UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Luís Alexandre Dias do Carmo

Fundamentação pragmático-transcendental da ética do
discurso

São Paulo
2009

Luís Alexandre Dias do Carmo

Fundamentação pragmático-transcendental da ética do
discurso

Tese apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para obtenção do
título de Doutor em Filosofia sob a
orientação do Prof. Dr. Ricardo
Ribeiro Terra.

São Paulo
2009

A Jorge do Carmo,
que buscou viver responsável e solidariamente.
In memoriam.

Agradecimentos:

Muito especialmente ao Profº. Dr. Ricardo Ribeiro Terra, pela incentivadora e construtiva orientação e acolhimento na USP;

Aos membros do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento-CEBRAP, no núcleo Direito e Democracia, pelo saber partilhado;

Ao Profº. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira que iniciou gerações ao pensar filosófico;

A meus familiares, pela motivação e apoio;

À Mônica Rodrigues, minha esposa, pelo incentivo e paciência ao longo da pesquisa.

À FUNCAP pelo apoio na forma de bolsa de estudo durante três anos (2005-2007) de pesquisa.

RESUMO

Neste trabalho investiga-se a questão da fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso, focando a reconstrução apeliana da controvérsia, entre Habermas e o próprio Apel, acerca da relação entre moral e razão prática enquanto concepção procedimental discursiva da filosofia prática. Assim, objetiva-se mostrar a relação - metodologicamente importante - do discurso filosófico no trato específico para a arquitetura da ética do discurso. Defende-se a hipótese de que o debate e controvérsia entre ambos os programas da ética do discurso decorrem fundamentalmente do modo diferenciado de tematizar a relação metodológica entre enunciados filosóficos e enunciados das ciências sócio-reconstrutivas, empíricas, e que essa diferença de abordagem é relevante na forma distinta de tratarem a moral e conceberem o conceito de razão prática, que culmina na compreensão desta como razão prática moral ou não prescritiva, bem como, o problema da sua unidade e/ou quanto de sua especificação. Para Apel, é importante a determinação dessa relação metodológica, pois a partir dessa reflexão efetivar-se-á, na teoria discursiva, uma cisão entre dois modos fundamentais de pensar a fundamentação e relação entre a moral, o direito e a política. Apel considera fundamental, coisa que Habermas não aceita, defender a tese de que, na perspectiva lingüístico-pragmática, existe um metadiscurso filosófico que é relevante para a diferenciação das dimensões normativas da razão prática.

Palavra-chave: ética; pragmática-transcendental; Apel; responsabilidade; direito.

ABSTRACT

This work examines the transcendental-pragmatic foundation of discourse ethics. It focuses on the apelian reconstruction of controversy, between Habermas and Apel himself, about the relationship of morality and practical reason as procedural discursive conception of practical philosophy. Thus, aims to show the relationship - methodologically important – of the philosophical discourse in particular for the architectural treatment of the discourse ethics. It supports the hypothesis that the debate and controversy between both discourse ethics programs flow in a fundamentally different way to approach the methodological relation between philosophical and social-reconstructive science propositions, empirical, and that difference in approach is relevant as distinct from addressing the moral and the design concept of practical reason, which culminates in the understanding of practical reason as moral or non-prescription, as well as the problem of its unit and / or how much of its specification. To Apel, it is important determining this methodological relationship, as from the reflection will be effectel, in theory discourse, a fundamental division between two ways of thinking about the foundation and the moral relationship between the law and politics. Apel considers important, and Habermas does not accept, to defend the thesis that, in the linguistic-pragmatic perspective, a philosophical meta-discourse which is relevant to the differentiation of normative dimensions of practical reason.

Key word: ethics; transcendental-pragmatic; Apel; responsibility; law.

