶.

O único uso legítimo que o entendimento pode fazer dos conceitos é o de, por meio deles, formular juízos. Já que, para Kant, um conceito jamais se refere imediatamente ao objeto, possibilidade reservada à intuição, mas somente a uma outra representação, seja ela uma intuição ou um conceito, o juízo será o conhecimento mediato dos objetos, portanto podemos reduzir a atividade do entendimento a uma faculdade de julgar mediante conceitos. Destarte, é lícito afirmar que “pensar é julgar, quer dizer, estabelecer relações entre representações, reduzi-las à unidade”⁵⁷. Deste modo, explicitando quais são as funções da unidade dos juízos, teremos encontrado todas as funções do entendimento.

⁵⁴ PASCAL, G. *O pensamento de Kant*, Op. cit. p. 63. Veja-se, igualmente, BONACCINI, J. A. *A dialética em Kant e Hegel*. Op. cit, p.56.

⁵⁵ Estamos ressaltando a diferença polissêmica do conceito de função porque Kant o emprega em um sentido diverso do utilizado por Frege. O conceito Função tem, pelo menos desde Frege, um sentido técnico que se impôs e que é hoje comumente utilizado pela filosofia da lógica e por toda a filosofia analítica e análogo ao utilizado pela matemática. Sobre isso conferir o verbete Função in: *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. Edição de Branquinho, João & Murcho, Desidério & Gomes, Nélson G. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 365.

⁵⁶ Grifo nosso. Cf. KANT. Op, cit, B 93.

⁵⁷ Cf, PASCAL, G. Op, cit, p. 63.

Inspirando-se nas formas lógicas dos juízos, conhecidas pela tradição, Kant obtém o famoso quadro dos juízos. Tal quadro nos mostra como as diferentes funções dos juízos reduzem à unidade as representações que nos são dadas.

Por detrás dessas funções a lógica transcendental descobre as formas a priori pelas quais se opera a síntese de uma multiplicidade dada na intuição. Kant chama conceitos puros do entendimento, ou categorias, a estas formas que impõem à intuição a unidade que se reencontra nos juízos. A cada forma lógica do juízo corresponde, pois, um conceito puro do entendimento⁵⁸.

Após termos recebido, através da sensibilidade, o material que será a matéria do conhecimento, temos a espontaneidade (as formas) do nosso pensamento que obriga que o diverso da intuição seja recebido e ligado sob um modo específico para, desta forma, tornar-se conhecimento. A este ato do sujeito de ligar o diverso da intuição sob determinados conceitos, Kant dá o nome de síntese. Ele entende, então, por síntese “o acto de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento”⁵⁹. Essa síntese será pura quando nada de empírico se misturar a ela, portanto, quando for totalmente *a priori*. Referida síntese, no entanto, tem que, em última análise, ser capaz de se referir a conceitos. Tal a incumbência que é reservada ao entendimento, e somente quando esse processo acontece podemos verdadeiramente falar, de acordo com Kant, em conhecimento. Ele entende, portanto, a maneira pela qual o diverso da intuição sensível é reportado às categorias *a priori* do entendimento da seguinte forma:

a lógica transcendental ensina-nos a reduzir a conceitos, não as representações, mas a síntese pura das representações. O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objectos a priori é o diverso da intuição pura; a síntese desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem unidade a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objecto e assentam no entendimento⁶⁰.

⁵⁸ Cf, PASCAL, G. Op, cit, p. 65.

⁵⁹ Cf, KANT. Op. cit, B 103.

⁶⁰ Cf, KANT. Op. cit., B 104.

Cabe, portanto, ao entendimento realizar a mesma função que é operada num juízo, pois assim como tal função confere unidade às diversas representações num juízo, dará também unidade às diversas representações numa intuição. É a isso que Kant chama de conceito puro do entendimento.

Dessa forma podemos dizer, de acordo com Kant, que o entendimento é o grande responsável pela unidade sintética que está presente nas intuições, e tal unidade é a base da mesma unidade que é encontrada nos juízos ao operarmos uma análise. Portanto, é o entendimento que reduz a multiplicidade que é dada no espaço e no tempo, formas da intuição pura, a uma unidade pensável, ao inserir certas ligações no caos dessa multiplicidade e, com isso, fazer com que possamos encontrar verdadeiramente um objeto. Destarte, pensar é, para o filósofo de Königsberg, “estabelecer, na multiplicidade dada pela intuição, certas relações que façam dessa multiplicidade uma unidade”⁶¹, ou seja, reduzi-las a categorias. Podemos dizer, segundo o espírito inspirador da filosofia kantiana, que nós encontramos

(...) 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 transcendental⁶².

É este o novo espírito da filosofia transcendental kantiana: “o sujeito cognoscente cria para si mesmo, com plena espontaneidade, uma ordem de acordo com idéias no seio das quais ele situa as condições empíricas”⁶³.

1.3 O SOLIPSISMO KANTIANO, SEGUNDO APEL

A reflexão kantiana tem um propósito bem definido: mostrar, através de um confronto com o ceticismo⁶⁴, como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, ou

⁶¹ Cf, PASCAL, G. Op, cit., p. 65.

⁶² Cf, HERRERO, X. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*, síntese nova fase, nº 52, Belo Horizonte, 1991, p. 42.

⁶³ Cf, OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*, Op, cit. p. 101.

seja, dar uma justificativa racional a respeito da validade objetiva de nossos conhecimentos empíricos, em geral. Podemos dizer, então, que a preocupação fundamental de Kant⁶⁵ é o problema da legitimidade da pretensão de conhecer, algo que diz respeito à validade do conhecimento.

A maneira como Kant realiza a sua tarefa é considerada por Apel como sendo uma resposta solipsista: um sujeito isolado reflete sobre as suas condições subjetivas (embora não individuais) de possibilidade da experiência, isto é, alguém, refletindo solitário e isoladamente sobre as possibilidades da razão teórica, descobre que a estrutura(conceitos) da sua subjetividade é a possibilitadora do seu conhecimento sobre os objetos do mundo.

Na verdade, embora Kant mude a maneira de se entender filosofia, ele o faz preso a uma tradição de pensamento que vem de Platão, na medida em que ele, ao articular a sua nova maneira de entender filosofia, põe o sujeito isolado como centro da sua reflexão, como capaz de isoladamente gerar sentido, permanecendo na esfera sujeito-objeto. Desta forma, Kant pressupõe que “(...) o pensar discursivo e, com ele, o conhecimento teórico e a fundamentação prática são assuntos de uma consciência isolada e plenamente autárquica”⁶⁶, e assim filia-se a uma tradição filosófica que vem de Platão, em cujo seio cristalizou-se a idéia de que conhecimento é sinônimo de reflexão isolada, de conversa da alma consigo mesma, para lembrar o Crátilo de Platão.

No entanto, Kant, embora tenha como missão e pressuposto de sua filosofia transcendental a universalização do conceito de objeto da Física de Newton e, por extensão, das ciências naturais, não pode ser considerado o predecessor da ontologia científicista dos fatos. Tal encargo cabe muito mais a Descartes, Locke, porque nestes o esquema sujeito-objeto é posto como epistemologia suprema e tudo obedece a esse esquema, inclusive a natureza, incluída como mais um objeto a ser explorado. Kant, com sua maneira de entender filosofia, põe em xeque o conceito de objetivismo ontológico e o substitui pelo de objetivismo transcendental, conceito com o qual ele repensará a filosofia da consciência, anterior a ele. Mesmo assim, Kant

⁶⁴ Essa é a tese defendida por Almeida. Cf. ALMEIDA, G. A. de. *Kant e o “Escândalo da Filosofia”*. Revista Kriterion, v. XXXVIII, nº 95 (1997), p.51. Cf. também, OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*. Op. cit., pp. 102 e 121, notas 53 e 54.

⁶⁵ Cf. ALMEIDA, G. A. de. *Kant e o “Escândalo da Filosofia”*. Revista Kriterion. V. XXXVIII, nº 95 (1997), p.52. Cf. também, OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, P. 27.

fica preso ao solipsismo transcendental, pois ele “... vê a unidade da consciência, entendida como pura subjetividade, como a condição necessária e suficiente do sentido e da validade da experiência”⁶⁷.

Nesta sua maneira engenhosa de entender filosofia, Kant leva a conceito máximo basilar de sua filosofia a objetologia ou objetivismo transcendental, em substituição ao objetivismo ontológico da tradição. Para ele,

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 mundo⁶⁸.

Assim sendo, esse sujeito que produz conhecimento é capaz de, enquanto consciência isolada, a-histórica e sem referência ao sentido compartilhado por uma comunidade a que pertença, gerar sentido e conhecer o mundo fenomênico. Com efeito, podemos dizer que, em Kant, resguardada as peculiaridades de sua filosofia, dá-se o ápice de um movimento espiritual gestado na modernidade, qual seja, o solipsismo, em que “... a unidade da consciência, enquanto subjetividade espontânea e afetada sensivelmente, pode levar ‘representações’ a uma síntese, pela qual elas adquirem ‘significado objetivo’”⁶⁹, ou seja, o conhecer é ato de uma subjetividade individual e uma atividade monológica.

Essa concepção é posta em xeque na filosofia contemporânea. A subjetividade, enquanto constituidora de sentido, é substituída pela intersubjetividade, pelo menos a partir da segunda fase da *linguistic turn*, nas diversas correntes filosóficas contemporâneas. Podemos dizer que, se no mundo moderno (Kant), a preocupação fundamental é a relação da consciência (categorias do entendimento) com o mundo (objetos), no mundo contemporâneo, a preocupação passa a ser a da relação entre mundo e linguagem ou, dito de outra forma, como eu, enquanto membro de uma comunidade de comunicação, posso dar conta do mundo através da linguagem.

⁶⁶ Cf. HERRERO, X. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. Síntese nova fase, nº 52, Belo Horizonte, 1991, p. 39.

⁶⁷ Cf. HERRERO, X. Op. cit., p. 45. Sobre os filósofos responsáveis pelo objetivismo ou cientificismo, Veja: APEL, K.-O. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*, Vol. II, Trad. Paulo Astor Soethe, São Paulo:Loyola, 2000, p.264.

⁶⁸ Cf. HERRERO, X. Op. cit., p. 45

⁶⁹ Cf. HERRERO, X. *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*, Op. cit., p. 45.

Há aqui um deslocamento na esfera de constituição do sentido: conhecimento, na modernidade, vai significar um processo de constituição, de produção da subjetividade, com todas as suas particularidades, como bem expressa Kant na *Crítica da Razão Pura*; enquanto que, hodiernamente, a esfera de constituição do sentido desloca-se para a linguagem, para a intersubjetividade enquanto aquela categoria sob a qual repousa a possibilidade do conhecimento, pois não há acesso humano ao mundo senão por meio de estruturas lingüísticas, compartilhadas por uma determinada comunidade pensante que gesta sentido.

Kant, então, na *Crítica da Razão Pura*, irá expor a sua teoria transcendental, que consiste em justificar a possibilidade do conhecimento através da ação de um sujeito isolado, que descobre, na subjetividade humana, as categorias do entendimento que organizam o material amorfo recebido pela sensibilidade. Esse procedimento kantiano de como se dá o processo do conhecimento é tido por Apel, como já dissemos, como solipsismo metódico ou

solipsismo transcendental, que vê a unidade da consciência, entendida como pura subjetividade, como a condição necessária e suficiente do sentido e da validade da experiência. A experiência é pois, em princípio, uma relação de um sujeito, essencialmente ativo, a um objeto passivo, ao qual confere significado⁷⁰.

Tal postura parte do “... pressuposto de que em princípio ‘um só indivíduo’ possa conhecer algo como algo...”⁷¹. Esse modo de explicitação soa por demais pretensioso, dado os avanços a que chegou, no século passado, a filosofia da linguagem. Mais à frente veremos em que consiste o processo do conhecimento tendo como pressuposto a filosofia da linguagem. Só para antecipar, podemos dizer que não há conhecimento solitário, não há possibilidade de reflexão solipsista, pois até mesmo o ato do pensamento se dá mediante categorias elaboradas lingüisticamente, já que todo acesso ao real pressupõe um jogo de linguagem próprio a cada comunidade lingüística, na qual estamos inseridos, de forma que “... o conhecimento com base na observação, ocorrida no plano da relação sujeito-objeto, pressupõe desde o início o conhecimento como acordo mútuo sobre o sentido, no plano da relação sujeito-sujeito...”⁷². Pois a linguagem, enquanto constituidora de

⁷⁰ Cf. HERRERO, X. Op. cit., p. 45.

⁷¹ Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*, Vol. II, Trad. Paulo Astor Soethe, São Paulo:Loyola, 2000, p.264.

⁷² Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia II*, Op. cit, p. 264.

sentido, é uma esfera irrecusável. O sentido é algo público, dialógico, gestado numa comunidade e não numa consciência isolada, capaz de conhecer o mundo com suas estruturas categoriais, sem referência a outro sujeito. O importante aqui é a relação sujeito-sujeito e não sujeito-objeto, como em Kant. Desta forma, pensamento e linguagem são o mesmo, uma vez que todo ato de pensamento pressupõe as estruturas de uma determinada linguagem. Numa palavra, o homem se insere no mundo com categorias lingüísticas e não há outra forma, pois agora a linguagem participa da constituição do sentido.

1.4 O CARÁTER IRREFLEXIVO DA FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL EM KANT, SEGUNDO APEL

Contra os ataques céticos de Hume, Kant tem como objetivo, na Crítica da Razão Pura, fundamentar que juízos sintéticos a priori não só são possíveis, mas necessários, pois são eles justamente que explicitam a racionalidade das sentenças da ciência da natureza. A filosofia tem como tarefa, diz o filósofo de Königsberg, demonstrar, fundamentar as condições transcendentais de possibilidade e validade da ciência, notadamente, a física de Newton, pois é esse saber específico que Kant pressupõe.

O procedimento adotado por Kant para justificar, fundamentar o conhecimento humano se vê acometido de um círculo vicioso e põe abaixo todo o seu intento majestoso de pôr a filosofia no caminho seguro da ciência. Pois Kant pressupõe como verdade a existência da ciência e, para Apel, a experiência pode ser eliminada, pode ser posta em questão, e isso constitui, para ele, o grande paradoxo da Crítica da Razão Pura. Kant intenta provar a existência de juízos sintéticos *a priori*, enquanto condição de possibilidade do conhecimento dos objetos empíricos, mas esses juízos pressupõem a existência da experiência possível. Há então aqui um círculo⁷³ entre fundante e fundado: quer-se provar a existência de juízos sintéticos *a priori*, enquanto pressuposto da possibilidade e validade da experiência, mas é justamente o fato da experiência que torna a afirmação desses

juízos necessária. Diante disso, o argumento kantiano se autodestrói, uma vez que é marcado por um problema lógico insuperável, porque circular. Kant comete aqui um erro em lógica, pois a validade da experiência é previamente pressuposta, quando, na verdade, deveria ser provada a partir dos juízos sintéticos *a priori*, ou seja, a experiência, que é fundada pelos juízos sintéticos *a priori*, é, ao mesmo tempo, fundante. Desta forma, o núcleo duro da demonstração transcendental kantiana é, segundo W. Kuhlmann,

(...) um raciocínio no modus ponens: se não x (a validade objetiva das categorias), então também não y (a dificilmente questionável possibilidade da experiência) ou: se y, então x. Ora y, então x. Este argumento pretende demonstrar a base confiável do conhecimento, no entanto ele se radica em pressupostos não-demonstrados⁷⁴.

Para eximir-se desse tipo de contradição, é preciso fazer uso de argumentos reflexivos – como veremos mais adiante – cuja demonstração reside numa prova indireta ou, como os antigos a chamaram, de prova apagógica, que Kant⁷⁵ fala claramente, mas a rejeita ao dizer que a razão pura, em relação às demonstrações transcendentais, dela não deve fazer uso, sugerindo, com isso, que só considera como legítima a prova direta ou fundamentação dedutiva⁷⁶, que, por sua própria estrutura, como veremos mais adiante, jamais poderá chegar a um primeiro princípio, como foi pretensão dos gregos⁷⁷.

⁷³ Cf. KANT. Op. cit. B 765/ A 737.

⁷⁴ Apud: OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, P. 29.

⁷⁵ Kant não admite a prova apagógica ou indireta como sendo uma prova na qual se possam apoiar as suas demonstrações transcendentais. Para ele, uma das regras fundamentais da razão pura, quando se trata das demonstrações transcendentais, é que ela não deve fazer uso da demonstração apagógica ou indireta, mas sempre da prova direta ou, como Kant diz, ostensiva. E ele diz ainda que a prova apagógica é mais um recurso de que se utiliza a capacidade humana, do que propriamente um modo legítimo de prova, de cujo procedimento a razão humana possa servir-se para justificar os seus desígnios. Cf. KANT. *Crítica da Razão Pura*. Op. cit., A 789ss / B 817ss.

⁷⁶ Para Apel, segundo Oliveira, Kant, não obstante suas tentativas, não teve clareza teórica para distinguir entre uma fundamentação dedutiva e uma demonstração propriamente reflexiva. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, P. 29.

⁷⁷ Platão diz claramente, na República, que as chamadas ciências (empíricas) só chegam a hipóteses, nunca a princípios. A estes só chega a ciência da dialética ou filosofia. Cf. PLATÃO. *A República*, Livro VI, 511 b-e Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª edição, 1993. Para Reale – que se filia à tese da escola de Tübingen, segundo a qual é necessário, se se quer alcançar uma verdadeira e completa interpretação de Platão, pôr as doutrinas não-escritas como ponto chave para interpretar o seu legado (doutrina escrita) filosófico –, a teoria das idéias, em Platão, consiste na primeira etapa da segunda navegação. A segunda etapa ou ponto supremo só se alcança com a teoria dos princípios primeiros e supremos. Cf. REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p. 108 ss e para um estudo mais aprofundado, que apresenta o ser como síntese dos dois princípios supremos, a saber, Uno e Díade, veja pp. 117-166.

2. KARL-OTTO APEL E A LINGUAGEM COMO MEDIADORA DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL

Em Kant, a reflexão transcendental se dá através da pergunta pela estrutura da subjetividade humana que torna o meu conhecimento do mundo possível. Filosofia, para Kant, portanto, só é possível enquanto filosofia transcendental, na medida em que com ela se atinge clareza sobre o método mesmo da filosofia e sua tarefa na vida humana. Filosofia deixa de ser consideração sobre o mundo, como na filosofia antiga, e passa a ser tematização da estrutura da subjetividade no seu encontro com os objetos da experiência.

Na filosofia contemporânea, há uma nova mudança. Se na antiguidade e na modernidade tínhamos, respectivamente, os paradigmas do ser e da consciência, agora temos um terceiro paradigma, que é o da intersubjetividade, que tem na linguagem o seu eixo de articulação. E dentre os filósofos contemporâneos, Apel seja talvez o que melhor represente essa escola.

Karl-Otto Apel⁷⁸, tendo consciência a respeito dos avanços atingidos com a filosofia de Kant, pergunta-se se a filosofia da linguagem pode e deve assumir hoje a mesma função que na modernidade foi reservada à filosofia transcendental kantiana. Se na filosofia da modernidade, abordada enquanto epistemologia, a preocupação era com a consciência, na filosofia contemporânea o filósofo passa a se preocupar com a linguagem, pois esta assume o lugar antes reservado à consciência na epistemologia tradicional. Deve-se esclarecer que, para Apel, não se trata de tematizar a linguagem como um objeto a mais para ser considerado dentre muitos possíveis. Trata-se, isso sim, de uma “transformação da própria filosofia”⁷⁹, o que significa, em última análise, uma “... reflexão sobre as condições de possibilidade lingüísticas da cognição”⁸⁰. A pragmática transcendental de Apel é, com efeito, uma filha legítima da filosofia transcendental kantiana, rearticulada a

⁷⁸ Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia: O a priori da comunidade de comunicação*, Vol. II, Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, p.353.