SUMÁRIO

Lista de Abreviaturas.....	17
Introdução.....	19

PARTE I

PONTO DE PARTIDA DA ÉTICA E A NECESSIDADE DE UM MODELO DE FUNDAMENTAÇÃO PRAGMÁTICO- TRANSCENDENTAL.....	31
--	-----------

1.1 A situação da ética hoje: o atual contexto mundial como desafio ético e sua reconstrução segundo o ponto de vista de uma teoria da evolução.....	33
1.2 O problema aparentemente paradoxal de uma fundamentação racional da ética na época da ciência.....	47
1.3 O problema de uma racionalidade ética.....	67

PARTE II

OS PRESSUPOSTOS PEIRCEANOS DA ÉTICA DO DISCURSO.....	83
2.1 A insuficiência da base sintático-semântica da moderna lógica da ciência.....	86
2.2 Transformação semiótica de Kant por Peirce.....	91
2.3 O objetivo transcendental-filosófico postulado de um consenso de verdade na comunidade ilimitada dos cientistas.....	94

2.4 A interpretação crítica de Apel ao cientificismo de Peirce e a introdução do conceito de comunidade de comunicação.....	102
--	------------

PARTE III

O PROJETO FILOSÓFICO E SUA RELEVÂNCIA PARA A ARQUITETÔNICA DA ÉTICA DO DISCURSO.....	109
---	------------

3.1 Introdução.....	111
----------------------------	------------

3.2 Modelo de fundamentação última reflexiva e a diferença transcendental entre enunciados filosóficos e hipotéticos.....	115
--	------------

3.3 Caracterização da estrutura teórica da filosofia prática: distinção fundamental entre sentenças empíricas e sentenças filosóficas.....	134
---	------------

3.4 A compreensão filosófica da ética do discurso.....	150
---	------------

3.4.1 A Ética do discurso como uma ética de princípios referida à história e sua arquitetura das partes A e B.....	165
--	-----

3.4.2 A ética do discurso como ética da responsabilidade referida à história e pós-weberiana.....	171
---	-----

3.4.3 A descoberta do princípio formal-normativo complementar C: mediação de moralidade e eticidade.....	177
--	-----

3.5 A tese do princípio do discurso moralmente neutro.....	185
---	------------

3.6 O princípio moral como base de uma ética da responsabilidade direcionada para a história: fundamento normativo do direito.....	193
---	------------

Conclusão.....	215
-----------------------	------------

Referências bibliográficas.....	221
--	------------

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviaturas utilizadas para as obras de Karl-Otto Apel:

- AUF – Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.
- DED – Dissolução da Ética do Discurso? Quanto à Arquitetônica da diferenciação discursiva em *Faktizität und Geltung*, de Habermas. Terceira tentativa de orientação transcendental Pragmática de pensar com Habermas, contra Habermas.
- DV – Diskurs und Verantwortung. Das Problem des übergangs zur postkonventionellen Moral.
- DR1 – Discussion et Responsabilité 1. L'Éthique après Kant.
- DR2 – Discussion et Responsabilité 2. Contribution à une éthique de la responsabilité.
- DVK – Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants.
- EE – Estudios Éticos. Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética em la época de la ciência.
- EDD – Éthique de la discussion.
- ELF – O problema do emprego lingüístico francamente estratégico na perspectiva transcendental-pragmática.
- EPDE – Ética do discurso e as coerções sistêmicas da Política, do Direito e da Economia: uma reflexão filosófica sobre o processo de globalização.
- EPC – El camino del pensamiento de Charles S. Peirce.
- ERK – La etica del discurso como etica de la responsabilidad. Una transformacion posmetafisica de la ética de Kant.
- FNT – Fundamentação normativa da “Teoria Crítica”: recorrendo à eticidade do mundo da vida? Uma tentativa de orientação transcendental-pragmática: com Habermas, contra Habermas.
- FSF – Fundamentação semiótico-transcendental de la filosofia pragmática del lenguaje.
- FTF – Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última.
- FUC – Como fundamentar uma ética universalista de co-responsabilidade que tenha efeito sobre as ações e atividades coletivas?
- KZ – Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung.

- LC – Les conflits de notre époque et l’urgence d’une orientation fondamentale de l’éthique politique.
- LED – Limites de la ética discursiva?
- LLH – Le Logos propre ou langage humain.
- MS – Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit “aufgehoben” werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression.
- PRP – Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitäts-differenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?
- PJP – A Ética do discurso diante da Problemática Jurídica e Política: as próprias diferenças de racionalidade entre Moralidade, Direito e Política podem ser justificadas normativa e racionalmente pela Ética do discurso?
- SLVV – Significado Lingüístico Verdad y Validez Normativa.
- SM – Die Situation des Menschen als etisches Problem.
- SH – La situation de l’home comme problème éthique.
- TPh I – Transformation der Philosophie. Bd 1.
- TPh II – Transformation der Philosophie. Bd 2.
- TF I – Transformação da filosofia v. I.
- TR II – Transformação da filosofia v. II.