⁷⁹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo: Loyola, 1996, p. 249. Emblemático dessa nova posição filosófica é o título homônimo dado à principal obra de Apel, intitulado “Transformação da Filosofia”, conforme nota anterior.

⁸⁰ Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia*, Op. cit., p. 354.

partir do confronto com duas outras tradições da filosofia contemporânea, a saber, a filosofia hermenêutica e a filosofia analítica.

Apel é extremamente consciente do contexto relativista e cético que o cerca e no qual ele vai edificar o seu pensamento filosófico. Destarte, ele vai ter que, assim como Kant tentara fazer, justificar a sua filosofia. Aliás, para Apel, e essa é uma questão de importância fundamental, toda filosofia que queira minimamente ser levada a sério tem que necessariamente justificar o que faz, esclarecer, de antemão, o seu procedimento para se isentar de qualquer crítica que o acuse de ingenuidade, por não mostrar, pelo menos, com que tipo de filosofia se trabalha e como ela se legitima.

Para Apel, portanto, a filosofia perdeu a credibilidade de que gozava no mundo clássico e, por isso, é convidada a se explicar. O último grande sistema que tem a pretensão de considerar a totalidade do real em sua filosofia é o sistema hegeliano. Depois dele essa tentativa é considerada não só anacrônica, mas sobretudo absurda e incapaz de se concretizar, pois o mundo filosófico contemporâneo é marcado por uma razão que não tem pretensões universalistas; uma razão que se satisfaz com o particular⁸¹, uma razão fragmentada e consciente da sua incapacidade de se fundamentar em última instância, portanto absorvida pela idéia segundo a qual a fundamentação é impossível, e aquilo a que podemos aspirar são afirmações provisórias e contingentes. Essa maneira de pensar é brilhantemente representada pelo método axiomático-dedutivo, coroado pelas ciências empírico-analíticas, cujo procedimento consiste em insistir na provisoriedade de suas teses e na incapacidade de se chegar a princípios últimos⁸².

É precisamente nesse contexto de crise que Apel vai estruturar sua filosofia, dialogando com as duas correntes de pensamento hegemônicas no mundo contemporâneo. A preocupação primeira de Apel será, portanto, em pôr a razão como algo fundamental na vida humana. A pragmática transcendental de Apel, por conseguinte,

(...) emerge do contexto de crise da razão, e sua pretensão fundamental é responder aos desafios que se levantam a partir

⁸¹ Cf. CIRNE-LIMA, C. *Dialética para principiantes*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1996.

⁸² Sobre essa problemática, Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit., pp. 249-253 e a bibliografia aí citada.

dessa crise. Por isso, seu cerne vai consistir em mostrar que os relativistas e céticos sempre pressupõem a verdade que negam⁸³.

Para efetivar sua tarefa, Apel terá que rearticular a filosofia transcendental kantiana, incorporando no seu cerne a problemática da linguagem tematizada pela reviravolta lingüístico-pragmática, ou seja,

trata-se de compreender que a pergunta transcendental implica necessariamente a pergunta pela linguagem humana enquanto condição de possibilidade da compreensão intersubjetiva e estabelecer, a partir do nível atingido hoje pela reflexão epistemológica, o 'jogo de linguagem' próprio da filosofia⁸⁴.

Para responder à pergunta acima mencionada, ou seja, se a filosofia transcendental kantiana pode ser reformulada a partir da problemática da linguagem, no sentido de ser transformada em uma filosofia transcendental lingüisticamente mediada, Apel fará uma abordagem crítica ao binômio linguagem-filosofia e diz que uma resposta positiva a essa pergunta dependerá da maneira como esse binômio será entendido, esclarecendo que a linguagem não poderá ser de maneira alguma um objeto a mais, dentre inúmeros outros possíveis, de consideração. Portanto, para Apel, trata-se de tomar consciência de que a verdade não constitui mais problema de uma consciência isolada que através de uma reflexão metódica (seja em Descartes ou Kant) sobre a sua subjetividade descobre as formas a priori dessa mesma subjetividade que garantem a objetividade do meu conhecimento do mundo, "(...) mas sim, em primeiro lugar, como um problema da formação intersubjetiva de consensos com base em um acordo mútuo lingüístico (argumentativo)"⁸⁵.

Ocupando a linguagem hoje o lugar antes reservado à consciência, há, para Apel, uma preocupação comum à epistemologia moderna e à filosofia contemporânea, na maneira como ambas entendem a tarefa da filosofia: se antes se perguntava pela consciência como possibilitadora do meu encontro com o mundo, hoje a pergunta é pela linguagem, cuja função será a de mostrar as condições de possibilidade e validade do meu conhecimento sobre o mundo, numa palavra, todo meu conhecimento é mediado pela linguagem. A pergunta permanece

⁸³ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit., p. 253. Sobre os pressupostos presentes em toda e qualquer argumentação, Cf. HERRERO, F. J. *Ética do Discurso*. In: OLIVEIRA, M. A. de. (org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis, Vozes, 2000, aqui principalmente, pp.170-180.

⁸⁴ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit., p. 250

⁸⁵ Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia*, Op. cit., p. 354.

transcendental no sentido de Kant, não obstante haver uma mudança na esfera fundante de sentido. Se assim é, diz Apel, “a linguagem hoje, como antes a consciência, seria o tema e o instrumento da reflexão transcendental”⁸⁶. A preocupação de Apel agora é saber se na filosofia da linguagem do século XX, a linguagem é entendida como Kant entendia a estrutura da consciência, ou seja, como aquela instância que é condição de possibilidade e validade “subjéctiva da cognição”⁸⁷, ou ela não é mais do que objeto de consideração empírica.

Apel reconhece que não é simples dar uma única resposta a essa pergunta. Ele diz que as várias fases pela qual passou a assim chamada filosofia lingüístico-analítica, seja no I ou II Wittgenstein, passando pela semântica construtiva de Tarski e Carnap, tenha dado a ela condições de assumir “(...) a função reflexiva da crítica cognitiva”⁸⁸. Não obstante, e até por ironia, se essa substituição da filosofia da consciência pela filosofia da linguagem nos permitiu justamente alcançar um patamar de clareza sobre a função da linguagem no processo do conhecimento nunca antes experimentado, precisamente esse progresso e essa clareza nos tenham permitido, embora muito a contragosto, concluir que a substituição da análise da consciência pela análise da linguagem não só não deixou mais lugar para a reflexão, mas a tornou, por razões estritamente lógicas, impossível, porque a linguagem não pode falar dela mesma, sem gerar antinomias.

Constitui uma prova desse paradoxo, diz Apel, as conclusões a que chegara o I Wittgenstein no *Tractatus*. Ora, no *Tractatus* Wittgenstein quer pensar a relação entre linguagem e pensamento⁸⁹. A preocupação aqui não é mais, como na epistemologia moderna, com a análise da consciência, mas com a crítica da linguagem, cuja função será a de elaborar uma lógica que será denominada de lógica transcendental, por sua semelhança com a função que o conceito transcendental exerce na filosofia kantiana. Destarte, Wittgenstein afirma que, para que a linguagem possa falar dos fatos do mundo, figurá-los é condição *sine qua non* que haja entre ambos algo em comum que torne essa mediação realizável. E isso é possível porque existe a forma da afiguração, que é a forma lógica ou forma da

⁸⁶ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 355.

⁸⁷ Expressão de Apel. Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 355.

⁸⁸ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 355.

⁸⁹ Sobre o *Tractatus* de Wittgenstein, Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit., pp. 93-114 e a bibliografia aí citada. Cf. também, PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*, São Paulo: Loyola, 1998.

realidade⁹⁰. Portanto, é a forma lógica, presente tanto na linguagem quanto no mundo, que possibilita que o meu discurso sobre os fatos do mundo seja exequível. Ora, e aqui é o inusitado da posição de Wittgenstein, a linguagem fala dos fatos do mundo, porém ela não só não pode falar sobre o próprio mundo como também não pode falar sobre a própria linguagem, pois no *Tractatus* se defende “... a impossibilidade de metalinguagem. Uma metalinguagem para ele não figuraria o mundo, mas o arcabouço da afiguração – a estrutura lógica”⁹¹. E é isso justamente o que é proibido, pois se isso acontecesse se estaria falando de algo que torna a afiguração possível, e não de algum fato do mundo, que é aquilo exclusivamente sobre o que a linguagem pode falar.

É mister salientar que, não por acaso, também no *Tractatus* Wittgenstein⁹² proíbe qualquer tipo de reflexão, pois ele declara que nem o sujeito da linguagem nem a forma lógica da linguagem são passíveis de ser tematizados no discurso, já que não há o que figurar, portanto a linguagem não pode falar dela mesma, mas somente dos fatos do mundo, pois a estrutura da linguagem não é passível de consideração. Dessa forma, para Wittgenstein, “sujeito e linguagem são os ‘limites do mundo’, e sobre eles, portanto, não se pode dizer nada”⁹³.

Desde essa obra tractatiana, a filosofia analítica proíbe qualquer reflexão ou pelo menos não tece qualquer tipo de consideração que tenha por pretensão refletir sobre o sujeito transcendental da linguagem, enquanto sujeito de cognição. Para Apel, essa proibição da reflexão não é uma tendência acidental na filosofia analítica da linguagem, mas representa, sem sombra de dúvida, um paradigma que foi seguido por inúmeros outros filósofos que se ocuparam desse tema. Assim, por exemplo,

as funções semi-transcendentais, que Wittgenstein atribui no *Tractatus* a uma ‘lógica da linguagem’, são, em Carnap, assumidas pelas regras dos frameworks onto-semânticos das linguagens científicas possíveis, regras estas fixadas de maneira convencional no sentido do princípio de tolerância⁹⁴.

⁹⁰ Cf. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994, 2.161-2.2.

⁹¹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit., p. 113.

⁹² Cf. WITTGENSTEIN, L. Op. cit., 4.12, 4.121.

⁹³ Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia*, Op. cit., p. 356.

⁹⁴ Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia*, Op. cit., p. 356.

Importa considerar aqui, diz Apel, que mesmo com todas as considerações a respeito da linguagem e do sujeito humano da argumentação nas diversas filosofias da linguagem, essas considerações são feitas apenas do ponto de vista das ciências empíricas, não se chegando propriamente a um tratamento filosófico dessas questões, pois justamente nelas não há ainda uma abordagem propriamente filosófica da dimensão pragmático-transcendental “(...) dos atos de fala e dos atos de inteligência enquanto condições de possibilidade da comunicação, nem tampouco enquanto condições de possibilidade da própria linguagem”⁹⁵. Dessa forma, seja o Il Wittgenstein, seja o estruturalismo, como filosofia da linguagem ou da cultura, em ambos os casos tem-se consciência da importância da linguagem como algo imprescindível para se conhecer algo como algo, já que a possibilidade do pensamento está condicionada pela própria linguagem, pensa-se por meio de representações estruturadas lingüisticamente. Mas nessas filosofias não se atinge propriamente uma reflexão filosófica sobre a linguagem, visto que tal tarefa é tida como descabida. Portanto,

em lugar da auto-reflexão da filosofia tradicional da consciência parecem surgir infinitas hierarquias de metalinguagens e metateorias, com cuja ajuda se podem analisar objetivamente linguagens e teorias condicionadas pela linguagem⁹⁶

Bertrand Russell, segundo Apel⁹⁷, afirma que uma linguagem não pode falar dela mesma, não pode ser auto-referencial, sob pena de se enredar em contradições. A única forma, para ele, de se evitar contradições em sistemas semânticos é acatar a sugestão proposta por Tarski⁹⁸ de distinguir níveis de linguagem, ou seja, diferenciar entre linguagens-objeto e metalinguagem, dito de modo menos técnico, uma linguagem nunca poderá falar de si mesma, sob pena de se enredar em dificuldades, pois temos aqui uma hierarquia de linguagens, em que uma linguagem fala sobre outra linguagem, jamais teoriza sobre si mesma. Tendo essa proibição como pressuposto, Apel reconhece que dessa forma fica de fora do mundo filosófico todo enunciado científico-filosófico sobre as condições

⁹⁵ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 357

⁹⁶ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 358.

⁹⁷ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 361.

⁹⁸ Sobre a solução apresentada por Tarski para evitar contradições, Cf. TARSKI, A. *A concepção semântica da verdade*. Trad. Celso Braida. MORTARI, C. A. & DUTRA, L. H. A. (orgs.). São Paulo:

transcendentais de possibilidade e de validade de todo discurso, como já mostrara o Wittgenstein do *Tractatus*. Porém, se a única alternativa é essa, se não há outra possibilidade, Apel indaga então, “como se pode, no espaço da linguagem pública, levar a cabo a reflexão sobre o anseio universal de validação do pensar e conhecer subjetivos”⁹⁹?

Conforme Apel, temos uma situação paradoxal, pois se na filosofia moderna temos uma busca incessante de uma reflexão do sujeito sobre si mesmo, que justamente por prescindir da linguagem não pode mais dar hoje uma resposta satisfatória em virtude do patamar teórico alcançado, no entanto, na filosofia lingüístico-analítica do nosso século, não só não há uma solução exeqüível para essa questão, mas sua conclusão é de que justamente essa pergunta não é sensata, já que não leva em consideração que qualquer reflexão incorre em antinomias, como bem já mostrara Russell, com sua famosa teoria dos tipos, elaborada justamente para escapar das indesejadas contradições, causadoras da derrocada de muitos pretensos sistemas.

Entretanto, para Apel, é questão de vida ou de morte para a filosofia responder à pergunta de como é possível uma reflexão transcendental sobre a linguagem, pois ela significa, em última instância, a pergunta pela possibilidade da própria filosofia. Por isso é tão urgente para ele refutar a proibição da reflexão como está posto no *Tractatus*, pois só assim conseguiremos estabelecer o jogo de linguagem próprio à filosofia, além de explicitar as insuficiências “(...) da abordagem lingüístico-hermenêutica”¹⁰⁰.

Para Apel, portanto, importa saber como pode a filosofia realizar sua tarefa de uma reflexão transcendental da linguagem sobre si mesma, e isso significa uma consideração propriamente filosófica sobre a linguagem, superando, dessa forma, tanto a parcialidade de uma consideração empírica sobre a linguagem, quanto as contradições vislumbradas pela filosofia analítica, anteriormente mencionadas.

A primeira coisa a fazer, segundo Apel, é estabelecer a diferença entre uma reflexão transcendental, método especificamente filosófico, segundo ele, e uma

Editora Unesp, 2007. Cf. também: HAACK, S. *Filosofia das lógicas*, São Paulo:Editora Unesp, 2002, pp. 195-197.

⁹⁹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 361.

¹⁰⁰ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 369.

fundamentação dedutiva, na maneira como a explicitaram Karl Popper e Hans Albert.

Por enquanto, é suficiente dizer, segundo Apel, que uma fundamentação por dedução conduz necessariamente a um regressus ad infinitum, e por conseqüência lógica dessa posição, o próprio Popper “tem razão ao partir da idéia de que uma autofundamentação dedutiva de sua própria posição, qual seja o ‘racionalismo crítico’, não é possível”¹⁰¹. No entanto, Apel não concorda com a conclusão a que chega Popper ao reconhecer a impossibilidade lógica de fundamentar sua própria posição. Popper diz que sua decisão de escolher ser um racionalista crítico se deve a um ato de fé, a uma decisão irracional, não havendo argumentos racionais que o obriguem a preferir ser um racionalista crítico a ser um obscurantista. O único argumento que se poderia ponderar seria em relação às conseqüências práticas de tal escolha. Mas isso não muda em nada, diz Popper, segundo Apel, a consideração de que em última análise só mesmo uma escolha irracional pode justificar minha preferência por ser um racionalista crítico e não um obscurantista.

Ora, para Apel, essa posição de Popper ainda é refém de um resíduo do solipsismo metódico, que facilmente “... se pode refutar através da reflexão radical sobre as condições de possibilidade lingüísticas de todo pensar e decidir”¹⁰². Isso significa que uma “decisão ética face a uma alternativa, a fim de que seja inteligível como tal, já pressupõe as regras do jogo de uma comunidade de comunicação, conceitualizada no racionalismo crítico”¹⁰³. Se assim não fosse, diz Apel, se essa decisão se situasse num ato pré-lingüístico, que por se situar fora da linguagem não pode pressupor as regras inerentes à argumentação, não teria sentido Popper colocá-la como sendo passível de uma reflexão sobre a sua decisão. O que, em última instância, está em questão e que Apel considera “a questão” da filosofia são a necessidade e a validade da reflexão, pois só assim chegamos ao propriamente filosófico, na medida em que com ela explicitamos algo ineliminável na vida humana, a saber, o discurso como médium intranscendível.

Enquanto Popper considera tal possibilidade impossível porque sem sentido, Apel o acusa de permanecer numa posição objetivista, pois negadora da

¹⁰¹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 371.

¹⁰² Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 372.

¹⁰³ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 372.

possibilidade de se alcançar a reflexão, no sentido filosófico do termo. Vale lembrar aqui, diz Apel, a exortação do último Wittgenstein segundo a qual toda decisão, enquanto ato de sentido, sempre pressupõe o cumprimento de uma regra que, enquanto um jogo de linguagem, é colocada no contexto maior de ter que se justificar publicamente no seio de um jogo de linguagem, donde se conclui que não se trata de alguém isolado que decide arbitrariamente sobre fazer ou não algo.

3. A LINGUAGEM NA SUA CONCEPÇÃO TRANSCENDENTAL-HERMENÊUTICA

3.1 A POSIÇÃO DO PROBLEMA: UM CONCEITO FILOSÓFICO DE LINGUAGEM

Para Apel, a linguagem está hoje, sem dúvida, no centro das atenções. Ela não é apenas mais um objeto de investigação empírica, como muitos outros, mas indica algo mais importante, pois ela “(...) aponta para um problema de fundamentos da ciência e da filosofia (...)” ¹⁰⁴, portanto, para um problema que interessa às mais diversas tendências e escolas da filosofia contemporânea. Aspectos relevantes da linguagem, tais como, sintaxe, semântica ou pragmática, são trabalhados de maneira elaborada pela lingüística empírica, chegando-se até mesmo a se ter clareza sobre “(...) seus aspectos lingüísticos objetivos e até mesmo seus pressupostos metodológicos” ¹⁰⁵ de modo que a linguagem, hoje, ocupa o lugar antes reservado à consciência, em suas diferentes interpretações.

Esse interesse extremamente fecundo pela linguagem, nas diversas tematizações filosóficas e científicas, nem por isso facilita a especificação mesma do conceito filosófico de linguagem, do que propriamente consiste uma tematização filosófica desse fenômeno, até para diferenciá-la de outras abordagens. O que está em jogo, em última instância, para Apel, é a identificação do conceito propriamente filosófico de linguagem, e, em que consiste tal abordagem, na sua diferenciação com um outro tipo de abordagem, como, por exemplo, a de um teórico da linguagem, um semiótico, ou mesmo a das ciências. De resto, importa ter clareza que, para Apel, o filósofo que se envolve com a tematização da linguagem, e não há alternativa, se vê diante do seguinte problema: de um lado, temos estudos sobre o fenômeno e o problema da linguagem realizados de maneira bastante precisa de modo que esses estudos são transformados em temas de estudos científicos, como, por exemplo, na semiótica de Peirce; no estruturalismo de Saussure; na lógica da linguagem matemática de Carnap; ou ainda, na gramática gerativo-transformacional de

¹⁰⁴ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 375. Cf, também, COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 69

¹⁰⁵ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 375.

Chomsky, de forma que tais estudos têm muito a oferecer como subsídio a uma análise filosófica da linguagem. No entanto, e aqui está o outro lado, tal abordagem filosófica, enquanto se detém numa reflexão epistemológica, ela é rigorosa na identificação da unilateralidade das tematizações nas diversas ciências particulares, apesar de não ter ainda logrado precisar um conceito propriamente filosófico de linguagem.