INTRODUÇÃO

Com esta pesquisa temos a pretensão de tratar a fundamentação da ética do discurso no sentido da pragmática-transcendental. Nesta perspectiva, focaremos a reconstrução de Apel, da controvérsia que trava com Habermas, acerca da relação entre moral e razão prática enquanto concepção procedimental discursiva da filosofia prática. Para isso, pretendemos mostrar a relação fundamental do discurso filosófico no que concerne à arquitetura da ética do discurso: o pressuposto essencial é que a distinção metodológica, em ambos os autores, conduz à diferenciação de arquitetura da ética do discurso.

Por ética procedimental discursiva, entendemos aquelas formas de pensamento que tentam conciliar a reflexão da filosofia da linguagem com a postura reflexiva da filosofia transcendental moderna, portanto, de uma reformulação transcendental a partir dessa combinação da reviravolta transcendental com a reviravolta lingüístico-pragmática do pensamento, ocorrida no século passado: é o caso, por exemplo, da filosofia pragmático-transcendental de Karl-Otto Apel. Isso tem, como consequência, a possibilidade efetiva de uma fundamentação do princípio da moralidade, a preocupação em mediar o princípio moral com a ação humana e a articulação de uma filosofia da intersubjetividade através da mediação da linguagem.

No intuito de contextualizar nossa problemática, partimos da compreensão de que o perfil de desenvolvimento da ética do discurso em sua fundação ocorre em função de duas linhas de pensamento que compartilham suposições básicas mediante interlocução sistemática entre seus fundadores, não obstante se revelar divergências importantes nessa trajetória, de modo que não possa ser possível compreender o quadro da ética do discurso como um referencial teórico homogêneo.

Ao longo do desenvolvimento da ética do discurso, inscreveram-se uma série de problemas, os quais impulsionaram produtivas controvérsias entre Apel e Habermas. Fazendo parte deste conjunto de problemas, insere-se a questão acerca da natureza e método da fundamentação (modelo de fundamentação habermasiano no sentido da assim chamada justificação transcendental-fraca e o modelo clássico apeliano de uma fundamentação última transcendental auto-reflexiva), com a consequência, por parte de Habermas, segundo Apel, da recusa em distinguir epistemológica e metodologicamente entre possíveis sentenças universais de validade da filosofia e sentenças das ciências sociais reconstrutivo-empíricas, e, por parte de Apel, do estabelecimento da *diferença transcendental* entre *hipóteses* (sentenças das ciências empíricas), comprovadas empiricamente e possivelmente falsificáveis, e *sentenças filosóficas* que estão implicadas no próprio conceito de exame empírico como pressupostos de sua compreensibilidade; também entre estas controvérsias destaca-se: o modo de conceber o “ponto de vista moral” na ética do discurso. Habermas delimita sua concepção moral, tomando como ponto de partida uma teoria da ação comunicativa e introduz um conceito de moral de caráter especificamente *deontológico*, a formulação do princípio moral integra as consequências previsíveis e sua implementação por todos os envolvidos, enquanto Apel trata, em seus esforços de fundamentação da ética, do problema da complementaridade do princípio moral ideal do discurso e neste sentido postula um princípio de complementaridade da ética da responsabilidade, como mediação, referida à situação, do princípio moral com a racionalidade estratégica de ação. Assim, ele distingue dois momentos em sua arquitetura da ética do discurso, o da fundamentação do princípio moral ideal e o momento (ainda considerado moral) da fundamentação de sua aplicabilidade histórica mediada por instituições. O próprio princípio complementar C é um princípio de uma estratégia *teleológico-moral* de longo prazo, ainda orientado pelo princípio regulador da moral ideal do discurso, assim seu “ponto de vista moral” assume uma feição com conteúdo *deontológico* (critério de justiça historicamente abstrativo), mas também - com isso co-originário - *teleológico* (critério de responsabilidade referida à história, para o estabelecimento das condições de aplicação institucionais do critério da justiça puramente deontológico); apresenta-se, também, como controvérsia, a questão da relação entre moral e direito (o direito ancorado na moral ou não), o caráter do princípio do discurso (com teor

normativo-moral ou apenas com teor normativo neutro), a ética do discurso como ética da responsabilidade (remetida à parte B ou já contida em U), o problema da aplicação (Anwendungsproblem) da ética do discurso, entre outros.