Diante dessa situação não muito promissora, a filosofia, seja na direção oposta a uma redução abstrativa do conceito de linguagem, seja de modo especial contra uma redução da linguagem à sua função, enfatizada pela tradição, designativa e comunicativa de algo já conhecido independente dela, enredou-se em um estudo sobre a origem de palavras, tanto em sentido mítico-metafísico, quanto em metáforas poéticas, tais como esses estudos se encontram, seja nos resumos das doutrinas de Heráclito, na poesia de Hölderlin ou nos estudos de Heidegger, em que ele

(...) procura transcender as determinações 'ônticas' da linguagem na filosofia e na ciência modernas, em especial as determinações concebidas a partir das conquistas intencionais do sujeito, e o faz através do discurso da linguagem como 'morada do ser' e 'habitação da essência do ser humano' ¹⁰⁶.

Ora, o resultado de tais tentativas, em que se buscou uma integração profícua do sentido filosófico da linguagem, segundo Apel, resultou em um campo de batalha no qual há uma clara disputa entre a filosofia e as ciências que trabalham com a linguagem, como que estivesse havendo uma confusão metodológica, e isso resultou na constatação segundo a qual não se obteve ainda, devido a esse distanciamento, um conceito filosófico de linguagem que pudesse inspirar a se obter uma reflexão epistemológica crítica.

A dificuldade é que aqui emerge justamente a pergunta se a filosofia não se deveria restringir a ser uma teoria da ciência, pela própria concepção de saber vigente no nosso mundo. Com essa consciência a respeito do que cada saber pode fazer, a filosofia desistiria de ser um saber dos fundamentos, um saber de princípios, cuja tarefa consiste em ser uma auto-justificação transcendental das suas pretensões de validade. Dessa forma, substituiria o paradigma da consciência pelo

¹⁰⁶ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 377. Veja-se também: MÍLOVIC, M. *Filosofia da comunicação*. Para uma crítica da modernidade. Brasília: Editora Plano, 2002, pp. 173-183.

paradigma da linguagem e assim se chegaria a uma reflexão da linguagem sobre ela mesma e passaria a se restringir e a se entender a si mesma como epistemologia, sem maiores pretensões, deixando o estudo da linguagem a cargo das ciências, aliás únicas capazes de efetivar essa tarefa.

O problema, para Apel, é justamente este. A filosofia, ao se deparar com a problemática da linguagem no século XX, percebeu que ela(a linguagem) não é apenas um objeto a mais que enriqueceria a lista dos objetos a serem tematizados, não obstante poder ela também ser considerada sob essa perspectiva, mas se faz a questão própria da filosofia, mesmo no trabalho prévio de esclarecimento lingüístico dos conceitos fundamentais, em questão própria à filosofia. Dessa forma a linguagem não pode ser tematizada apenas pelas ditas ciências particulares, já que elas mesmas, no aclaramento dos seus próprios conceitos, como dito acima, remetem essa consideração de volta à filosofia, pois se trata de um trabalho que escapa à competência das ciências particulares, pela própria concepção que elas têm do seu método, cuja especificidade é ser axiomático, nunca podendo chegar, portanto, à questão da problemática dos fundamentos dos seus próprios enunciados. Com efeito, a filosofia entende hoje “(...) a problemática da linguagem como problemática dos fundamentos da formação teórica e conceitual e de seus próprios enunciados, isto é, formulações sensatas e intersubjetivamente válidas da cognição em geral”¹⁰⁷.

Entendida dessa forma, por conseguinte, a filosofia primeira hoje não pode ser entendida como investigação a cerca da natureza ou essência do ente enquanto ente, como na filosofia clássica, nem muito menos como investigação ou reflexão sobre os conceitos a priori, seja da sensibilidade ou do entendimento, ou das idéias da razão, como em Kant, mas ela deve ser entendida, e não lhe é permitido outro modo de consideração caso ela queira exercer a função de filosofia primeira no mundo contemporâneo, acima de tudo como “(...) reflexão sobre o ‘significado’ ou o ‘sentido’ de manifestações lingüísticas (‘análise da linguagem’)”¹⁰⁸, e essa consideração não é circunscrita à filosofia primeira no sentido restrito de filosofia teórica. Desse modo, a filosofia prática ou ética deve também subordinar-se

¹⁰⁷ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 378. Cf, também, COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Op. cit, p. 70.

¹⁰⁸ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 378. Cf, COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Op. cit, p.70.

metodicamente a esse novo paradigma reflexivo, que centra na linguagem as novas preocupações da análise filosófica.

Assim sendo, do ponto de vista filosófico, não é suficiente descrever o que sempre acontece quando usamos a linguagem, não basta explicitar o processo genético de constituição de sentido nas diversas culturas e épocas. É necessário retomar a questão acerca da validade daquilo que enunciamos, faz-se necessário perguntar se o sentido gestado pode ser tomado como sentido válido. Só nesse nível de consideração atingimos um outro patamar de reflexão sobre nossa práxis lingüística, que se converte em práxis argumentativa.

Cabe esclarecer, segundo Apel, que essa especificidade da filosofia em assumir esse novo patamar de reflexão, cujo centro é a linguagem, não pode significar, de forma alguma, um desprezo ou um descaso pelas conquistas das ciências no tocante às suas considerações sobre a linguagem. Quer significar, isso sim é o que importa, que a filosofia tem que ter um conceito próprio de linguagem, independentemente do conceito de linguagem que tenha as mais diversas ciências, pois aqui o que está em jogo é o próprio futuro da filosofia como filosofia primeira e se essa tarefa é exeqüível e, se sim, de que forma.

Para Apel, a filosofia da linguagem só poderá executar a contento sua tarefa se entender a si mesma como uma filosofia que considera a linguagem uma grandeza transcendental no sentido kantiano. Entendida dessa forma, a linguagem passa a ser condição de possibilidade e validade da “compreensão e da autocompreensão”¹⁰⁹, portanto “(...) do pensamento conceitual, da cognição objetual e do agir com sentido”¹¹⁰. Por isso, diz Apel, devemos articular um conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, único possível a fazer da filosofia um saber responsável à altura dos nossos tempos e, ao mesmo tempo, pode precisar com acuidade em que consiste propriamente o método filosófico de argumentar em sua diferença com o modo próprio às ciências.

Há algumas condições a cumprir, segundo Apel, para que o conceito transcendental-hermenêutico de linguagem possa tornar efetivo o seu dever, como filosofia que entende a si mesma a partir do paradigma da linguagem, incorporando no seu cerne tanto a filosofia da ciência como a filosofia prática, ambas no horizonte,

¹⁰⁹ Expressão de Oliveira. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Op. cit., p. 266.

¹¹⁰ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 379.

nunca é de mais insistir, aberto pela linguagem. Tais condições são: 1 – mediante uma desconstrução e reconstrução críticas da história da filosofia da linguagem, poder precisar como e em que medida o tratamento dispensado pela tradição à questão da linguagem no sentido de enfatizar a sua função de designação e comunicação do já conhecido não é falso, mas é insuficiente, do ponto de vista filosófico, pois esse tratamento não é de todo completo já que negligencia um aspecto da linguagem indispensável para uma consideração filosófica completa desse mesmo fenômeno. 2 – precisa-se insistir que a filosofia transcendental, após uma consideração crítica dessa mesma filosofia, pode e deve necessariamente ser “(...) corrigida por meio de uma concretização do conceito de razão, no sentido de um conceito de linguagem”¹¹¹. Para que esse segundo ponto possa ser efetivado é preciso, segundo Apel, que as diferenças existentes entre as estruturas teóricas, seja entre ontologia clássica e filosofia moderna da consciência, de um lado, e ,de outro, a filosofia lingüístico-analítica moderna possam ser superadas, no sentido técnico de que essa palavra desfruta na filosofia hegeliana, e outrossim que se supere a diferença intelectualmente nefasta entre filosofia teórica e prática. Apel mostrará em que consiste, se é que um tal projeto é exequível, uma consideração filosófica do conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, seguindo a disposição das questões acima sugeridas.

3.2 A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA TRADICIONAL DE LINGUAGEM: ORIGEM E DESTRUIÇÃO

Na palavra grega *logos* (*λογος*), pela primeira vez aparecem juntas razão e linguagem. No entanto, e aqui se evidencia o ponto relevante dessa descoberta, enquanto a razão se apresenta como unidade teórica e temática, a linguagem ou discurso revela-se na sua variedade, como característica comum e própria às diversas línguas que, por sua vez, têm na variação semântica sua razão de ser.

Esse fenômeno é estudado de maneira sistemática por Platão, especificamente no Crátilo, em cuja obra se percebe uma consideração da

¹¹¹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 379. Veja-se também: MÍLOVIC, M. *Filosofia da comunicação*. Op. Cit, p. 182.

linguagem no seu aspecto apenas designativo, cuja função consiste em comunicar um conhecimento, no caso as idéias, que é obtido sem e independentemente da linguagem. As idéias (*ειδη*), em Platão, diz Apel, são como que “(...) entidades extra e supralingüísticas (...)”¹¹², que respondem satisfatoriamente às perguntas socráticas sobre a justiça, a verdade, sem que para isso seja necessário apelar para um “(...) consenso dialogal quanto ao significado ou à regra do uso das palavras”¹¹³, já que tais definições podem e devem ser dadas descobrindo-se a essência (*ειδος*) que está por trás e dá significado a cada palavra, portanto anterior à linguagem. Platão considera o pensamento como um diálogo da alma consigo mesma (Sofista 263 d), sem mediação da linguagem, visto que esta só se mostra necessária para transmitir aquilo que é obtido através de uma consideração pura do pensamento sobre si mesmo, sem nenhuma mediação lingüística.

Como conseqüência dessa maneira de Platão considerar a relação que se estabelece entre o conhecimento humano e o mundo das idéias,

(...) a concepção dialógica do pensamento em Platão deixa justamente de conduzir à interpretação do pensamento como função da comunicação intersubjetiva, (...) para conduzir muito mais na direção de uma diferenciação radical entre pensamento e linguagem, como expressão meramente secundária dos pensamentos, ou como seu instrumento (*οργανον*)¹¹⁴.

Essa concepção reduzida de linguagem, presente no pensamento de Platão, que se tornou hegemônica, cuja influência perpassa toda a tradição filosófica do ocidente, só será propriamente superada na filosofia lingüístico-analítica do século XX, em cujo pensamento será evidenciado que até o pensador solitário se utiliza da linguagem para efetivar o seu ato, uma vez que não existe conhecimento sem linguagem.

Além dessa descoberta da concepção instrumental da linguagem legada à tradição pelo pensamento de Platão, há uma outra consideração platônica que é relevante para a filosofia da linguagem e que, segundo Apel, conduz a linguagem na mesma ótica de uma consideração instrumental. Tal é a questão da substituição,

¹¹² Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 380.

¹¹³ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 380.

¹¹⁴ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 381. Veja-se, também, COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Op. cit, p.74.

feita por Platão no Sofista (261 c – 262 e), de uma consideração sobre a correção dos nomes por uma questão sobre a verdade das proposições sobre algo, na medida em que modernamente se fala da relação entre sujeito e predicado.

O grande sistematizador do pensamento grego, Aristóteles, tira as conseqüências dessa concepção platônica, na medida em que, para ele, ao se considerar a relação entre sujeito e predicado, “(...) realmente se descobriu a intencionalidade objetiva do juízo, mas de modo que os significados lingüísticos que a mediatizavam acabaram sendo ignorados” ¹¹⁵. Disso se conclui que também Aristóteles (De interpretatione I, 16 a 1) considerou a linguagem de forma não adequada, pois sua função no processo do conhecimento é tido como algo secundário, já que para ele as palavras faladas são símbolos das representações psíquicas, que por sua vez representam as coisas, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. Dito de maneira direta: primeiro temos o mundo, que o nosso pensamento reproduz, daí a razão da definição de verdade como sendo uma adequação entre o pensamento e a coisa (objeto); em segundo lugar, essas nossas representações psíquicas são transmitidas à medida que emitimos os sons com significado; e em terceiro lugar a escrita representa a reprodução dos sons. É digno de nota que aqui, outrossim, temos a linguagem na sua concepção de repassar, transmitir um conhecimento que é adquirido previamente sem sua mediação.

Mais uma vez, entra aqui algo não-lingüístico no lugar da linguagem: algo psíquico que, como as coisas que representa, é universal, portanto, intersubjetivamente, idêntico e com isso fornece o substrato do princípio lógico de identidade¹¹⁶.

Para Apel, esse é, e ele insiste nisso, um outro modelo para se apreender os significados, que reside nas representações que temos dos entes ou na maneira como eles nos afetam.

E mais uma vez, em lugar de ‘significados’ lingüísticos e de sua função cognitivamente relevante de abertura de mundo, apresenta-se algo independente da linguagem: algo psíquico idêntico às coisas

¹¹⁵ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 381. Cf. COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Op. cit., p.75.

¹¹⁶ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Op. cit., p. 268.

que espelha, e que – tal como as idéias – deve conferir um substrato para o princípio lógico de identidade¹¹⁷.

Assim sendo, essa concepção de linguagem gestada na Grécia influenciou profundamente toda a tradição filosófica do ocidente na sua consideração sobre a linguagem, de modo que a superação de tal concepção na direção de uma abordagem mais profunda sobre o problema da cognição, que em tese poderia descobrir outro aspecto da linguagem antes negligenciado, tenha tido justamente o Crátilo de Platão como obstáculo na medida em que para ele uma abordagem mais profunda no sentido de se obter uma cognição mais transparente, e por isso mais próxima à verdade, dependeria tão-somente de uma retificação etimológica dos nomes.

Nessa mesma linha temos o obstáculo imposto por Aristóteles a respeito de um aprofundamento do estudo da linguagem em que se realçaria outro aspecto que não o designativo, pois ele considera a linguagem apenas na sua função designativa convencional, de modo que ficou impossível aos filósofos, nos dois milênios seguintes, exceção feita ao século XX, tematizar as funções, que Apel chama de transcendental-hermenêuticas, da linguagem. Ora, tal concepção vê a linguagem não apenas como aquela que mediatiza os

(...) ‘significados’ lingüísticos entre sujeito e objeto da cognição, mas também, (...) à respectiva função da comunicação intersubjetiva – e não à medida que ela possa ser reduzida à transmissão lingüística de informações sobre estados de coisas, mas à medida que também seja, enquanto ‘acordo mútuo de sentido’, um acordo mútuo sobre o sentido das palavras e sobre o sentido do ser das coisas mediatizadas pelo significado das palavras¹¹⁸.

E a descoberta, apenas no século XX, dessa concepção transcendental-hermenêutica, encontra sua explicação na tradição de pensamento influenciado por Aristóteles, dada a sua envergadura intelectual, pois embora houvesse, mesmo que isoladamente, antes do século XX, uma concepção de linguagem que não se reduzia apenas ao seu aspecto designativo, ela foi sufocada pelo peso de filósofos como Platão e Aristóteles.

Sintomático dessa influência é que mesmo a moderna filosofia da linguagem, segundo Apel, distingue radicalmente entre uma dimensão semântica e

¹¹⁷ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 381.

outra pragmática da linguagem. Ora, tal divisão encontra uma explicação na grande tradição da filosofia ocidental: com a problemática de uma consideração semântica, em que se prima pelo significado correto da designação objetiva e também pela verdade objetiva do discurso, deve ocupar-se a filosofia; enquanto que com a problemática da dimensão pragmática, cuja função será a de abordar “a dimensão do acordo mútuo e intersubjetivo de sentido, a dimensão da formação de consensos (...)”¹¹⁹, deve ocupar-se a retórica e a poética, porque tal problemática é epistemologicamente desprezível. Para Apel, essa divisão de trabalhos é inconcebível e filosoficamente desastrosa, pois à filosofia interessa sobremaneira a dimensão pragmática da linguagem, apesar de que na semântica construtiva moderna essa consideração pragmática (transcendental-hermenêutica) tenha sido completamente descartada de uma consideração plausível, que interessasse à filosofia. Ora, diz Apel, tal tratamento dispensado à pragmática da linguagem, como epistemologicamente sem sentido, esconde uma aporia que “(...) aponta para além de si mesma, pois exige uma interpretação pragmática do ‘framework’ (Carnap) onto-semântico construído pelo filósofo”¹²⁰. Temos aqui algo digno de nota: a construção dos frameworks onto-semânticos, que diga respeito seja aos filósofos, seja à comunidade dos cientistas, pressupõe sempre uma convenção, um acordo prévio estabelecido mutuamente quanto ao sentido que tais sentenças básicas (framework) terão, seja na comunidade dos cientistas, seja na comunidade dos filósofos, ou em outra comunidade que tenha a pretensão de articular um saber responsável. Portanto, em nenhuma hipótese, diz Apel, poder-se-á prescindir da dimensão pragmática da linguagem, que se refere à dimensão do acordo prévio de sentido.

Destarte, adquirimos clareza sobre a dimensão pragmática da linguagem como sendo uma dimensão filosófica importante justamente porque com ela temos condições de conquistar ou atingir o cerne de uma consideração propriamente filosófica da linguagem à medida que atingimos, com a pragmática, a

(...) dimensão transcendental-hermenêutica do acordo mútuo e intersubjetivo quanto ao sentido, e compõe, com a dimensão do pré-entendimento semântico-mediatizador das coisas (ou melhor, do

¹¹⁸ Cf. APEL, K.-O. Op. cit. p. 382

¹¹⁹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 383. Cf. COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Op. cit, p.76.

¹²⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit. p. 269.

mundo) – que se encontra acobertado pelo conceito designativo da linguagem – , uma unidade dialética¹²¹.

E em que consiste tal unidade dialética? Para Apel, tal relação dialética radica-se na contraposição de uma consideração ideal e outra real a respeito do pré-entendimento lingüístico. No sentido ideal, o pré-entendimento lingüístico do mundo deveria emergir do acordo mútuo, presente numa comunidade real de comunicação, entre os participantes quanto ao sentido desse mesmo mundo; no sentido real, no entanto, esse pré-entendimento lingüístico terá, desde sempre, de objetivar-se, de instituir-se nos sistemas sintático-semânticos das línguas naturais no sentido do espírito objetivo. Portanto,

esses sistemas lingüísticos objetivos, para sua atualização...são dependentes de um meta-sistema pragmático da “fala” humana ou da “comunicação”. Da pragmática universal da “competência comunicativa”...a fala humana retira a capacidade de refletir sobre a linguagem com a linguagem, e conquista assim a capacidade de “traduzir”, de “reconstruir a linguagem”, de fazer “ciência da linguagem” e filosofia da linguagem¹²².

De qualquer forma, diz Apel, é da consciência clara que temos hoje da pragmática universal da competência comunicativa, que se pode, através da fala humana, porque mediada pela competência lingüística, refletir sobre a linguagem, servindo-se da própria linguagem, e com isso se conseguir efetivamente fazer filosofia da linguagem, e é o que propriamente interessa para o nosso estudo, ou também fazer ciência da linguagem.

Através da conquista e da antecipação de um conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, temos condições, segundo Apel, se assim o quisermos, de pôr em cheque o conceito tradicional de linguagem da filosofia ocidental, de questioná-lo na sua parcialidade. Tal concepção, que em seus aspectos fundamentais já encontramos na filosofia clássica dos gregos, Apel a resume da seguinte maneira: na forma humana de se relacionar cognitivamente com o mundo, temos primeiro a estrutura do conhecimento; em seguida, o aparato da lógica e, por fim, a linguagem enquanto designação e comunicação aos outros do que se conhece. No primeiro momento, o homem, isoladamente, conhece aquilo que afeta

¹²¹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 384. Cf. COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Op. cit., p.77.

¹²² Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 384

os seus sentidos; no segundo momento, ele, através de um processo de abstração e com o auxílio do aparato lógico comum a todos os homens, capta a estrutura ontológica do mundo e, em seguida, designa, através de convenção, os objetos do mundo que foram apreendidos e os representa através de ligações sógnicas; em último momento, ele comunica aos outros seres humanos aquilo que foi conhecido.

Diz Apel que essa maneira de nós nos relacionarmos epistemologicamente com o mundo sofreu ataques, que sempre se referiam a algum aspecto particular, ao longo de vinte e seis séculos de filosofia. No entanto, tais ataques, de qualquer forma, não lograram êxito, e o relevante é que essa concepção de linguagem, cujo cerne reside no fato de que no processo de aquisição do conhecimento a linguagem exerce um papel apenas secundário em relação à cognição, na medida em que sua função se limita a designar e a comunicar aquilo que se conhece sem linguagem, um papel, portanto, absolutamente secundário, tenha sido preponderante na história da consideração filosófica sobre esse tema. O problema é que essa concepção limitada de linguagem esconde uma aporia, cuja tematização se restringiu, infelizmente, à questão sobre a origem da própria linguagem. Na dissolução de tal problema, e tendo como pressuposto a noção de linguagem explicitada acima, fez-se condição *sine qua non* para que um conceito transcendental-hermenêutico de linguagem se impusesse e mostrasse seu caráter ineliminável, a consideração segundo a qual é necessário e forçoso admitir que a linguagem já se encontra presente e pressuposta desde o início de uma problematização sobre sua própria origem. Noutras palavras, toda e qualquer consideração humana sobre a origem da linguagem ou sobre o nosso acesso ao mundo é sempre uma consideração mediatizada pela própria linguagem, visto que não existe, pelo menos para o homem, conhecimento sem linguagem.

Conforme Apel, a moderna filosofia da linguagem, influenciada pelo nominalismo, enfatizou, principalmente, duas características básicas da consideração tradicional de linguagem: 1) a concepção da evidência ou certeza do conhecimento pré-lingüístico e 2) a idéia daquilo que se convencionou chamar de solipsismo metódico, ou seja, de que o homem solitariamente conhece algo, gesta sentido, segue uma regra. Ambas as características emergem da

(...) redução definitiva, elaborada por Ockham, da significação, platonicamente concebida, do sinal lingüístico a impressões internas,

originadas casualmente, como sinais naturais do mundo externo para o conhecimento intuitivo¹²³.

Como também na redução dos conceitos à função designativa e empírica dos signos lingüísticos, na medida em que enquanto instrumentos do conhecimento intuitivo são arbitrariamente direcionados aos signos naturais.

Para Apel, essa maneira reducionista de encarar o problema da linguagem acarretou algumas conseqüências filosóficas que podem ser ilustradas a partir da consideração de duas correntes fundamentais do pensamento moderno, a saber, o racionalismo e o empirismo.

Temos em Descartes, pai do racionalismo moderno, a pressuposição, tida como certa, de que o pensamento pode prescindir da linguagem e da tradição. Note-se que para Descartes, segundo Apel, o pensamento é considerado, o que não deixa de lembrar Platão, como um “(...) acordo argumentativo mútuo que o questionador radical e caçador de evidências mantém consigo mesmo”¹²⁴. O problema dessa concepção de Descartes é que ele mesmo não percebe que, ao argumentar no sentido de articular a sua ‘dúvida metódica’, a qual consiste em considerar que tudo poderia ser ‘apenas um sonho, ele

pressupõe um uso lingüístico público para a expressão ‘apenas um sonho’, e pressupõe que ele destrói o sentido possível da expressão, ancorado no uso lingüístico pressuposto, através da expressão idiomática universalizadora ‘talvez tudo seja apenas um sonho’¹²⁵.

Além disso, Descartes também não se dá conta de que a sua dúvida metódica pressupõe uma série de implicações de sentido, todas condicionadas lingüisticamente, nem tampouco ele reflete e nem tira as conclusões de que

(...) o pensar sensato, de acordo com suas próprias possibilidades, está mediatizado desde o início por uma comunidade real de comunicação, com uma referência real ao mundo, e cuja própria existência teria que ser pressuposta de maneira lógica, mesmo que o pensador fosse seu último representante ainda vivo¹²⁶.

¹²³ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit., p. 270. Veja-se também: MÍLOVIC, M. *Filosofia da comunicação*. Op. Cit, pp. 173-176.

¹²⁴ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 386.

¹²⁵ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 386.

¹²⁶ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 386.

Dessa forma, temos na tradição racionalista um tratamento secundário dispensado à linguagem e à comunidade real de comunicação, como se fosse possível ao pensamento ter um conhecimento pré-lingüístico do mundo ou colocar-se fora da linguagem.

Na tradição empirista, cujo representante é John Locke, encontramos de forma flagrante “a formulação lingüístico-filosófica explícita da posição do solipsismo metódico (...)”¹²⁷, quando John Locke, no seu célebre ‘Ensaio Acerca do Entendimento Humano’, ao tratar do problema do significado das palavras diz que

palavras, em seu significado primário e imediato, nada significam senão as idéias na mente de quem as usa, por mais imperfeita e descuidadosamente que estas idéias sejam apreendidas das coisas que elas supostamente representam¹²⁸.

Mas, segundo Apel, há em John Locke também a concepção segundo a qual as regras do uso adequado das palavras, no-las recebemos do próprio uso que se faz delas na prática lingüística do quotidiano. Diz Locke:

na verdade, o uso comum, por um tácito acordo, atribui certos sons a certas idéias em todas as linguagens, limitando assim o significado deste som que, a menos que uma pessoa o aplique à mesma idéia, ele não fala corretamente¹²⁹.

Cabe agora a pergunta, diz Apel, sobre como se conciliam essas duas determinações de linguagem em Locke, ou melhor, se tal conciliação é mesmo possível. De um lado temos a esperança de resolver os mal-entendidos da linguagem através de uma redução, que é conduzida por um método solipsista, dos significados das palavras a noções simples. De outro temos o impasse teórico criado com essa introspeção metódica: como se pode chegar ao ‘consenso intersubjetivo’, que Locke atribui ao senso comum, se o problema semântico é confiado a um pensador solitário? Como se certificar de que os outros também atribuirão o mesmo sentido dado às palavras pelo pensador solitário?

Apel vê, no começo do século XX, uma tentativa de resposta a essa pergunta, através da idéia de linguagem nominalista-empirista combinada com a

¹²⁷ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 386.

¹²⁸ Cf. LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, trad. de Anoar Aiex, São Paulo: Nova Cultural, 1991, col. Os Pensadores, livro III, cap. II, 2., p. 91.

¹²⁹ Cf. LOCKE, J. Op. cit., livro III, cap. II, 8, p. 93.

idéia de linguagem como ‘mathesis universalis’, que vem de Leibniz. Ora, essa tentativa, de acordo com Apel,

(...) não parte das palavras como designações solipsistas de ‘noções privadas’, mas de palavras como ‘papeletes de cálculo’(Leibniz) de uma linguagem de cálculo intersubjetiva a priori. Seus representantes, portanto, não esperavam chegar, como Locke, à eliminação de todas as incertezas e mal-entendidos na ciência e na filosofia a partir da certificação subjetiva e intuitivo-introspectiva da evidência designativa, mas sim a partir da consistência sintático-semântica do sistema lingüístico intersubjetivo, que (...) não precisa certificar-se intuitivamente de seus conteúdos semânticos¹³⁰.

É verdade que essa abordagem, diz Apel, esconde também uma aporia, ressaltada sobretudo pelo I Wittgenstein, mas numa direção oposta à do ‘empirismo-solipsismo’. Ora, no jovem Wittgenstein, por trás da linguagem do cotidiano, está pressuposta a ‘forma lógica’ da linguagem universal, que garante um chão comum através das proposições elementares que falam do mundo, e isso significa, para Apel, que o problema da comunicação a respeito do significado de algo ou a “(...) validação objetiva de enunciados experienciais”¹³¹, tão caros a Locke, simplesmente desaparece, justamente porque a ‘forma lógica’ garante esse chão prévio de entendimento. A consequência de tal postura é que

(...) a experiência pessoal e a comunicação da experiência nada mais têm a ver com a constituição dos significados das palavras; esses significados estão pressupostos no sistema lingüístico como uma ‘substância’ semântica imutável, que corresponde à ‘substância’ objetual do mundo¹³².

Se lembrarmos o que dissemos há pouco, ou seja, de que, para Wittgenstein, a forma lógica, que permite o encontro entre a linguagem e os fatos do mundo, é algo comum e a priori a todos os sistemas e usuários da linguagem, então fica resolvido o problema do solipsismo por meio desse chão a priori e comum que garante o mesmo mundo lingüístico aos usuários da linguagem ou, nas palavras de Apel, “(...) o problema do solipsismo acaba sendo resolvido pelo fato de todo usuário

¹³⁰ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 387-88.

¹³¹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 388.

¹³² Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 388.

da linguagem está confrontado com o mesmo mundo lingüisticamente descritível (...)”¹³³.

O problema dessa abordagem, diz Apel, é que a problemática da subjetividade, enquanto constituidora de sentido, e da comunicação intersubjetiva desse mesmo sentido recebe, no *Tractatus* de Wittgenstein, um tratamento, cuja solução reflete um paradoxo e que, por isso, não nos obriga a aceitá-la, de tal sorte que só nos resta

(...) interpretar a comunicação como processo de codificação particular, de transmissão técnica e de decodificação particular de mensagens sobre estados de coisas, da forma em que eles podem ser apresentados pelas sentenças, graças à estrutura da linguagem, que é a priori idêntica para todos¹³⁴.

Isso sugere, diz Apel, tal como esclarecido por M. Schlick, que aquilo que é passivo de ser comunicado, ou seja, o sentido intersubjetivo, só se refere à ‘forma’ ou ‘estrutura’ dos ‘estados de coisas’, que é a priori e que tem sua garantia de efetividade sustentada pela estrutura interna do sistema lingüístico. Quanto ao conteúdo das mensagens, sua interpretação é tida como algo reservado a uma consciência particular, sem pretensões intersubjetivas, e que, portanto, é refratária a qualquer consideração ou importância que a linguagem possa desempenhar na sua constituição.

Temos aqui modelos de linguagem criados a partir da influência da lógica matemática e da teoria da informação que, segundo Apel, encobrem uma dificuldade, que se revela não só quando pensamos na relação entre experiência, comunicação e linguagem, que obviamente se modifica historicamente, mas tal dificuldade se faz presente já na consideração de uma estrutura universal comum a todas as línguas, - a forma lógica no sentido técnico que essa recebera no *Tractatus* do jovem Wittgenstein – na medida em que tal estrutura universal dificilmente seria compatível com a fala e a comunicação humanas. Ora, diz Apel, o primeiro a perceber essa dificuldade foi já Wittgenstein quando, no desfecho aporético do seu *Tractatus*, concluiu pela impossibilidade da linguagem falar dela mesma:

¹³³ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 388.

¹³⁴ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 389.

não é necessário nem possível haver um diálogo sobre a linguagem – filosófico e científico – que venha a garantir a priori, e por meio de sua estrutura imutável, a formulação intersubjetivamente unívoca de mensagens sobre estados de coisas. Já que todo integrante do processo de comunicação (...) tem que pressupor desde o início, e a priori, a estrutura da linguagem, então a estrutura da linguagem (...) não é exprimível, nem carente de discussão pública: ela simplesmente ‘se mostra’¹³⁵.

A estratégia da semântica formal, cujo precursor foi Bertrand Russell, de introduzir a hierarquia de metalinguagens, diz Apel, não resolve em absoluto o problema e isso por duas razões: em primeiro lugar, a metalinguagem só pode considerar, na sua tematização, construções lingüísticas que são estabelecidas a partir de decisões; e em segundo lugar, tanto essas construções lingüísticas quanto a própria hierarquia de linguagens são consideradas, na ótica estabelecida pela metalinguagem, como sistemas semânticos, na medida em que a linguagem corrente também for considerada dentro do contexto último de metalinguagem. De qualquer forma, diz Apel,

para a linguagem corrente o paradoxo de Wittgenstein iria reaparecer se ele pudesse ser visto como um instrumento intersubjetivo a priori da retratação (representação) de estados de coisas, isenta de reflexões¹³⁶.

Essa constatação de que ‘a linguagem corrente natural’ não exclui ‘auto-reflexividade’, mas seria, num certo aspecto, sua ‘própria metalinguagem’. Isso indica, para Apel, que no ser humano há qualquer coisa de específico e diferente na relação entre sistema lingüístico, uso da linguagem, experiência lingüisticamente condicionada e práxis vital. Ora, no ser humano, diz Apel que

o uso comunicativo da linguagem (...) não pode, de maneira suficiente, ser concebido nem como pura transmissão de informações factuais, que mantém intocada a intelecção de sentido do mundo concernente ao parceiro na comunicação, nem como atualização particular do sistema lingüístico, que deixa intocada a estrutura semântica desse último¹³⁷.

¹³⁵ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 389-390.

¹³⁶ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 390. Veja-se também: MÍLOVIC, M. *Filosofia da comunicação*. Op. Cit, p. 175.

¹³⁷ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 390.

Dessa forma, o uso comunicativo da linguagem revela, para Apel, em última instância, a ‘reflexividade da razão humana’, que se faz perceber a partir de duas constatações: primeira, que o acordo mútuo sempre renovado da comunidade humana é que fornece sentido aos ‘objetos’ do mundo experiencial e, segunda, “(...) a possibilidade e necessidade de um acordo mútuo quanto ao sentido – isto é, a ‘significação’ – dos sinais lingüísticos já no nível das palavras”¹³⁸. Dessa forma, a razão humana constrói, com o auxílio da linguagem, uma dada interpretação de mundo que, por sua vez, permitirá a criação de um sistema semântico da linguagem.

O importante é notar que o uso comunicativo da linguagem seria ininteligível, caso não fosse pressuposto algum tipo de estabilidade – garantia – seja da interpretação sensata do mundo ou de uma estrutura semântica de um sistema lingüístico. Sob essa perspectiva, e não obstante ela, o modelo ‘metódico-solipsista, que concebe as representações mentais como sendo algo arbitrário, subjetivo, não é capaz de explicar com satisfação

(...) o sistema lingüístico do qual é portadora a comunidade, que é, também, ao mesmo tempo, sua criadora; do mesmo modo, também não é capaz de explicá-lo um modelo de sistema que com total independência do uso comunicativo da linguagem se supunha a priori como intersubjetivamente válido¹³⁹.

O problema dessa concepção, para Apel, é que o ‘modelo lingüístico universal’ e orientado pela ‘linguagem artificial’ encerra um paradoxo que consiste em se pensar que um modelo de linguagem, ao mesmo tempo, universal e artificial possibilite um uso ‘comunicativo’ da linguagem somente como ‘atualização particular’ que se exime de uma reflexão sobre um sistema lingüístico dado previamente. Disso resulta que ambos os modelos tratados, ou seja, o empirista-solipsista e o lógico-matemático, depois do esclarecimento de suas posições, cujos resultados mostraram claramente o paradoxo no qual se envolvem, mesmo depois de uma combinação simples que se fez presente no positivismo lógico, não obtiveram êxito em resolver ou fazer jus à problemática da linguagem natural. Mesmo depois dos esforços de Schlick no sentido de tentar unir a concepção lógico-matemática da ‘forma da linguagem’ com a concepção positivista de uma ‘interpretação particular’ do ‘conteúdo’ lingüístico, tendo como pressuposto a idéia de Leibniz de uma ‘forma

¹³⁸ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 390.

¹³⁹ Cf. COSTA, R. da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Op. cit, p.82.

lingüística – sintático-semântica – universal’, mesmo assim, não obstante todos os esforços efetuados no sentido de se resolver o problema do consenso intersubjetivo do acordo mútuo, a insistência em tal modelo em nada ajudou a resolver o problema, mas só fez aprofundar aquilo que Apel chama de o ‘solipsismo metódico do empirismo-nominalismo, embora se tenha conseguido superar a idéia de se considerar a linguagem como mero instrumento designativo dos atos isolados de cada indivíduo. Assim, conclui Apel,

a comunicação é entendida não como condição de possibilidade e de validade do pensamento reflexionante enquanto um diálogo internalizado, mas como codificação, transmissão e decodificação particulares de pensamento¹⁴⁰.

E a tentativa behaviorista, no entender de Apel, de encarar o problema da atualização da linguagem através de uma concepção segundo a qual a linguagem é considerada como tendo a função de observar e descrever o seu próprio uso, e não mais como uma tentativa de uma interpretação particular, também não resolve em nada o nosso problema do parceiro da comunicação. Todas essas tentativas de se resolver o problema de uma concepção de linguagem – que deveria se fundar no acordo mútuo em que se ressalta a importância do parceiro da comunicação como gestor de sentido – não só malograram, mas aprofundaram cada vez mais suas contradições inerentes, pois sempre se movimentaram num conceito reduzido de linguagem. Com efeito, conclui Apel:

é justamente a combinação da idéia lógico-matemática de linguagem com a concepção behaviorista do uso da linguagem que leva a cabo o solipsismo metódico da filosofia moderna da linguagem¹⁴¹.

E considera como absurda a concepção do ‘common sense’ de linguagem, como se esta referência à linguagem do cotidiano significasse necessariamente entendê-la na sua concepção meramente instrumental, cuja função não seria outra senão a de comunicar o que o pensamento conquista nas suas teorizações pré-lingüísticas, no seu acesso ao real e ao sentido independentes da linguagem.

¹⁴⁰ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 392.

¹⁴¹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 393.

Wittgenstein, segundo Apel, teve consciência plena dessas conseqüências quando, de forma sintomática, contrapôs os seus ‘jogos de linguagem’ das Investigações Filosóficas ao modelo ‘nomem-nominatum’ do atomismo lógico do Tractatus, em que fica clara a impossibilidade de uma linguagem privada, particular, questionando, dessa forma, definitivamente, a possibilidade de um sujeito isolado gerar sentido, dando-se um golpe decisivo, com isso, naquilo que se convencionou chamar a grande tradição solipsista do ocidente. Com essas intuições herdadas do Wittgenstein das Investigações Filosóficas, em que a linguagem é algo público e o sentido é dado pelo uso, Apel pretende reconstruir uma concepção de linguagem que nos interessa para o presente estudo, em que se evidencia a verdadeira concepção filosófica de linguagem e em que essa abordagem se diferencia da abordagem dada pelas diversas ciências ao problema da linguagem. E para que essa tarefa possa ser efetivada, Apel acha necessário “(...) pensar com Wittgenstein, contra Wittgenstein e para além de Wittgenstein”¹⁴², a fim de que não nos percamos nos múltiplos jogos de linguagem, em que não se tem critério para se preferir um e não outro.

Dessa forma, não é necessário apenas substituir o primeiro pelo segundo Wittgenstein, ou seja, substituir o modelo designativo de linguagem por uma “(...) ‘descrição’ das múltiplas funções e regras do jogo do uso da linguagem, e, com esse modelo, também a noção de uma ‘significação’ objetual aplicável apenas aos nomes próprios”¹⁴³. Ora, segundo Apel, a situação ficaria mais delicada se se entendesse que se deveria fazer a descrição do uso ‘factual’ da linguagem de maneira estritamente empirista, de acordo com o behaviorismo, “tal como Wittgenstein parece ao menos sugerir em muitos momentos”¹⁴⁴, justamente porque com essa descrição puramente empirista perder-se-ia aquilo que Apel considera o ponto mais importante da descoberta do modelo dos jogos de linguagem: “ a tese da ‘impossibilidade de uma linguagem particular’”¹⁴⁵. De qualquer forma, para Apel, a concepção de Wittgenstein segundo a qual todo ‘cumprimento de regras sensatamente concebível’ é sempre um cumprimento essencialmente público, pois ninguém sozinho segue uma regra, ou seja, àquilo que Apel chama de ‘caráter de dependência dos jogos de linguagem’, pressupõe a idéia de que aquele que

¹⁴² Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 393.