De maneira geral, podemos afirmar que as diferenças entre Apel e Habermas já podem ser encontradas no modo em que cada um deles concebe seu respectivo projeto filosófico. Segundo a pragmática-transcendental, o legado da transformação semiótica da filosofia transcendental kantiana, se exprime na tese de que a fundamentação do princípio moral somente pode ser obtida através de uma reflexão transcendental estrita sobre as condições de possibilidade e das pretensões de validade do discurso argumentativo. Nesse sentido, a pragmática transcendental vai postular uma fundamentação última filosófica dos princípios do pensar e agir humanos. Através desta, se demonstra a validade *a priori* de determinadas proposições com caráter normativo e a validade da própria reflexão filosófica (proposições filosóficas) na qual aquelas proposições são tematizadas.¹ Dessa reflexão, resulta a pretensão da pragmática-transcendental de ser uma forma de “prima philosophia” que tem como tarefa a tematização da dimensão intersubjetiva da argumentação.² Portanto, uma forma mais radical de “prima philosophia”, pois do que se trata aqui é o que sempre foi pressuposto, tanto na ontologia clássica quanto na filosofia moderna da subjetividade, a saber, a questão da tematização das condições intransponíveis de possibilidade e validade da argumentação com sentido. Isto significa, portanto, que “nada em filosofia pode considerar-se suficientemente legitimado se, na sua justificação, não estiverem incluídas as condições necessárias, universais e últimas de possibilidade e validade do próprio discurso”.³ Ainda mais, é importante considerar que estas condições são um conjunto de regras que além do seu caráter normativo, são normas éticas, portanto, regras que se referem a sujeitos da ação humana.

Outra implicação importante da transformação da filosofia empreendida por Apel é a superação do dualismo entre razão teórica e razão prática. Somente com base no pressuposto da norma moral fundamental é possível a possibilidade de uma fundamentação

¹ Através de uma reflexão daquilo que é próprio da filosofia - inclusive de suas condições de possibilidade - é possível fundamentar o princípio moral.

² Assim, a racionalidade filosófica é um tipo de racionalidade que se fundamenta através de uma reflexão sobre os pressupostos irrecusáveis e universais do discurso sensato.

³ OLIVEIRA, M. A. de. Relações internacionais e Ética do discurso. In: HERRERO, F. J. e NIQUET, M. (Orgs.). *Ética do discurso. Novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 311.

última racional da ética. A partir da virada lingüístico-pragmática, concebe-se o argumentar enquanto relação interpessoal. Todos aqueles que argumentam aceitam sempre regras da argumentação válidas universalmente – visam um entendimento com os outros e reconhecem-se enquanto parceiros da argumentação, logo, portadores de *iguais direitos* de efetivar proferimentos como de erguer pretensões de validade. De acordo com a pragmática-transcendental, a tematização dos pressupostos necessários daquele que argumenta seriamente - característico da reflexão filosófica - significa a legitimação, não somente de uma teoria do conhecimento, mas também de uma razão prática que, neste sentido, é um tipo de “prima philosophia” que trata da unidade entre razão teórica e razão prática.

Com esta reflexão da questão transcendental acerca das pretensões de validade, Apel reabilita a racionalidade filosófica como um saber que pretende tematizar a estrutura universal da Razão enquanto razão comunicativo-argumentativa. Esta racionalidade filosófica se fundamenta por meio de uma reflexão estrita sobre os pressupostos universais do discurso ou na estrutura reflexiva dos atos-de-fala que levantam pretensões de sentido e validade e exigem um reconhecimento intersubjetivo das pretensões aí postas. Tal racionalidade é compreendida como uma racionalidade do entendimento mediado argumentativamente numa comunidade ilimitada de comunicação. A busca coletiva do entendimento toma como base não somente uma motivação teórica, mas, sobretudo, se fundamenta numa relação intersubjetiva baseada na *cooperação responsável* e no reconhecimento da *igualdade de direitos* de todo e qualquer argumentante.