¹⁴³ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 393.

¹⁴⁴ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 393.

¹⁴⁵ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 393.

descreve o jogo de linguagem “(...) participe dele de uma maneira a ser ainda descrita”¹⁴⁶, a fim de saber se as regras com que ele descreve o jogo de linguagem específico estão realmente de acordo com as regras que são seguidas de fato.

O que realmente interessa a Apel nessas considerações todas é que, para ele, o filósofo participa dos jogos de linguagem de uma maneira toda especial, pois somente a ele cabe, e isso por uma questão de competência, “(...) refletir sobre eles sob pontos de vista crítico-normativos (...)” e não somente, como alguns parecem supor¹⁴⁷ “(...) descrever e observar de maneira empirista os ‘jogos de linguagem’ humanos (e as ‘formas de vida’ com que estão ‘entretrecidos’) (...)”¹⁴⁸. Disso resulta que, para Apel, “o filósofo como crítico da linguagem precisa ter claro para si que ele mesmo, ao ocupar-se com a descrição de jogos de linguagem, recorre a um jogo de linguagem específico, que está relacionado a todos os jogos de linguagem possíveis de maneira reflexiva e crítica”¹⁴⁹. Isso pressupõe, no entanto, que o filósofo tenha competência para participar de vários jogos de linguagem, o que contradiz, em princípio, a advertência do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* de que entre os vários jogos de linguagem não precisa haver nada de semelhante, exceto uma ‘similitude de família’. Destarte, para Apel, essa similitude entre os diversos jogos de linguagem, preconizados por Wittgenstein, significa que, quando aprendemos uma língua, não aprendemos simplesmente uma certa técnica semântica para tornar possível a comunicação, mas aprendemos, outrossim e acima de tudo,

¹⁴⁶ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 394.

¹⁴⁷ Estamos tentando aclarar, e para isso nos inspiramos em Apel, em que consiste propriamente uma consideração filosófica sobre a linguagem e em que tal empreendimento poderá ajudar-nos a ter um modelo de fundamentação filosófica alternativo ao modelo das ciências. No entanto, tal idéia é tida hoje como anacrônica, ‘dinossáurica’, precisamente pelo contexto cético e relativista em que vivemos, no qual a simples menção à idéia filosófica de fundamentação soa por demais pretensiosa e, acima de tudo, ilegítima. Dentro deste ambiente espiritual se insere Habermas, para quem é justamente a realidade teórica na qual estamos inseridos, realidade esta tributária direta da assim chamada Reviravolta Lingüístico-Pragmática, que torna impossível a idéia de fundamentação (entenda-se aqui fundamentação dedutiva) e proíbe, ao filósofo, um acesso privilegiado ao saber, ou o ‘papel de um juiz supremo perante a cultura e seu todo’. Sobre isso, Cf. HABERMAS, J. *A filosofia como guardador de lugar e intérprete*. In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989, pp. 17-35. Sobre a posição de Habermas e a crítica de Apel a ela, Cf. OLIVEIRA, M. A. de. Op. cit., p. 251, nota 6, e pp. 278 e ss. Poder-se-ia perguntar, no entanto, se é teoricamente legítimo, do ponto de vista filosófico, render-se ao fático, já que é precisamente a idéia clara da divisão entre o que é e o que deve ser, idéia essa, aliás, oriunda dos gregos, em que se insiste na diferença entre mundo inteligível e mundo fenomênico, herdada de Platão, que caracteriza a filosofia desde suas origens gregas e a diferencia dos outros saberes possíveis.

¹⁴⁸ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 394.

¹⁴⁹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 394.

(...) algo como o jogo de linguagem – ou ainda, a forma de vida humana: pois em princípio adquire-se com isso também a competência para a reflexão sobre a própria linguagem ou forma de vida e para a comunicação com todos os outros jogos de linguagem¹⁵⁰.

Nesta perspectiva, é preciso considerar, diz Apel, um argumento que não foi trabalhado suficientemente por Wittgenstein quando ele abordou o problema da impossibilidade de uma linguagem privada, qual seja o da possibilidade, desconsiderando-se a forma pública de todo cumprimento de regra e a tese segundo a qual toda regra é específica a um jogo de linguagem específico, de alguém “(...) introduzir novas regras que talvez acabem não podendo ser testadas de fato em uma comunidade de comunicação subsistente, em razão dos ‘paradigmas’ do jogo de linguagem subsistente (...)”¹⁵¹. Isso acontece toda vez que alguém revoluciona a ciência com novos paradigmas, para falar com Kuhn, ou outro campo do saber humano, em que se tem, graças a essa descoberta, de alterar determinadas formas de vida ou jogos de linguagem, para falar com Wittgenstein. Entretanto, de acordo com Apel, mesmo nesses casos não nos é possível falar de um cumprimento particular de regras ou de uma linguagem particular, o que só nos resta considerar que há “o jogo de linguagem ideal (em sentido normativo) de uma comunidade ideal de comunicação”¹⁵². Isso significa, em última instância, que todo aquele que participa de um jogo de linguagem e, por isso, segue uma regra, já que se encontra vinculado a um efetivo jogo de linguagem, antecipa, de certa forma, esse jogo de linguagem ideal. Essa antecipação é feita, segundo Apel, de duas maneiras: a primeira maneira acontece implicitamente, quando todo aquele que age de maneira sensata já pressupõe este jogo ideal; e explicitamente por todo aquele que argumenta. Donde podemos concluir que referido jogo de linguagem ideal é ‘condição de possibilidade e de validade’ necessária e suficiente de uma argumentação e ação sensatas.

Nesta perspectiva, podemos concluir com Apel dizendo:

portanto, gostaria de denominar ‘jogo de linguagem transcendental’ – tal como já se antecipa, a propósito, em um jogo de linguagem

¹⁵⁰ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 394-95.

¹⁵¹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 395.

¹⁵² Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 395.

factual – o jogo de linguagem que pode ser postulado a partir da referência à tese wittgensteiniana da impossibilidade de uma ‘linguagem particular’¹⁵³.

Isso representa um primeiro passo na conquista de um conceito explícito sobre o jogo de linguagem próprio ao discurso filosófico, em que a descoberta de tal dimensão pressuposta pelos diversos jogos de linguagens é condição *sine qua non* para a efetivação da tarefa, que Apel considera crucial para a filosofia, da descoberta de uma dimensão normativa (ideal), que permita um consenso mínimo a respeito da tarefa do filósofo no mundo contemporâneo e em que medida é ela exeqüível.

3.3 – A ÚNICA FORMA DE SE FAZER FILOSOFIA PARA APEL: A FILOSOFIA TRANSFORMADA A PARTIR DO CONCEITO TRANSCENDENTAL-HERMENÊUTICO DE LINGUAGEM

O percurso que percorremos ao analisar a concepção tradicional de linguagem nos ajudou a descobrir um jogo de linguagem transcendental próprio à filosofia. Para descobri-lo, passamos por Wittgenstein, mas fomos além dele. Esse jogo de linguagem transcendental próprio à filosofia é, segundo Apel, uma concepção fundamental à qual está ligada, como pressuposto último, seja a filosofia lingüístico-analítica, seja uma crítica à metafísica, ou também está presente no sentido de proceder uma transformação da filosofia transcendental, como ela se articulou em Kant, pelo viés da linguagem. Se em Kant, a estrutura da subjetividade era uma grandeza transcendental, essa função caberá agora, diz Apel, à linguagem.

Nesta perspectiva, a concepção de linguagem a que chegamos, ou seja, como um jogo de linguagem transcendental normativo, cuja realidade aponta para uma comunidade ilimitada de comunicação, está presente como pressuposto a uma crítica à metafísica e, segundo Apel, “(...) logra conduzir a bom termo a crítica da hipostasiação ontológica platônica da unidade ideal dos significados das palavras (...)”¹⁵⁴, em que referida unidade semântica ideal é garantida pelo mundo das

¹⁵³ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 395.

¹⁵⁴ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 396.

essências, e é apresentada por Wittgenstein como reproduzindo um dado uso da linguagem. É preciso ter clareza teórica de que as coisas não melhoram, segundo Apel, se substituirmos a pergunta clássica ‘o que é isso ou aquilo’ pela pergunta, denominada por Apel, de ‘metódico-heurística’, que espera encontrar a resposta satisfatória sobre a ambigüidade do significado de algumas palavras, tais como ‘verdade’ e ‘justiça’, recorrendo ao modo como elas são utilizadas no cotidiano de um determinado jogo de linguagem, pois dessa forma o problema só seria deslocado de posição e não se chegaria propriamente a resolvê-lo. Com efeito, tal solução só será possível, diz Apel, se para resolvermos os problemas verdadeiramente filosóficos não apelarmos para a descrição do uso fático das palavras, mas sim se formos capazes de conduzir a bom termo o recurso a uma comunidade ideal de participantes da linguagem em que se postula o uso das palavras no seu sentido ideal; criando, portanto, uma normatividade semântica, senão de fato pelo menos como idéia regulativa – para usar uma expressão kantiana – como maneira para solucionar a ambigüidade no uso de alguns termos filosóficos. Dito de outro modo, o problema seria resolvido,

(...) caso se esperasse a resposta para questões essenciais filosoficamente relevantes não diretamente da descrição do uso da palavra, mas sim do postulado de um consenso intersubjetivo de todos os virtuais participantes do jogo de linguagem quanto à regra ideal do uso da palavra – postulado normativo, presente a propósito em todo e qualquer uso de palavras¹⁵⁵.

Essa maneira de entender a tese normativa que prescreve uma regra ideal do uso da palavra, presente em qualquer jogo de linguagem fático, como solução filosófica para dirimir as controvérsias quanto ao pluralismo de jogos de linguagem, em que o sentido é dado pelo uso e que, por isso, em última instância, conduz-nos ao relativismo é, segundo Apel, a única formulação filosófica possível, dentro do nosso contexto, que nos permite pôr em evidência os pressupostos dos diversos jogos de linguagens e nos permite “(...) antecipar, no âmbito de um determinado jogo de linguagem, a estrutura do jogo de linguagem ideal que todos os seres racionais pudessem e devessem jogar”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 396.

¹⁵⁶ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 397.

Conforme Apel, uma concepção que entende que a definição ou essência das coisas é dada pela maneira como tal coisa é usada na linguagem, ou seja, em última instância, é o uso lingüístico que determina, que define o que uma coisa é, esquece-se de que tal maneira de pensar pressupõe a existência de apenas um jogo de linguagem e que tal jogo remeteria, em princípio, a um jogo ideal de uma comunidade virtual de linguagem. Ora, o problema é que tal concepção se depara e se contrapõe à tese do segundo Wittgenstein, que Apel chama de “transcendental-filosófica”, segundo a qual temos múltiplos jogos de linguagem e que nenhum tem prioridade sobre o outro, não havendo possibilidade de se estabelecer uma definição unívoca para uma determinada coisa, pois tal sentido semântico irá variar de acordo com as diferentes regras dos múltiplos jogos lingüísticos. E mais ainda, para Wittgenstein, o que determina a essência de algo, segundo Apel, não é tanto o uso da palavra, mas aquilo que o segundo Wittgenstein chama de ‘gramática profunda’ dos jogos de linguagem, que determina, em última instância, o modo com tal palavra será utilizada. Não se deve esquecer também, diz Apel, que desde W. von Humboldt, sabemos que “(...) o possível entendimento essencial do mundo é prejudgado desde o início pelas diferentes ‘cosmovisões’, que correspondem aos tipos das estruturas lingüísticas”¹⁵⁷. Diante dessas ponderações, ou melhor, dessa contestação da possibilidade de um jogo de linguagem privilegiado, só nos resta, juntamente com Apel, perguntar:

Como é possível, face às regras do uso das palavras, que esse pluralismo dos sistemas possíveis da ‘forma interna’ do significado lingüístico seja compatibilizado com o postulado normativo de consenso referido ao jogo de linguagem transcendental? E já não terão sido abertos, desde o início, através dos sistemas sintático-semânticos, caminhos diversos para a formação definidora de consensos com base na experiência sensória, de modo que não seja sensato (a priori) postular uma formação universal de consensos quanto a questões de significado e, dessa forma, quanto a questões de essência, nem tampouco esperar por uma tal formação¹⁵⁸?

A essa tendência relativista vem somar-se a experiência malograda da tentativa de uma ‘reconstrução sintático-semântica’, que pretendia postular uma linguagem universal voltada a fins científicos, que desde Leibniz constituía a grande pretensão da ciência. Destarte, tal experiência não fez senão confirmar o que antes

¹⁵⁷ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 397.

¹⁵⁸ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 397.

era apenas uma possibilidade, a existência “(...) de uma pluralidade de ‘semantical frameworks, possível a priori”¹⁵⁹, o que mais uma vez vem reforçar a tese do segundo Wittgenstein da impossibilidade de se ter um jogo de linguagem filosófico privilegiado. O que temos, isso sim, são jogos lingüísticos múltiplos, cuja existência é a garantia da sua validade – não estaríamos aqui diante de uma má circularidade? – não havendo possibilidade de um ter primazia em relação ao outro.

Estamos diante de um desafio teórico cuja solução significa, para Apel, o restabelecimento da filosofia como saber responsável, que pretende legitimar-se e que pode e deve dizer algo sensato sobre a grande crise teórica que vivenciamos. Temos, portanto, que nos posicionar diante dele, tarefa essa que Apel considera ‘dificílima’. A questão toda, inclusive sua dificuldade, consiste na necessidade de uma transformação lingüístico-filosófica da filosofia transcendental e, por que não e acima de tudo, de uma transcendentalização da reviravolta lingüístico-pragmática, para que se possa chegar a uma consideração propriamente filosófica, insistimos nisso, da *linguistic turn*.

A resposta a esse desafio teórico no-la encontramos, segundo Apel, a partir de uma abordagem da ‘competência comunicativa’ em que fica patente o “(...) acordo mútuo de sentido obtido através da linguagem pelos participantes de diferentes comunidades lingüísticas”¹⁶⁰. A abordagem apeliana consiste em diferenciar, e ele não é o primeiro a fazer isso, uma análise dos ‘sistemas lingüísticos sintático-semânticos, por um lado, e uma consideração dos jogos de linguagem semântico-pragmáticos, por outro. Só na segunda abordagem, é possível e legítimo alcançar um acordo mútuo sobre o sentido, pois há como que uma imbricação, ou melhor, uma moldagem do particular pelo universal, na medida em que o que está em jogo aqui é todo um sentido de vida e de mundo que foi gestado e que é transmitido juntamente com o aprendizado da língua. Isso pode ser vislumbrado muito bem através do papel importante desempenhado pela interpretação no todo de um sistema lingüístico, que põe por terra a concepção lógico-matemática dos sistemas lingüísticos, segundo a qual a interpretação é tida como nociva, pois eivada de subjetivismo. Para Apel, portanto,

¹⁵⁹ Cf. APEL, K.-O. Op. cit., p. 397.

¹⁶⁰ Cf. APEL, K.-O. Op., cit., p. 399.

(...) a possibilidade de uma cunhagem prévia da intelecção de sentido subjetiva implica, (...), a possibilidade de uma reestruturação dos componentes semânticos das línguas ‘vivas’ através do acordo mútuo quanto ao sentido, pragmaticamente bem-sucedido, ocorrido no plano da aplicação da linguagem¹⁶¹.

Karl-Otto Apel rebate que essas suas considerações signifiquem ou sugiram qualquer desprezo por uma abordagem ‘cognitivo-sociológica’ dos diversos sistemas lingüísticos na medida em que eles possibilitem ao espírito várias maneiras de se relacionar com o mundo. Embora essa maneira seja possível e legítima, no entanto, diz Apel, ao filósofo não cabe ou a ele não compete preocupar-se com ela como papel principal, já que o que importa, para uma consideração filosoficamente relevante, cujo esforço denota a maneira correta de a filosofia levar a sério a problemática da linguagem, é a tematização reflexiva das diferenças das línguas, pois com isso ficará evidenciado, segundo ele, que através dessa abordagem poder-se-á superar o seu aspecto pragmático. Dessa forma, diz Apel: “(...) a comparação da ‘forma interna’ (da estrutura sintático-semântica) de diferentes línguas ou tipos de línguas pode ser posta a serviço do acordo semântico-pragmático que está acima de uma língua em particular”¹⁶².

Apel nos lembra ainda que esta estrutura presente nas mais variadas línguas, seja através de “certos universais” da “capacidade lingüística”, ou também, do que ele chama de ‘inventário universal de traços fonológicos’ outrossim presente nas diversas línguas, é denominada de ‘condições empíricas’ da assim chamada competência comunicativa. Há aqui, mesmo na pluralidade das línguas, algo em comum que por si só ultrapassa as particularidades na direção de um ‘consenso semântico’ ou ‘acordo semântico-pragmático’ em que se atingem estruturas universais. Dessa forma, segundo ele, essas descobertas de estruturas que ultrapassam o simples particularismo, feitas por Humboldt e continuadas por Chomsky e Lenneberg, foram aprofundadas, num outro patamar, que não o empírico, pelos gregos na medida em que eles, através do pensar conceitual, desvelam o anseio pela cognição eidética, intersubjetivamente válida. Diz Apel:

a capacidade humana (concernente à competência comunicativa) de realização lingüística de combinações de traços semânticos (às quais se atribui, ao menos enquanto combinações, uma validade que

¹⁶¹ Cf. APEL, K-O. Op., cit., p. 400.

¹⁶² Cf., APEL K-O. Op. cit, p. 400.

ultrapassa as línguas em particular) foi atualizada pelo passo que deram os filósofos gregos em direção ao pensar conceitual, pelo qual fundou-se o anseio por uma cognição eidética pura e simples, intersubjetivamente válida¹⁶³.

Só a partir de então, diz Apel, foi possível falar-se em algo intersubjetivamente válido, seja esse algo, o pensar conceitual, seja um acordo mútuo, que aponta na direção de uma comunidade ilimitada de comunicação, que exerce o papel, segundo Apel, de um princípio regulador, em sentido kantiano.

Após essas considerações, espera-se ter chegado a expor os principais pontos ou pressupostos de um conceito transcendental-hermenêutico de linguagem ou de uma filosofia transcendental lingüisticamente mediada.

Cabe a tarefa agora, segundo Apel, de se explicitar a função ou o papel que a linguagem exerce na transformação de uma filosofia transcendental clássica. Nessa nova maneira de se fazer filosofia, a linguagem não pode ser jamais um tema a mais de discussão que, sem dúvida, devido ao panorama intelectual contemporâneo, seria talvez o mais importante dos temas a ser abordado. Sem dúvida, esse alargamento no trato das questões, com uma elasticidade proporcionada pela introdução de um tema como o da linguagem, é gerador de um enriquecimento por si só suficiente para justificar a incorporação desse tema, a linguagem, como objeto de consideração heurísticamente relevante. Mas, para Apel, essa maneira de proceder não atinge a medula da filosofia transcendental e não é suficiente para transformá-la e fazer dela uma filosofia lingüisticamente mediada, em cujo centro está não mais o sujeito, como doador de sentido, mas a linguagem ou a comunidade ilimitada de comunicação, na qual se espera encontrar a resolução dos conflitos, a partir da antecipação contrafática na comunidade real de comunicação, antes confiada a sujeitos. Segundo Oliveira

não se trata simplesmente do acréscimo de uma nova temática, mas de uma mudança no próprio paradigma do pensamento(...). No fundo se trata de uma mudança no próprio conceito de razão: se a razão é subjetivamente ou comunicativamente centrada¹⁶⁴.

¹⁶³ Cf., APEL K-O. Op. cit, p. 400-401.