Podemos mostrar, a partir da reflexão sobre as condições de possibilidade da práxis argumentativa, que enquanto argumentantes, nós já reconhecemos um conjunto de regras que, em sua essência, têm um caráter ético-normativo. A pragmática-transcendental acredita que a partir desta reflexão filosófica é possível mostrar a validade de determinadas sentenças normativas universais, portanto, que seja possível fundamentar a ética. Desta reflexão resulta que é possível aplicar a estrutura da fundamentação última na legitimação da razão prática.⁴

⁴ Segundo V. Hösle, a originalidade da pragmática transcendental não consiste propriamente em ter descoberto a estrutura autofundante da razão, mas especificamente nesta tentativa de aplicação da estrutura de fundamentação última na fundamentação de sentenças ético-normativas. Cf. HÖSLE, V. *Die Krise der*

Alguns temas da filosofia teórica de Apel são aplicados em sua filosofia prática. A ética do discurso pragmático-transcendental vai descobrir o princípio do discurso primordial que contém o princípio moral ideal como critério de validação de normas éticas. Na parte A da ética do discurso, Apel tematiza sobre a fundamentação última do princípio de universalização, o qual deriva dos pressupostos necessários e irrecorríveis da argumentação. Com o intuito de possibilitar a fundamentação do “ponto de vista moral”, ele rompe com o pressuposto do solipsismo metodológico possível pela transformação semiótica da filosofia transcendental realizada por Peirce.

A contribuição da semiótica filosófica de Peirce, nesta transformação, se apresenta, primeiramente, na compreensão do conhecimento como função lingüisticamente mediada, ao substituir o princípio transcendental do eu penso kantiano pela comunidade ilimitada de investigadores como sujeito de conhecimento. Assim, o *consenso ideal* enquanto princípio regulativo é a garantia da objetividade do conhecimento que surge no lugar da consciência em geral transcendental; em segundo lugar, a tese peirceana de que os cientistas se baseiam numa ética mínima no processo de investigação, assumindo a idéia de uma comunidade ilimitada de investigação, é substituída por Apel pela comunidade ilimitada de comunicação.

Assim, um legado importante da transformação semiótica da filosofia transcendental kantiana, implementado pela pragmática-transcendental, implica, primeiramente, a superação da aporia entre coisa em si e fenômeno pela noção de um progresso “in the long run”, isto é, a idéia de uma aproximação da verdade que é um ideal regulador pressuposto no intercruzamento⁵ da comunidade real e comunidade ideal de comunicação. Nesta perspectiva, Apel estabelece uma interlocução crítico-reconstrutiva com a semiótica pragmática de S. Peirce. A segunda implicação é que não é mais preciso supor o sujeito do conhecimento como um limite do mundo fenomênico, ao contrário, ele se entende enquanto comunidade real de comunicação. Isso nos remete à idéia de que o consenso cognitivo e o acordo sobre normas práticas, enquanto *ideais reguladores*, são

Gegenwart und Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. München:Beck, p. 123.

⁵ Apel entende que a estrutura de intercruzamento pragmático-transcendental é uma decifração pós-metafísica da distinção e, respectivamente, “da separação kantiana entre o âmbito dos fenômenos (do eu empírico) e do mundo noumenal (do eu inteligível, do ser de racionalidade pura no “reino das finalidades”)”. Cf. APEL, K.-O. PRP, p.56; PJP, p. 138.

antecipados contra-faticamente e, por princípio, têm que se realizar na comunidade real de comunicação. Apel busca, com isso, uma mediação entre moralidade e eticidade, entre a relação da exigência transcendental da justificação e a tese hegeliana de que o saber implica um processo que se efetiva progressivamente na história.⁶

Com essa última questão, Apel busca a fundamentação de um *princípio formal* normativo capaz de orientar essa mediação e o possível *progresso* da história mundial. Como isso é possível? Apel, como veremos, parte do intercruzamento “dialético” no *a priori* das condições da comunicação. Neste ponto de partida se revelam três momentos: primeiro, o pressuposto da comunidade *ideal* de comunicação que é antecipado contra-faticamente; segundo, o pressuposto da comunidade *real* de comunicação, na qual somos socializados e nos permite realizar um discurso argumentativo; e, terceiro, a consciência da *diferença* de princípio entre comunidade ideal e a real.

Isto significa que por meio de um retorno reflexivo sobre as condições reconhecidas necessariamente em todo aquele que argumenta seriamente, descobre-se num primeiro momento, o princípio de *universalização* U da ética do discurso, a idéia de que este princípio *deve ser aplicado* na solução das questões e conflitos de interesses no mundo da vida e a compreensão de que todos os parceiros do discurso têm a mesma co-responsabilidade na identificação e solução dos problemas do mundo da vida abertos ao discurso. Em um segundo momento, obtém-se, também, um *princípio moral-estratégico complementar* C para fundamentação de uma ética da responsabilidade. Através desse princípio complementar, a ética da responsabilidade se torna competente para o problema da aplicação histórica, mediado pela instituição, da ética do discurso. Com isso, surge a obrigação moral de co-laborar na supressão paulatina da diferença, portanto, a obrigação de ir realizando aproximativamente o que contrafaticamente temos sempre admitido. Portanto, o princípio formal normativo, ético-responsável e *complementar* ao princípio formal da ética do discurso, enquanto idéia regulativa, visa à eliminação progressiva dos impedimentos ou, dito positivamente, à criação das condições para aplicação de U.

Dessa compreensão, podemos afirmar que no plano da ética da responsabilidade não se pode mais manter a separação entre uma ética teleológica e uma ética deontológica,

⁶ É importante frisar que tratar do âmbito da mediação entre moralidade e eticidade significa, segundo a pragmática-transcendental, esboçar os passos que Apel ensaia e que ainda teriam que ser dados para que o problema da aplicação histórica da ética possa ser resolvido satisfatoriamente.

mas o que se visa é uma mediação entre estas duas posturas éticas. Apel, de modo distinto de Habermas, conceberá o deontologismo na intenção da mediação com uma ética teleológica e neste sentido acrescentará à ética do discurso uma dimensão teleológica que procurará, no entanto, evitar um telos substancial da vida boa.

Entretanto, Habermas rejeita a exigência de uma fundamentação última da validade dos pressupostos necessários do discurso argumentativo. Ele considera inútil e impossível tal empreitada, pois, em primeiro lugar, esses pressupostos se apóiam em interpretações e reconstruções teóricas em princípio falíveis; e, em segundo lugar, não se pode excluir a possibilidade de uma transformação histórica dos padrões de racionalidade comunicativa. Disto resulta, segundo Apel, que é inapropriada a diferença do ponto de vista epistemológico e metodológico, entre proposições da filosofia e proposições das ciências sócio-reconstrutivas, empiricamente testáveis. Segundo Apel, Habermas vai utilizar o princípio do falibilismo também em relação aos enunciados da pragmática filosófica universal o que tem como consequência a idéia de que essas condições necessárias da comunicação são também contextuais, históricas e contingentes, portanto, falíveis e sujeitas a uma acareação empírica.⁷ Tem-se início, portanto, aqui, uma cisão entre Habermas e Apel a respeito do projeto (discurso) filosófico e seus desdobramentos diferenciados nos respectivos modelos (arquitetônica) de ética do discurso.

Com base nisso, Apel considera que Habermas elabora suas teses mais recentes a respeito da arquitetura da razão prática e de suas relações com as ciências.⁸ Nesta reformulação se considera que o tema da filosofia moral, que consiste no princípio da justiça, é separado do princípio do discurso. Este princípio é moralmente neutro e situa-se em um nível de abstração que, apesar de seu conteúdo normativo, é anterior e neutro frente à moral e ao direito. Os pressupostos da argumentação não possuem um teor normativo moral, mas apenas normativo, o que leva Habermas a concluir que o princípio do discurso

⁷ D. V. Dutra esclarece que uma das razões pelas quais Habermas recusa a fundamentação última, no sentido de Apel, “está ligada à sua escolha metodológica, que sabemos ser o método reconstrutivo. Ele guarda uma estreita relação com métodos das ciências empíricas reconstrutivas de caráter geral, como, por exemplo, as pesquisas de Chomski. A tese de Habermas é que as teorias de caráter filosófico entram, de forma indireta, na construção de teorias empíricas e, quando estas são confirmadas pela experiência, indiretamente há uma comprovação da teoria filosófica nelas presente. Ou, pelo menos, este é uma espécie de teste por coerência, entre o que a filosofia estabelece e o que as teorias científicas concluem”. Cf. DUTRA, D. J. V. *Razão e Consenso em Habermas. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 25.