¹⁶⁴ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo:Loyola. 1996, p. 277, nota 47. Sobre essa problemática, ver também, HABERMAS, J. *Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicacional versus razão centrada no sujeito*. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1990, pp. 275-307.

Para Apel, portanto, considerar a linguagem como um tema a mais da abordagem filosófica seria, sem dúvida, um engrandecimento no trato das questões, mas não resolveria em nada o problema de uma mudança de paradigma na filosofia. Várias tentativas foram feitas em que a linguagem ocupa um lugar de destaque, seja entendida, como diz Apel, como ‘cosmovisão’, seja como ‘formas simbólicas’, mas em todas elas a linguagem é integrada na relação sujeito-objeto da epistemologia tradicional, permanecendo estática a consideração aí feita da filosofia da consciência moderna, na sua versão cartesiano-kantiana. Com efeito, diz Apel:

essas abordagens disponíveis até hoje, voltadas a uma transformação lingüístico-filosófica da prima filosofia, ainda não me parecem chegar de fato às conseqüências decorrentes de que o pensamento, como argumentação internalizada e de que a validação racional do conhecimento tenham que ser pensados não como funções de uma consciência concebida de maneira solipsista, mas sim como funções dependentes da linguagem, e dependentes, portanto, da comunicação¹⁶⁵.

Dessa forma, numa consideração de uma filosofia transcendental lingüisticamente mediada, ou de uma transformação da filosofia transcendental a partir de um conceito transcendental-hermenêutico de linguagem, o que realmente importa, segundo Apel, é a substituição, na epistemologia kantiana, da ‘síntese transcendental da apercepção’, enquanto aquela que garante a unidade do meu conhecimento sobre o mundo, por aquilo que Apel denomina de “(...) síntese transcendental da interpretação mediatizada pela linguagem – constituinte da validação pública da cognição – enquanto unidade do acordo mútuo quanto a alguma coisa em uma comunidade de comunicação”¹⁶⁶. Somente procedendo dessa maneira pode a filosofia transcendental transformada lingüisticamente, diz Apel, ocupar o lugar antes reservado à ‘consciência em geral’, na suposição metafísica feita por Kant, para garantir a unidade e validade do conhecimento. Nessa nova maneira de fazer filosofia, em que a linguagem ocupa lugar central, surge, de acordo com Apel, em lugar da ‘consciência em geral’ kantiana, “o princípio regulador da formação crítica de consensos em uma comunidade ideal de comunicação, que só pode ser construída na comunidade comunicacional real”¹⁶⁷, para garantir a unidade e validade do conhecimento. Aqui, não é mais uma

¹⁶⁵ Cf. APEL, K-O. Op. cit. p. 401-402.

¹⁶⁶ Cf. APEL, K-O. Op. cit. p. 402.

consciência solitária que garante a validade do meu conhecimento, mas um consenso intersubjetivo sobre algo, garantido por uma comunidade ideal de comunicação, devendo ainda ser antecipado contrafaticamente numa comunidade real de comunicação.

¹⁶⁷ Cf. APEL, K-O. Op. cit. p. 402.

4. O CARÁTER REFLEXIVO DA LINGUAGEM

Na presente parte de nosso estudo, queremos destacar os avanços a que chega a pragmática transcendental de Apel na tentativa de acentuar o papel desempenhado pela linguagem na vida humana, de um ponto de vista filosófico.

Na tradição, a linguagem é indispensável para comunicar algo conhecido, mas ela não participa da gênese desse conhecimento. Paradigmático, para ilustrar esse modo de pensar, é a famosa frase de Platão, para quem conhecimento é um diálogo que a alma mantém consigo mesma¹⁶⁸. Essa maneira de pensar dos gregos influenciou toda a filosofia ocidental e, praticamente, somente no século passado a filosofia pôs em xeque essa concepção de conhecimento, na qual a linguagem assume o papel apenas de transmitir algo a que se chega sem ela, por puro ato do pensamento ou intuição intelectual.

Com a reviravolta lingüística, percebe-se que todo conhecimento acontece dentro de certas estruturas lingüísticas, sem as quais o acesso ao dado é impensável. Nesta fase da reviravolta lingüística, denominada de primeira fase, são explicitadas as dimensões sintático-semânticas da linguagem, e ainda não se atinge, segundo Apel, nesse nível, a dimensão reflexiva, o que só será possível através da reviravolta pragmática da linguagem, denominada de segunda fase, em cujo movimento se evidencia a relação triádica de interpretação dos signos e que, segundo Apel, foi muito bem desenvolvida por Peirce¹⁶⁹. De qualquer sorte, o que interessa é a dimensão comunicativa da linguagem, em cujo seio Apel vai chegar a uma reflexão sobre os próprios pressupostos da comunicação e com isso mostrar como filosofia se entende novamente como um processo de reflexão, não sobre o real, filosofia clássica, nem sobre a estrutura da subjetividade, filosofia moderna, mas sobre os pressupostos inelimináveis presentes em todo ato de fala. Será importante para o nosso estudo seguir esse desenvolvimento mais de perto.

Na assim chamada primeira fase da reviravolta lingüística, são acentuadas as dimensões sintático-semânticas da língua. A linguagem é tida como

¹⁶⁸ Cf. PLATÃO. *Sofista*. Col. Os Pensadores, Trad. e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.189-190

¹⁶⁹ Sobre a importância de Peirce para esse ponto, Cf, APEL, K.-O. *De Kant a Peirce: A transformação semiótica da lógica transcendental*. In: *Transformação da Filosofia*, II, Ibidem, pp. 179-202.

constituidora do sentido. Não existe mundo sem linguagem. Paradigmático dessa fase é o *Tractatus Lógico-Filosófico* de Wittgenstein, para quem cabe à linguagem afigurar o mundo. O acesso ao real se dá via linguagem; não existe contato humano com o mundo sem linguagem. O importante nessa fase é a análise das estruturas lógicas da linguagem, não mais a estrutura da subjetividade, como em Kant, cujo objetivo é averiguar a possibilidade e validade de juízos sintéticos a priori. Portanto, na filosofia analítica da linguagem somente são de interesse as proposições que falam do mundo, ciências empíricas, e as proposições analíticas, da lógica e da matemática, e isso porque no *Tractatus* a forma lógica, que é aquilo que torna possível a linguagem afigurar o mundo, visto que comum a ambos, é inexprimível¹⁷⁰. Assim, o que mais interessa a Kant em filosofia, a pergunta pelo transcendental, é, nesse modo de filosofar, tido como sem sentido, porque fora da lógica. Com isso, a reviravolta lingüística “não preserva a dimensão da perspectiva kantiana, porque além das asserções empíricas e analíticas, o terceiro tipo delas – a saber, os juízos sintéticos a priori – não é investigado, indo de encontro ao interesse central de Kant”¹⁷¹. Essa proibição da reflexão marcará toda a filosofia do século XX, constituindo-se em um empecilho a mais para Apel se fazer entender quando fala em reflexividade da linguagem, haja vista a proibição sobre qualquer reflexividade, porque redundante em antinomias, a que se submete a filosofia do século XX e doravante¹⁷².

Num segundo momento dessa reviravolta lingüística, temos a pragmática. Nessa fase, e somente a partir dela, diz Apel, pode a filosofia tratar novamente do problema da reflexividade, pois ela consiste justamente em considerar a linguagem enquanto auto-reflexão. A fase anterior silencia essa perspectiva pelo interdito wittgenstaniano, segundo o qual a linguagem só podia tratar sobre as coisas do mundo. Numa palavra, refletir sobre a própria linguagem significa cair em antinomias ou paradoxos, já que não há aqui um conteúdo presente no mundo dos fenômenos a ser tratado, pois na semântica transcendental se leva em consideração apenas as dimensões sintático-semânticas da língua.

¹⁷⁰ Sobre esse ponto, Cf. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994, 2.161-2.2. 4.12- 4.121.

¹⁷¹ Cf. MÍLOVIC, M. *Filosofia da comunicação. Para uma crítica da modernidade*. Brasília: Ed. Plano, 2002, p. 174.

¹⁷² Sobre uma apresentação do avanço a que a filosofia do século XX atinge no campo da lógica e o tratamento ou soluções apresentadas para se fugir das antinomias, Cf. HAACK, S. *Filosofia das lógicas*, São Paulo: Editora Unesp, 2002.

O início da segunda fase da reviravolta lingüística ou pragmática da linguagem coincide com o lançamento da obra, denominada Investigações Filosóficas, de Wittgenstein. Essa fase pode ser resumida na afirmação de Wittgenstein segundo a qual o sentido da linguagem é determinado pelo uso que se faz dela nas variadas comunidades lingüísticas. Dessa forma, uma dimensão da linguagem negligenciada na primeira fase da reviravolta lingüística passa aqui a ser o centro das atenções: importa agora a linguagem como práxis humana, o que se vai analisar agora não é nem a semântica, nem a sintaxe, mas a pragmática, os usos da linguagem. Falar aqui é agir.

É importante ressaltar que Apel vai aproveitar-se dessa fase da filosofia para articular o seu próprio pensamento. A fundamentação da filosofia passa obrigatoriamente pela esfera da linguagem como sendo o lugar próprio para se tratar de tal tema. Se antes o sentido da proposição é circunscrito a certos parâmetros formais, na pragmática da linguagem o sentido dela é dado pelo seu uso. A referência ao uso que as palavras têm nas variadas comunidades é pressuposto necessário para se decidir sobre o seu sentido. Portanto, o uso das palavras é seu critério de sentido.

A partir das conquistas advindas através da filosofia da linguagem, em que fica claro que todo sentido é lingüisticamente mediado, Apel vai fazer um esforço teórico para legitimar, no nosso mundo cético e dominado pelo método axiomático-dedutivo, a reflexividade como sendo o diferencial da filosofia em relação aos outros saberes. Numa palavra, o núcleo duro da filosofia consiste em fazer um retorno reflexivo sobre os pressupostos presentes em toda linguagem. A grande tarefa de Apel consiste, com efeito, em demonstrar que a filosofia pode e deve falar de reflexão, sem cair em antinomias, sob pena de não cumprir sua tarefa intelectual. E mais: mostrar em que sentido referido procedimento reflexivo escapa das críticas da escola popperiana.

4.1 A LINGUAGEM COMO ESFERA INELIMINÁVEL DE TODO SENTIDO

A partir da reviravolta lingüística, sabemos da centralidade da linguagem no conhecimento humano. Todo nosso acesso ao real se dá pelo viés da linguagem

ou, dito de outro modo, pressupõe uma comunidade de comunicação, na qual se partilha sentido. Nesse patamar de consciência histórico-filosófica, afastamo-nos da filosofia moderna, enquanto sinônimo de solipsismo metódico. Passamos da subjetividade, como categoria basilar da filosofia, para a intersubjetividade, como uma conquista central da filosofia contemporânea, para trás da qual não nos é permitido caminhar, sob pena de nos vermos envolvidos com as mesmas aporias que marcam a filosofia da consciência desde Fichte¹⁷³. Desta sorte, com a pragmática transcendental de Apel, a linguagem passa a figurar como médium intransponível de todo sentido, passa a ser uma grandeza transcendental.

É mister salientar que a virada para a linguagem pela qual passou a filosofia contemporânea teve, claramente, duas fases, das quais se faz necessário falar agora, e somente com a conquista da última fase ou dimensão pragmática pôde Apel fazer com que a filosofia cumprisse sua tarefa, herdada pela tradição, no mundo hodierno: qual seja a de ser conhecimento de princípios. No entanto, nunca é demais salientar que na filosofia apeliana, que por se filiar à filosofia transcendental era de se esperar isso, não se pode chegar a considerações ontológicas em filosofia, como queria a tradição, justamente porque filosofia não é conhecimento de conteúdos, pois para isso há as ciências.

No seio de uma corrente da primeira fase da reviravolta lingüística, denominada ou dominada pelo positivismo lógico, no qual temos a linguagem considerada sob o aspecto sintático-semântico, como já vimos, preocupa-se com a análise das sentenças para saber se o discurso está coerente, ou seja, se conferimos sentido sensato às palavras. Tal fase é um avanço, mas ainda é insuficiente para que com ela Apel possa reformular a filosofia transcendental kantiana através do viés da linguagem.

Toda expressão lingüística levanta pretensão à validade, do contrário seria melhor ficar fora do discurso ou, como diz Aristóteles, seria melhor comportar-se como uma planta¹⁷⁴. O fato de dizermos algo sensato é o suficiente para pressupormos algo, para nos inserirmos no discurso. E é a partir daqui que a pragmática transcendental vai explicitar o ínsito na linguagem humana; vai poder

¹⁷³ Sobre as vantagens objetivas da passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem e como evitar as objeções formuladas à primeira, Cf.: HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*, Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1990, p. 53.

aclarar quais as etapas que precisam ser galgadas para se ter comunicação e demonstrar as condições de possibilidade para se ter um discurso sensato.

Não obstante seja verdade que a filosofia da linguagem, enquanto teoria que consiste em resolver os problemas filosóficos mediante uma análise lógica das sentenças, só passou a ganhar corpo e a ter influência decisiva no século XX, notadamente a partir do círculo de Viena e das reações advindas a partir do contato com as teorias daí resultantes, podemos dizer que Apel, na elaboração da sua Pragmática-Transcendental, sofreu influência marcante a partir do contato com a obra de Charles Peirce¹⁷⁵, cujos escritos remotam ao século XIX.

Com a filosofia da linguagem, percebeu-se que todo acesso humano ao dado (objeto) é mediado lingüisticamente e, dessa forma, a linguagem constitui-se como esfera ineliminável de todo sentido e de toda validade. Explicitando, podemos dizer que a linguagem, enquanto possibilitadora do nosso acesso ao real, abriu três grandes campos de investigação porque constituída por uma tríplice dimensão: sintática, semântica e pragmática, embora cada dimensão receba maior ou menor ênfase de acordo com a escola filosófica que a esteja utilizando, correspondendo, cada dimensão, a uma tendência de uma certa escola filosófica.

Falar de linguagem significa falar de sua tríplice dimensão, como mencionamos acima, ou seja, significa falar de sintaxe, semântica e pragmática. Na sintaxe, estuda-se a relação dos signos lingüísticos entre si; na semântica, vislumbra-se a imbricação dos signos lingüísticos com o significado, ou como as palavras referem-se aos objetos e, finalmente, na pragmática, está em jogo a relação dos signos com os sujeitos e do uso que estes fazem, seja das palavras, seja das proposições.

Tal âmbito de investigação nos reporta para algo fundamental: na filosofia do século XX tomou-se consciência de que

a linguagem *mediatiza* toda relação significativa entre sujeito e objeto e que ela, mais fundamentalmente ainda, está inevitavelmente presente em toda comunicação humana, a qual implica um

¹⁷⁴ Cf., a esse respeito, ARISTÓTELES. *Metafísica*, Γ 4, 1006 a 1 – 30, Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002, Vol. II, p. 145s. e vol. III, p. 167s,

¹⁷⁵ Sobre a tese de Apel de que a abordagem de Peirce é uma transformação semiótica da filosofia transcendental de Kant, Cf., APEL, K.-O. *De Kant a Peirce: A transformação semiótica da lógica transcendental*. In: APEL, K.-O. *Transformação da Filosofia*, II, Op. cit. pp. 179-202, especialmente p.187 ss.

‘entendimento mútuo’ sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras¹⁷⁶.

Numa palavra, todo sentido e toda validade só têm razão de ser enquanto gestados num todo lingüístico, numa comunidade de comunicação. E esse sentido expresso lingüisticamente é, por sua vez, mediado pelos sinais da linguagem.

Como já dissemos, é da autoria de Peirce a descoberta da função dos signos. Ele percebeu que o signo tem uma tríplice função: ele “(...) é algo que representa, para um interpretante, algo diferente em um certo aspecto ou qualidade”¹⁷⁷. Vê-se claramente aqui, diferentemente da filosofia moderna, segundo a qual conhecimento implica relação sujeito-objeto, a mudança de perspectiva no tocante à epistemologia, uma vez que conhecimento implica relação-entendimento de sujeitos sobre algo. O que passa a primeiro plano na constituição de sentido do mundo é que sujeitos se entendem sobre algo. Desta forma, conhecer algo implica sempre entendimento entre sujeitos. Se antes um sujeito conhecia algo, agora o conhecimento implica entendimento mútuo, haja vista pressupor sempre sujeitos que dialogam entre si e se entendem com outros sobre algo. Assim sendo, Apel vai conjugar essas conquistas da filosofia de Peirce com as mudanças na concepção de filosofia oriundas da reviravolta lingüística.

Apel faz um esforço teórico para repensar as conquistas da filosofia da linguagem à luz da filosofia transcendental, superando as limitações de ambas as posições, e fazer da filosofia um saber responsável que se fundamenta a si mesmo. Para ele, filosofia tem que ser transcendental, não repetindo simplesmente Kant, mas repensando-o a partir das conquistas da ‘linguistic turn’, na medida em que o que é condição de possibilidade não é mais a consciência com suas estruturas categoriais, mas a linguagem na sua dimensão performativa-proposicional.

O importante para Apel é mostrar que a linguagem é algo ineliminável na vida humana, enquanto instância constituidora de sentido. E ele mostra isso ao dizer que todo discurso humano, todo ato de fala tem sempre uma dupla estrutura, qual seja, proposicional e pragmática, cujo único objetivo não é outro senão explicitar que

¹⁷⁶ Cf., HERRERO, J. *Ética do Discurso*, in: OLIVEIRA, M. A. de (org.) *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, p.166.

¹⁷⁷ Cf., APEL, K.-O. *De Kant a Peirce : A transformação semiótica da lógica transcendental*. In: APEL, K.-O. *Transformação da Filosofia*, II, Op. cit. p.194.

todo ato de fala é sempre um discurso sobre algo – parte proposicional – para alguém – parte performativa. Dito de outro modo, ao falar, ao proferir algo tenho o objetivo de comunicar a alguém algo. Esse ato me insere numa relação comunicativa com o outro sobre um determinado assunto e com isso levanto pretensão de validade sobre o que está sendo dito. A novidade aqui é insistência de Apel na dimensão pragmática da língua, daí o nome da sua proposta de filosofia: pragmática transcendental, isso porque ela é a condição de possibilidade da dimensão proposicional e desta forma a filosofia vai poder falar novamente de reflexão como sendo característico de seu procedimento, sem cair em antinomia.

4.2 A LINGUAGEM COMO MEIO PARA A FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA

Depois da reviravolta lingüístico-pragmática, falar de fundamentação última pressupõe fazer-se uma análise da linguagem para se verificar se tal empreendimento é viável. Numa palavra, significa explicitar o que se quer dizer quando se fala em fundamentação. Seria, por assim dizer, como manda todo bom trabalho acadêmico, aclarar os conceitos utilizados.

Apel, ciente de todas as dificuldades que o esperam, tenta mostrar que o único caminho viável, porque se exime de contradições, para se falar em fundamentação em filosofia é o de mostrar que tal intento só se torna exequível através de uma análise da linguagem, de uma análise do discurso humano. Para tanto, Apel recorre às conquistas da escola de Oxford, notadamente de Austin e Searle¹⁷⁸, que aprofundaram as conquistas do segundo Wittgenstein no tocante à explicitação da dimensão performativo/pragmática da linguagem humana ou à divisão feita por eles entre as dimensões proposicional e performativa da comunicação humana e na ênfase dada ao segundo aspecto. Com o discurso eu falo algo (parte proposicional) e levanto pretensão de validade sobre o meu discurso (parte performativa). É com a tematização da parte performativa que Apel diz ser possível à filosofia falar novamente em fundamentação, em ser ela novamente um saber de princípios. Naturalmente Apel faz aqui, contra seus antecessores, que

¹⁷⁸ Sobre esses autores, veja-se: AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer, palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

diziam competir à filosofia entregar-se à linguagem natural, como um exercício do uso da língua em seu contexto variável, uma retranscendentalização da filosofia e diz que só se pode falar em fundamentação em filosofia através do resgate da dimensão pragmática da língua, que torna possível o discurso proposicional e toda proposição que tenta negar essa dimensão originária da linguagem entra em contradição, não semântica, de conteúdo, mas entre o ato e seu conteúdo, ou seja, entre o conteúdo da proposição e o ato de proferir tal sentença, cuja pretensão de verdade é pretendida pelo ato mesmo de proferi-la. Dessa forma, segundo Apel, a linguagem, através da explicitação da sua dimensão pragmática, torna-se o caminho através do qual, no mundo contemporâneo, pode falar-se de fundamentação em filosofia sem nos tornarmos vítimas das contradições apontadas pela filosofia analítica, porque aqui a fundamentação se dá através da reflexão da linguagem sobre ela mesma, em que se chega a sua dimensão transcendental, presente em todo discurso e toda tentativa de negá-la se faz refém de uma contradição performativa, porque essas condições transcendentais estão presentes na própria proposição que tenta negá-la, portanto a fundamentação não se dá por meio da cadeia dedutiva de prova, mas a prova é indireta, através da refutação da proposição que tenta negá-la. E a tentativa de provar tal princípio dedutivamente esbarra com o que os gregos chamaram de dialelo ou petição de princípio ou ainda círculo vicioso, que consiste num tipo errôneo de demonstração, em que para explicar algo que se quer demonstrar, o pressupõe na mesma razão aduzida para explicá-lo. Numa palavra, aqui a prova se dá por meio da reflexão e não da dedução; é uma prova indireta, cuja demonstração se dá através da refutação da proposição que tenta negá-la.

Apel descobre aqui o ponto arquimédico, o núcleo duro da filosofia enquanto saber de princípios, enquanto saber cuja tarefa é explicitar a sua própria estrutura e, outrossim, dos outros saberes. Filosofia é então um saber responsável, que justifica suas pretensões, e universal, pois essas condições transcendentais pressupostas em todo discurso, porque sua condição de possibilidade, são irrecusáveis e universais.

4.3 A ESPECIFICIDADE DO SABER FILOSÓFICO: FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA OU INCONDICIONAL X FUNDAMENTAÇÃO CONDICIONAL

O ambiente espiritual no qual nos situamos adota como postura acadêmica básica a tese segundo a qual a ciência é o modelo exclusivo de saber racional, responsável. Saber é sinônimo de ciência, cujo método procedurístico, para usar uma expressão habermasiana, é o modelo que inspira todo e qualquer outro discurso humano que se queira racional. Não galgar este caminho significa refugiar-se no mundo do poético, da subjetividade, do particular, essa é a tese difundida e hegemônica hoje.

É nesse ambiente hostil a outro tipo de saber, no qual muitos dizem que o método científico é absoluto e único, que a filosofia apeliana se insere e brota como que de um oásis. Seria, dizem alguns, muita pretensão de algum filósofo querer insistir num saber – a filosofia – cujo procedimento legitimador não se reduza à dimensão lógico-formal do conhecimento, paradigma de todo saber.

Apel é conhecedor de tal atmosfera intelectual e, por isso, tem clareza da tarefa que o espera. Ele procura mostrar aos seus ‘rivais’ que a ciência é sim um saber racional, universal, portador de um método específico, mas não se constitui no único. São inegáveis os avanços a que chegou a humanidade no último século, propiciado pelo avanço científico e respectivo aparato tecnológico. Isso é inegável, mas não obstante todos os avanços, não podemos tornar-nos míopes e sectários e excluir, a priori, a possibilidade de outro saber. Isto porque, como já sabemos – e isso aprendemos a duras penas – a humanidade é maior do que a ciência, com efeito, não se confunde com ela, e mesmo que a ciência tenha atingido seu ápice, tenha desenvolvido todas as suas potencialidades, mesmo assim os problemas humanos não terão sido tocados, para lembrar Wittgenstein¹⁷⁹. Portanto, Apel pretende, de dentro do ceticismo e de todos os tipos de relativismo que nos marcam, retornar ao “(...) conceito clássico da filosofia como ciência dos princípios, só que pela mediação de uma reflexão estrita da linguagem sobre si mesma na busca dos princípios intranscendíveis de todo discurso humano”¹⁸⁰ e, com isso, com esse tipo

¹⁷⁹ Cf. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Op. cit, 6.52.

¹⁸⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*, Op. cit, p. 14.

específico de reflexão, mostrar aos céticos e relativistas que eles sempre pressupõem aquilo que ingenuamente pretendem negar.

Remonta aos gregos a postura intelectual, cujo conteúdo consiste na tese segundo a qual a filosofia tem um método próprio para legitimar seu saber e isso a diferencia de outros tipos de conhecimento. Filosofia é sinônimo de saber de princípios, em que se chega a um conhecimento não condicionado, porque princípio de todo conhecer. Tal postura, nós a encontramos em Platão, em que na República¹⁸¹ diz que há dois tipos de conhecimento: o científico – cujo método de trabalho consiste em conhecimento hipotético, particular e provisório – e o conhecimento filosófico, este é tido como o mais abrangente dos saberes, pois consiste no conhecimento do todo, no conhecimento propriamente filosófico, cujo método dialético consiste em chegar àquele conhecimento que não admite mais hipótese, visto ser princípio de tudo e a partir do qual as próprias hipóteses são inteligíveis.

Essa idéia de um saber seguro, irrecusável, que é tido como princípio inteligível de tudo, é o ideal grego de saber perfeito, que encontra na filosofia sua expressão máxima. Isso se deve à necessidade da sociedade grega de então de justificar seu modo de ser, diante de uma grande crise de valores da qual foi vítima, e a filosofia emerge como aquele saber capaz de dar uma resposta satisfatória, porque racional, centrada na razão, para a crise vivenciada. O ideal do conhecimento que repousa no saber do princípio incondicional parece ser o único capaz de evitar a capitulação da Grécia como sociedade constituída, portadora de valores, que agora precisam ser justificados. Emerge nessa época a distinção grega, vital para a filosofia, pois do contrário sua tarefa seria apenas descrever fatos, entre gênese e validade, entre o que existe e o que deve existir, entre fato e norma.

A sistematização platônica de um conhecimento filosófico que chega a princípios últimos e irrecusáveis encontra eco na história da filosofia. Já Aristóteles, que não passou pela reviravolta transcendental, lingüística, aborda a questão de uma maneira mais elaborada e, ousamos dizer, antecipa, em muitos pontos, senão em todos, a maneira como a pragmática transcendental de Apel abordará a questão, guardada, é claro, as específicas motivações históricas, e sem esquecer que Apel, justamente por se filiar à tradição kantiana, jamais chega a questões de conteúdo, pois elas, para Apel, são da competência das ciências.

Aristóteles explora com maestria, na *Metafísica*, a consideração da filosofia como saber que chega a princípios últimos, ciência primeira, e, ao se confrontar com os céticos, descobre uma alternativa à prova direta, axiomática ou dedutiva: o conhecimento por refutação ou prova indireta¹⁸². Através desse tipo de prova por refutação, Aristóteles tem clareza a respeito dos limites em que está envolvido o método axiomático que, pela sua própria estrutura, só adquire conhecimento provisório, limitado. E qualquer tentativa de se chegar, através do conhecimento hipotético, a certezas últimas, desemboca-se num regresso infinito na cadeia de prova, haja vista ser sempre possível perguntar pela prova das premissas, e aí o que era conclusão passa a ser hipótese, e assim sucessivamente e sem fim. Por conseguinte, só através da prova indireta pôde Aristóteles provar o mais universal dos seus princípios, o princípio de não-contradição. E tendo ele plena consciência dos limites da demonstração dedutiva, disse ser falta de formação exigir prova para tudo, já que tal anseio só se plenifica por meio do argumento de retorsão – indireto.

Desta sorte, Aristóteles sabia que não se pode exigir demonstração dedutiva para tudo, não se pode querer demonstrar aquele princípio, cujo sentido consiste em ser fundamento de todos os outros conhecimentos. A única forma de tal empreendimento efetivar-se é o caminho da prova indireta, pois com ela chegamos àquele princípio que não pode ser negado porque razão de ser da própria dúvida. É graças a esse outro tipo de prova que a filosofia tem hoje a pretensão, com Apel, de se entender novamente como aquele saber cuja especificidade consiste em ser saber de princípios, sob pena de não se diferenciar dos saberes particulares e se tornar, como querem muitos hodiernamente, mera intérprete da atualidade, pura descrição das variedades culturais. Ir além disso significa pretensão injustificada, dizem muitos.

¹⁸¹ Cf. PLATÃO. *A República*, Op. cit., 511 a-d.

¹⁸² Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Op. Cit. 982 a 4 – b10 e 1005 b35 a 1006 a ss, em cuja parte da obra Aristóteles acredita poder demonstrar o princípio de não-contradição por via de refutação. Para isso, diz o estagirita, basta que o cético diga algo e não se comporte como uma planta. Significar algo é o mesmo que inserir-se no discurso, o que equivale a fazer uso do referido princípio básico, contradição a ser evitada, do discurso. Sobre o uso que Aristóteles faz do *ἐλεγχτικῶς ἀποδειξαι*, veja-se: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Op. cit., Γ, 1006 a 1 – 30, Vol. II, p. 145s. e vol. III, p. 167s, em que Reale comenta sete provas por refutação utilizadas por Aristóteles, no livro quarto da metafísica, contra os que negavam os princípios básicos da razão. Veja tb. BERTI, E. *A Demonstração Elenctica*. In: *As Razões de Aristóteles*, Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p. 93ss. No livro quarto da *Metafísica* de Aristóteles, podemos encontrar o núcleo duro, para usar uma palavra cara a Cirne Lima, guardada as devidas cautelas, da Pragmática Transcendental de Apel.

É nessa geografia intelectual que Apel vai insistir que filosofia é conhecimento de princípios, conquistados a partir de uma reflexão da linguagem sobre si mesma para se chegar a uma fundamentação última de tais princípios. E isso ele vai fazer confrontando-se com a escola popperiana e com os relativistas de nosso tempo.

Karl Popper concentra todas as suas forças intelectuais na criação de uma escola filosófica denominada Racionalismo Crítico, cuja tese central é a de que a ciência é sempre um projeto inacabado, aberto, em princípio, a novos experimentos capazes de falsear suas teorias. Ciência é, para Popper, um saber conjectural, nunca se atingindo o tão sonhado sonho ocidental de um saber científico seguro e definitivo. Em ciência, não chegamos a certezas últimas. A tão sonhada fundamentação última do saber científico permanecerá sempre um sonho, porque sempre axiomático-dedutiva¹⁸³. Para ele, o que demarca o saber científico de outros saberes é a falseabilidade como critério de demarcação, ou seja, as teorias científicas devem, em princípio, ser suscetíveis de validação através da experiência e, embora seja um critério negativo, é o único de que dispomos, segundo Popper. Assim sendo, nunca chegaremos a um saber definitivo, acabado, a uma fundamentação última das teorias científicas, pois todo procedimento empírico para falseá-las, mesmo que não se consigam falseá-las no momento, não podemos assegurar que não iremos conseguir no futuro. Por isso, tal 'certeza' é sempre provisória. Tal postura de Popper levou-o a um distanciamento do círculo de Viena e do positivismo lógico¹⁸⁴.

Pois bem, Apel trava uma verdadeira batalha intelectual com Popper e com os discípulos da escola popperiana, particularmente com Hans Albert, a fim de mostrar que tal projeto intelectual é não só viável e legítimo, mas necessário.

Hans Albert, em um livro intitulado *Tratado da Razão Crítica*¹⁸⁵, aborda o problema da fundamentação do saber científico. Segundo ele, o tão sonhado sonho da civilização ocidental de se chegar a um terreno seguro no campo do saber científico é impossível porque o único método de que nós seres humanos dispomos

¹⁸³ Sobre isso conferir a introdução de Luiz MOREIRA à edição brasileira do livro: GÜNTER, K. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo: Landy, 2004, pp. 14-16.

¹⁸⁴ Sobre os trabalhos de Popper sobre essas questões, veja-se: POPPER, K. R. *A Lógica da Pesquisa Científica*, Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 1993, e também, *Conjecturas e Refutações*, Trad. de Sérgio Bath, Brasília: Ed. UNB, 3ª edição, 1994.

para justificar, fundamentar nossas convicções e teorias é o método dedutivo, único logicamente sustentável, já que passa de afirmações universais para casos particulares, e com o referido método de dedução para se provar tais teorias nunca se chega a uma conclusão definitiva, a um ponto arquimédico, por se tratar do método axiomático.

Para Hans Albert, a busca de uma fundamentação para o saber conduz a um caminho inusitado: com a fundamentação buscamos a verdade para os nossos enunciados, a fim de nos certificarmos de que não estamos enganados. E a única forma de se fazer tal procedimento é estruturar nossas afirmações em enunciados dentro de uma cadeia lógica e, a partir de regras lógicas, chegamos a conclusões. O problema, segundo Albert, é que tal conclusão nunca pode ser definitiva, pois nos deparamos com a seguinte questão:

quando se exige uma fundamentação para tudo, então terá que se exigir, também, uma fundamentação para os conhecimentos aos quais foi remetida a concepção – ou seja, o referido conjunto de enunciados – a fundamentar. Isto conduz a uma situação com três alternativas que parecem, ou são, inaceitáveis, portanto a um trilema que eu, em vista da analogia existente entre a nossa problemática e o problema que o famoso barão da mentira teve que solucionar uma vez, denomino de trilema de Münchhausen¹⁸⁶.

Hans Albert quer dizer que, quando se quer dar uma fundamentação última para nossas teorias, desemboca-se em três alternativas possíveis: primeiro, se cai num regresso infinito, no qual uma conclusão nunca é definitiva, pois é perfeitamente legítimo perguntar sempre de novo pelo novo fundamento da conclusão apresentada, e aí uma nova cadeia de prova é criada, e de novo, indefinidamente e sempre mais, porque nunca chegamos ao fim; em segundo, ficamos diante de um círculo lógico na cadeia de dedução dos enunciados, porque fazemos uso de enunciados já utilizados anteriormente e, por não serem demonstrados, porque axiomáticos, perguntamos pelo seu fundamento, num processo circular e vicioso; e, em terceiro lugar, chegamos a interromper dogmaticamente a cadeia de prova, ou a busca de fundamentos para nosso saber. É

¹⁸⁵ Cf. ALBERT, H. *Tratado da Razão Crítica*, trad. de Idalina A. da Silva, Érika Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Ed. Tempo brasileiro, 1976, consulte-se principalmente o capítulo primeiro, onde Albert vai tratar diretamente do problema da fundamentação, às pp. 22-46.

¹⁸⁶ Cf. ALBERT, H. *Tratado da Razão Crítica*, Op. cit. p. 26. Veja-se também: MILOVIC, M. *Filosofia da comunicação*. Op. cit, p. 186-187.

a essas três alternativas possíveis, dentro de uma execução na busca de fundamento para as nossas teorias, que Hans Albert denominou, como ele mesmo diz, de trilema de Münchhausen. Alternativas igualmente insatisfatórias porque logicamente insustentáveis.

Com esses fortes argumentos e como os popperianos dominam muito bem o aparato lógico da filosofia moderna, seria insensato porque racionalmente insustentável buscar amparo, na execução do argumento de fundamentação última, numa das três alternativas apresentadas. O próprio Albert reconhece que muitos tendem a optar pela terceira alternativa, justificando o caráter auto-evidente da verdade. Ora, tal solução só escamoteia o problema apresentado, mas não o elimina, de tal sorte que não nos resta outra alternativa senão nos entregarmos ao caráter provisório do saber e abandonar definitivamente o grande ideal da filosofia ocidental, gestado primeiramente no mundo helênico: o ideal de atingirmos a verdade, de termos um conhecimento seguro, fundamentado em bases sólidas.

É diante desta atmosfera que Karl-Otto Apel tenta recuperar a filosofia como saber de fundamentos. E é claro que ele sabe mais do que ninguém que tem que enfrentar tais críticas e mostrar como sua proposta de uma filosofia transcendental pragmática escapa a elas.

Apel vai dizer que Hans Albert tem toda razão na solução apresentada para o problema da fundamentação da ciência. De fato, para Apel, não há, diante do ponto de vista do método axiomático-dedutivo, alternativa às críticas apresentadas por Albert no trilema de Münchhausen. Ele tem toda razão. O problema é que Apel, quando fala em fundamentação, não entende o mesmo que Albert e os outros popperianos, incluindo o próprio Popper. Ele tem clareza de que tal questão já fora tratada, em Aristóteles, por exemplo, e de que só recentemente fora articulada de forma mais sistemática pela escola popperiana como forma de “discernimento fundamental do ‘racionalismo crítico’ quanto à impossibilidade de uma ‘fundamentação última’ (Letztbegründung) da filosofia (e na filosofia)”¹⁸⁷, acabando, inclusive, com as pretensões do Círculo de Viena, cuja tarefa consistia em mostrar a falta de sentido das afirmações da metafísica clássica e, em contrapartida, fazer eco à corrente filosófica, por eles iniciada, segundo a qual só na ciência alcançamos o tão sonhado saber seguro e definitivo, uma vez que suas teorias são comprovadas pela experiência e representam um discurso coerente do ponto de vista lógico-

lingüístico, pois suas afirmações são constituídas de sentenças, cujos elementos constituidores significam algo real no mundo empírico. Portanto, elas são possíveis de serem testadas empiricamente.

Apel reconhece que o mal estar causado pelas constantes críticas à fundamentação filosófica foi tamanho, que em conseqüência tivemos o irrefletido abandono puro e simples de toda tentativa de fundamentação, porque inconsistente e, por isso, redundaria em inconsistências lógicas insolúveis. A crise foi e é tão grande que praticamente abandonou-se, em filosofia, a tentativa de fundamentação, de justificação do saber filosófico. Apenas filosofa-se, sem maiores pretensões, como se à filosofia não coubesse a tarefa de ir à busca de um sentido último, de um fundamento último, que legitime o pensar e o agir. Tal postura significa, para alguns¹⁸⁷, o abandono daquilo que os gregos consideravam a tarefa precípua da filosofia e que, de certa forma e timidamente, hoje é assumida pela física e pela biologia contemporâneas, por exemplo, como sendo suas principais tarefas, qual seja a de chegar a uma compreensão unitária do universo, muito embora a questão mesma da filosofia não seja simplesmente com teorias unificadas sobre universo, mas com a problemática da viabilidade e da possibilidade de fundamentar princípios últimos, esse é o “X” da ‘questão’ para filosofia.

Apel emerge em um contexto filosófico apático e refratário às considerações filosóficas mais sistemáticas. Com isso, ele vai sentir a necessidade,

¹⁸⁷ Cf. APEL, K.-O. *Transformação da filosofia*, II, Op. cit, p. 458.

¹⁸⁸ Para Cirne-Lima, há uma grande preocupação das ciências contemporâneas com teorias unificadas. Veja-se, a esse respeito, CIRNE-LIMA, C. *Liberdade e Razão*. In: *Saber filosófico, história e transcendência*, homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Org. João A. M. Dowell, SJ, São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp.175-195. Exemplo disso é o sucesso das teorias dos sistemas ou da auto-organização, que para ele é uma legítima herdeira do modo de pensar da tradição neoplatônica. “Auto-organização é a forma contemporânea de pensar e dizer o que a tradição chamava de *causa sui* e, em época posterior, de autodeterminação. A teoria dos Sistemas e de auto-Organização é a roupagem sob a qual se esconde, em nossos dias, a ontologia do neoplatonismo”. Cf. CIRNE-LIMA, C., *Causalidade e auto-organização*. In: *Dialética e auto-organização*. Org.: Carlos Cirne-Lima e Luiz Rohden, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. A Filosofia tem abandonado uma tarefa que por direito e tradição é sua e a tem deixado nas mãos das ciências, como a física, cujo empreendimento maior consiste em chegar a uma teoria unificada de campo, ou seja, conseguir clareza a respeito de uma teoria que seja capaz de conter em si as quatro grandes forças do universo: forças nucleares fraca e forte, o eletromagnetismo e a gravitação universal. Podemos dizer, portanto, que a busca de um princípio único, a partir do qual todas as outras realidades encontrem sentido, porque são explicadas a partir dele, e que antes era a tarefa da filosofia, hoje é assumida principalmente pela física. Sobre esse anseio dos físicos em elaborar uma teoria maior, abrangente, que seja capaz de conter em si as principais forças do universo, Cf. WEINBERG, E. *Sonhos de uma teoria final. A busca das leis fundamentais da natureza*. Trad. Carlos I. da Costa, Rev. Técnica de Ildeu de C. Moreira, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1996. Veja também: HAWKING, S. *Buracos negros, universos-bebês e outros ensaios*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1995.

e isso é, do ponto de vista acadêmico, altamente imprescindível, de esclarecer o seu ponto de vista filosófico, justificando-o. Ele vai dizer que fundamentação é, em filosofia, absolutamente necessário e indispensável, do contrário, ela, a filosofia, não estaria desempenhando o papel que lhe cabe no campo do saber. E isto ele vai fazer, como já foi mostrado, através de uma reformulação do pensamento transcendental de Kant, através do diálogo com a corrente de pensamento denominada pragmática lingüística. Sua filosofia, por isso, chamar-se-á pragmática transcendental.

Para Apel, os popperianos têm razão ao dizer que toda fundamentação caminha para um caminho ermo, sem soluções porque quando eles falam de fundamentação, eles entendem a derivação por dedução a partir de sentenças, e aí eles têm razão. Apel concorda dizendo que se fundamentação é sinônimo de derivação de sentenças a partir de sentenças, realmente não há alternativa, vemo-nos frente a uma das alternativas apresentadas por Albert no trilema. E assim, na trilha de um caminho no qual não há solução razoável possível para o problema da legitimidade do saber filosófico, Apel se sente interpelado a dizer, ou a explicar, o que é que ele entende quando diz que a fundamentação filosófica última é absolutamente indispensável.

Ora, para Apel, a filosofia, por ser saber de princípios, tem, por ser sua tarefa específica, a obrigação de explicar o que ela entende por saber de princípios, de fundamentação. Desta forma, quando Apel fala em necessidade de fundamentação última, ele não entende fundamentação da mesma maneira como os popperianos a entendem. De fato, Apel diz que se trata de reflexão e não de dedução. Trata-se de refletir sobre os pressupostos intranscendíveis e inelimináveis de todo discurso. Aqui, a partir da reflexão sobre tais pressupostos, chega-se, em filosofia, a um conhecimento seguro, ao contrário das ciências que, pela própria limitação inerente ao método de prova utilizado – entenda-se dedução de algo a partir de algo diferente – só chega a um saber hipotético, provisório, limitado.

Apel pretende recuperar a filosofia como saber responsável, saber de princípios. Como aquele saber, cuja especificidade consiste em refletir sobre seus próprios pressupostos, a partir de um procedimento específico, alternativo ao utilizado pelos outros saberes.

Para Apel, abandonar o problema da fundamentação em filosofia, movido pelo ceticismo advindo com as críticas severas e pertinentes de Popper e Hans

Albert, seria o mesmo que desistir da atividade filosófica, entendendo-se filosofia como um saber responsável, racional e universal, que traria conseqüências nefastas, principalmente no campo do saber ético, em um mundo globalizado, cujas ações humanas tomaram dimensões planetárias, graças ao desenvolvimento tecnológico alcançado nas últimas décadas.¹⁸⁹

Assim sendo, a problemática da fundamentação filosófica é, para Apel, não uma questão a mais a ser tematizada, mas a questão por excelência de uma filosofia responsável, cuja competência lhe permita dialogar com o mundo contemporâneo e concluir que

quando constatamos, no contexto de uma discussão filosófica de fundamentos, que alguma coisa não pode ser fundamentada porque ela mesma é condição de possibilidade de toda fundamentação, então não teremos simplesmente constatado uma aporia no procedimento dedutivo, mas teremos chegado, sim, a um discernimento no sentido da reflexão transcendental¹⁹⁰.

Numa palavra, podemos dizer, já antecipando, que aqui está o âmago, o cerne do problema: reflexão e não dedução é o ponto chave para falarmos em fundamentação filosófica. Essa é a proposta apeliana e veremos agora em que ela consiste.

Conforme Apel, todo discurso humano sensato, e aqui Apel se refere explicitamente à teoria popperiana do falibilismo, com a qual dialoga constantemente, pressupõe, como sua condição de inteligibilidade, o princípio do discurso. E tal princípio é, para usar uma expressão da hermenêutica filosófica, não tematizado, a priori, evidente. Portanto, diz Apel, o próprio princípio do falibilismo, tão ovacionado pelos popperianos, precisa ele mesmo ser fundamentado, sob pena de ficar permanentemente com um déficit de racionalidade. Somente após a necessária fundamentação filosófica do princípio do falibilismo poderá a ciência moderna postular o falibilismo como uma de suas características constitutivas.

¹⁸⁹ Sobre a problemática atual da ética e uma consideração filosófica a respeito da especificidade do saber ético, veja-se: APEL, K.-O. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética. Sobre o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência*. In: *Transformação da filosofia*, vol. II, pp 407-491. HABERMAS, J. *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Tempo brasileiro, 1989, pp. 61-141. Sobre as diferenças entre as posturas de Apel e Habermas a respeito da fundamentação da ética, Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *A ética do discurso*. In: *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Ed. Loyola, 3ª ed., 2002.

¹⁹⁰ Cf. APEL, K.-O., Op. cit. p. 459.

Com a explicitação dos pressupostos do discurso argumentativo, diz Apel, chegamos, de forma sensata, ao caminho que nos permitirá abordar de forma satisfatória a problemática da fundamentação. Aqui reside o segredo, aqui está, diz Apel, a única forma de nos livrarmos do trilema de Münchhausen, pois não vamos derivar algo de algo diferente. Vamos apenas explicitar aquilo que desde sempre está presente; iremos apenas tematizar, refletir sobre os pressupostos presentes em todo discurso humano.

Nessa análise, uma importante conquista foi a conclusão a que chegou a escola de Oxford nos seus estudos sobre a linguagem humana, quando descobriu que ela é portadora de uma dupla dimensão: as dimensões proposicional e performativa. Na dimensão proposicional temos as considerações sintático-semânticas da língua, relativas ao conteúdo do discurso; na performativa, ressaltam-se as relações comunicativas que se estabelecem entre os participantes do discurso.

Esta dimensão performativa só foi atingida na última fase da filosofia da linguagem e Apel se apropria dela, transformando-a a partir do contato com a filosofia transcendental. A proposta de Apel é reformular a filosofia transcendental kantiana a partir das conquistas recentes da filosofia da linguagem, principalmente da última fase, cujo interesse se radica no encontro entre os participantes do discurso, que têm no consenso racional sua razão de ser.

Portanto, para Apel, fundamentação filosófica última consiste em um retorno reflexivo aos pressupostos presentes em todo discurso, em todo ato de fala. A partir desse retorno reflexivo, chegamos a certos pressupostos que são condição de possibilidade de todo discurso, inclusive do próprio falibilismo, do próprio trilema. Com esta clareza conquistada, Apel pôde livrar-se do entrave imposto pelo trilema a toda tentativa de fundamentação, já que aqui não se trata de derivação de um conhecimento a partir de outro e, por isso, presa fácil do trilema, mas trata-se de reflexão, de um retorno reflexivo aos pressupostos da própria fala. Com isso, chega-se àquilo que está presente em todo discurso, portanto chega-se a algo ineliminável, algo fundamentado em última instância, porque condição da própria dúvida. Até os céticos têm que se submeter a este princípio fundamental para serem levados a sério, pois do contrário, como já viu muito bem Aristóteles, teriam que se comportar como planta. Assim, querer negar tal princípio fundamental é o mesmo que incorrer em contradição, não semântica, que é a que existe entre sentenças, mas pragmática, cujo sentido básico consiste na negação do inegável, porque sua

condição de possibilidade. É o mesmo que dizer: não existe verdade. Ora, para tal frase ser verdadeira, pelo menos uma verdade deve existir: a de que não existe verdade e, desta forma, ela implode, porque seu conteúdo conflita com sua pretensão pragmática: o ato de falar quer a verdade, pressupõe-na, ao passo que a parte semântica do discurso, o conteúdo, nega tal verdade. Há aqui um desencontro entre o que se pretende ao falar e o conteúdo do ato de fala. Este tipo de contradição pragmática é que vai ser o motor ao qual Apel terá que recorrer para fundamentar a sua posição filosófica denominada de pragmática transcendental.

Apel encontra, na contradição pragmática¹⁹¹ a ser evitada, o núcleo duro da prova de fundamentação última filosófica e afirma que ela é não só possível, mas extremamente necessária, como ponto de demarcação entre o saber filosófico e o saber científico, pois do contrário, a filosofia seria um 'saber', uma palavra desautorizada para falar com responsabilidade no e com um mundo, cujas características básicas são as extremas desigualdades e conflitos que atingem os povos de maneira brutal.

Precisamente neste contexto específico de muitos problemas e poucas alternativas, diz Apel, a filosofia, mais do que em qualquer outra época, precisa firmar-se como um saber, cuja especificidade consiste em fazer da fundamentação filosófica o ponto de diferenciação em relação aos outros saberes e assim, sentir-se autorizada a falar, de maneira sensata e sem dogmatismos, sobre os grandes problemas que afligem a humanidade. Significa dizer que precisamos pautar-nos, sempre, no nosso convívio diário e inevitável por um consenso racional fundamentado, a fim de dirimirmos nossos problemas e conflitos em todas as esferas que eles se façam presentes. Discussão racional e fundamentada dos problemas e pretensões apresentadas, esse é o lema da filosofia apeliana.

¹⁹¹ Cirne-Lima propõe construir um sistema filosófico, com pretensões materiais, de conteúdo, portanto, uma ontologia, que tenha na contradição pragmática o fundamento de tal sistema. Cf., CIRNE-LIMA, C. R. V. *Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema*, in: Síntese nova fase, v. 18, nº 55, out-dez 1991.

CONCLUSÃO

A filosofia apeliana faz jus à afirmação segundo a qual a filosofia é um confronto com o clima teórico do seu tempo ou, para falar com Kant, um tribunal que julga suas pretensões teóricas. De fato, Apel parte da própria atividade filosófica reinante no nosso tempo e diante dela faz ressurgir um filosofar da prima filosofia, no sentido de se chegar a um saber dos fundamentos do conhecimento humano, pelo viés da linguagem. Emerge aqui a filosofia da linguagem como um novo paradigma para a filosofia enquanto tal e não um tema a mais da reflexão filosófica. A pragmática transcendental passa a ser a filosofia primeira à altura dos nossos tempos porque é capaz de dialogar com as demais correntes filosóficas e mostrar-lhes o motivo pelo qual elas são parciais, na medida em que são incapazes de se justificarem a si mesmas, e isso por acolherem as teses da pós-modernidade filosófica: historicidade do saber, razão fragmentada, particular, culturalmente determinada.

Apel mostra que a transformação da filosofia enquanto tal, mediante a tese da centralidade da linguagem na atividade filosófica, põe-nos diante de um novo quadro teórico, diante de um novo paradigma na filosofia, para lembrar Kuhn. O fato de a reviravolta lingüística pôr a linguagem no centro da reflexão filosófica não pode consistir em pôr a linguagem, entendida como instância mediadora da racionalidade, no paradigma sujeito-objeto coroado pela clássica teoria transcendental do conhecimento (Descartes, Kant), como se o modelo kantiano de 'consciência em geral' funcionasse como sujeito transcendental da linguagem. Por outro lado, a transformação da filosofia, postulada por Apel, também não pode consistir em uma mera identificação do sujeito transcendental do conhecimento com o limite lingüístico do mundo.

Todos os intentos, a fim de transformar a prima filosofia, a partir do ponto de vista estrito de uma filosofia da linguagem, quer analítica (seja ela sintática, semântica ou pragmática), quer hermenêutica, quer mesmo semiótica, tendem estruturalmente ao fracasso, sempre que se insiste em entender o pensamento inscrito em uma lingüisticidade (e por via disso, a própria validação justificacional do conhecimento) como função de uma consciência solipsisticamente concebida. A

alternativa, segundo Apel, para se furtar às parciais das posições filosóficas precedentes, é a de tematizar a 'prima filosofia' como um paradigma teórico que emerge a partir da tematização da linguagem, que resulta de uma reflexão filosófica transcendental sobre e mediante a linguagem, reflexão essa, para Apel, transcendentalmente dependente de um a priori comunicacional.

O retorno a Kant, ensaiado por Apel no interior de uma perspectiva transformacional da filosofia, tem, por conseguinte, de ser objeto de uma leitura crítica. É precisamente na esteira desse sentido crítico que a tarefa apeliana de fundamentar a filosofia, em plena era da linguagem, sem cair fatalmente nas armadilhas conceituais não só da suspeita da filosofia analítica, pelo menos em sua primeira fase, contra a metafísica, como também da conjura pós-moderna contra a razão, pressupõe um regresso – não uma regressão – à doutrina transcendental.

A filosofia de Apel não pretende, pois, repensar sequer a inserção da teoria tradicional do conhecimento no binômio clássico sujeito-objeto. Pretendê-lo seria não só partilhar, ainda que de forma implícita, o pesado fardo da herança solipsística da filosofia moderna (cartesiana-kantiana-husserliana) da consciência, como admitir também a imunidade canônico-transcendental do subjetivismo que a epistemologia contemporânea contempla, ao reduzir fático-naturalístico-instrumentalmente o sujeito da teoria e da práxis a um objeto de saber manipulável, uma vez que tudo é objeto de uma observação empírica, inclusive o próprio sujeito.

Para ser blindada contra essas malversações das filosofias pós-modernas, a filosofia apeliana terá de assumir radicalmente a tarefa de empreender uma desconstrução conseqüente da filosofia do sujeito, à luz de uma transcendentalização da linguagem e, interremissivamente, de proceder a uma fundamentação reflexiva da linguagem transcendentalizada à luz de uma justificação a priorística da comunicacionalidade.

Em que consiste para Apel a pedra de toque filosófica desse projeto? Consiste, pois, em transformar o ponto supremo e unitário da teoria kantiana do conhecimento, substituindo reflexivamente a síntese transcendental da apercepção, entendida como unidade da consciência do objeto, pela síntese transcendental da mediação lingüística, entendida como unidade do consenso sobre algo em uma comunidade de comunicação, síntese essa que, segundo Apel, fundamentaria, em última instância, o caráter público do conhecimento. Numa palavra, substituir uma metafísica do 'eu penso' por uma filosofia crítica da formação do consenso em uma

comunidade real de comunicação. Nessa transformação crítica da ‘metafísica’ consistiria propriamente a “transformação da filosofia”.

Dessa forma, a filosofia voltaria a ser saber dos saberes, ou seja, o tipo de saber que tem como tarefa a legitimação dos pressupostos últimos de todo saber e, com isso, de si mesmo. E isso só pode acontecer mediante uma demonstração reflexiva enquanto explicitação das condições de possibilidade da práxis comunicativa pela mediação da contradição performativa. Somente entendida dessa forma, diz Apel, a Filosofia volta a ser “Prima Philosophia”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Hans. *Tratado da Razão Crítica*. Tradução de Idalina A. da Silva, Érika Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Ed. Tempo brasileiro, 1976.

ALMEIDA, Guido Antônio de. *Kant e o "Escândalo da Filosofia"*. *Revista Kriterion*, v. XXXVIII, nº 95 (1997).

APEL, Karl.-Otto. *Transformação da filosofia I: Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Vol. I, Trad. Paulo Astor Soethe, São Paulo:Loyola, 2000.

_____. *Transformação da filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*, Vol. II, Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol. I: ensaio introdutório; Vol. II: texto grego com tradução ao lado; Vol. III: sumários e comentário São Paulo: Loyola, 2002.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer, palavras e ação*. Tradução e apresentação à edição brasileira de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BONACCINI, Juan Adolfo. *A dialética em Kant e Hegel*. Ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar. Natal: Editora da UFRN, 2000.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Liberdade e Razão*. In: *Saber filosófico, história e transcendência*, homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Org. João A. M. Dowell, SJ, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema*. *Síntese nova fase*, v. 18, nº 55, out-dez, São Paulo: Loyola 1991.

_____. *Causalidade e auto-organização*. In: *Dialética e auto-organização*. Org.: Carlos Cirne-Lima e Luiz Rohden, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

COSTA, Reginaldo da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

GÜNTER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. Tradução de Cláudio Molz. Coordenação, revisão técnica e introdução à edição brasileira de Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004.

HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*. Tradução de César Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

HABERMAS, Jurgen. *A filosofia como guardador de lugar e intérprete*. In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

_____ *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____ *Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicacional versus razão centrada no sujeito*. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo, José Rui M. Pereira, Manuel J. S. Loureiro, Maria A. E. Soares, Maria H. R. de Carvalho, Maria L. de Almeida e Sara C. Seruya. Revisão científica de António Marques. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1990.

HAWKING, Stephen. *Buracos negros, universos-bebês e outros ensaios*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1995.

HERRERO, Francisco Javier. *Ética do Discurso*, in: OLIVEIRA, M. A. de (org.) *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____ *A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental*. Síntese nova fase, nº 52, São Paulo: Edições Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento Humano*. Trad. de Anoar Aiex, Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____ *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *A Metafísica na Modernidade*. In: *Escritos de Filosofia III .Filosofia e Cultura*, São Paulo:Loyola, 1997.

_____ *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, trad. de Anoar Aiex, col. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da comunicação. Para uma crítica da modernidade*. Brasília: Ed. Plano, 2002.

MOREIRA, Luiz. *Introdução à edição brasileira*. In: GÜNTER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. Tradução de Cláudio Molz. Coordenação, revisão técnica e introdução à edição brasileira de Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. Prefácio da tradução portuguesa, in: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A ética do discurso*. In: *Ética e racionalidade moderna*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

_____ *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____ *Filosofia transcendental e religião*. São Paulo: Loyola, 1984.

_____ *Filosofia: Lógica e Metafísica*. In: IMAGUIRE, G. & ALMEIDA, C. L. S. & OLIVEIRA, M. (org.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____ *Para além da fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____ *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____ *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

PASCAL, George. *O pensamento de Kant*. Tradução de Raimundo Vier, 3ª. Ed., Petrópolis: Vozes, 1990.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio*. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Loyola, 1998.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª edição, 1993.

_____ *Sofista*. Col. Os Pensadores, Trad. e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

POPPER, Karl Raimund. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 1993.

_____ *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 3ª edição, Brasília: Ed. UNB, 1994.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1986.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A essência da proposição e a essência do mundo*. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 1994.

_____ *A harmonia essencial*. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 2006.

SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo filosófico*. São Paulo: EPU, Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

_____ *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

TARSKI, Alfred. *A concepção semântica da verdade*. Textos clássicos de Tarski. Tradução de Celso R. Braida, César A. Mortari, Jesus de P. Assis e Luiz H. de A. Dutra. MORTARI, C. A. & DUTRA, L. H. A. (orgs.). São Paulo: Editora Unesp, 2007.

WEINBERG, Steven. *Sonhos de uma teoria final. A busca das leis fundamentais da natureza*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Revisão técnica de Ildeu de C. Moreira e Sandra Amato. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 1994.