⁸ Cf. APEL, K.-O. AUF, pp. 727-838; DED, pp. 201- 321.

não é impregnado de modo moral-normativo.⁹ O princípio moral U constitui-se, em seu aspecto formal, numa regra de argumentação sem vincular um dever moral em relação ao agir, deixando os conteúdos a encargo dos discursos reais.

Com a mesma preocupação que Apel, Habermas, buscando não cair no rigorismo moral, concebe que U já traz consigo o princípio de uma ética da responsabilidade própria para a avaliação das consequências e dos efeitos colaterais oriundos das ações coletivas. Com isso, ele busca integrar o universalismo e a responsabilidade já no plano da fundamentação das normas. Esta questão da responsabilidade fica, portanto, circunscrita ao âmbito de uma moral deontológica. Isso leva Habermas a conceber um âmbito mais estreito à esfera da moral do discurso, na ética do discurso.

Habermas distancia-se ainda mais do programa ético de Apel e sua arquitetônica das partes A e B, particularmente com a diferenciação dos discursos da razão prática. A teoria discursiva da moral (formulada discursivamente) foi colocada ao lado da teoria discursiva do direito e da política, completando assim a esfera da razão prática discursiva. Compreende-se, nessa perspectiva, que do mesmo modo como a razão prático-moral não representa toda a razão prática, também os discursos morais não representam o conjunto da esfera do discurso. Com isso, Habermas evita extrapolar os limites deontológicos da moral discursiva e, desta forma, acaba não aceitando uma dimensão teleológica para a ética do discurso. Conclui-se, portanto, que o papel atribuído à esfera da moral, relativamente ao da razão prática é significativamente mais restrito que aquele atribuído pela pragmática-transcendental apeliana.

Diante dessa última questão aqui anunciada, em especial no que se refere ao modo de conceber o ponto de vista moral da ética do discurso (híbrido ou puro), tem-se uma leitura compreensiva “de que as controvérsias existentes entre Habermas e Apel acerca da ética do discurso se devem ao modo diferenciado como a esfera da moral é tematizada no

⁹ HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. Tradução: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2.v.

programa de cada autor e que o modo distinto de conceberem o conceito de razão prática resulta de tal diferença”.¹⁰

Diante disso, podemos afirmar que, para Habermas, não há mais uma unidade da razão prática sob o aspecto moral, pois moral, direito e ética têm sua especificidade própria e se complementam, bem como, se fundamentam no princípio do discurso-neutro. Na perspectiva apeliana, considera-se que se coloca tanto o problema da unidade da razão prática quanto o de sua especificação sob o pressuposto do princípio primordial do discurso e suas implicações morais. Dessa forma, concebemos, com base na leitura interpretativa anterior, que a controvérsia, entre os programas da ética do discurso de Habermas e Apel, decorre do modo diferenciado de tematizar a moral e que a forma distinta de conceberem o conceito de razão prática está vinculada a essa diferença: a esfera da moral do discurso é tematizada de modo diferente em ambos, o que implica que também será diferente o modo de conceberem o que seja razão prática, portanto, dois modos distintos de tratar a esfera própria da moral implicam em duas concepções distintas de razão prática.

Com a exposição dessa problemática e com base nesse contexto, levantamos a *hipótese* de que o tratamento dessa questão, sob esse ponto de vista, é relevante, mas insuficiente, pois não trata o problema a partir de sua base fundamental. Entendemos que é a partir do discernimento da relação - metodologicamente relevante - entre proposições filosóficas e proposições das ciências empíricas, que irá se delinear uma cisão, em princípio, nos respectivos projetos de arquitetura da ética do discurso, no contexto de uma concepção procedimental de filosofia prática. Para Apel, é importante a determinação da relação entre o saber filosófico e o saber empírico das ciências, pois a partir dessa

¹⁰ Cf. CENCI, A. V. *A Controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na Ética do discurso*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2006, p. 18. A complementação dessa interpretação se apresenta, conforme seu autor, da seguinte maneira: “As respostas dadas a essa problemática acerca da esfera própria da moral redundarão em dois programas da ética do discurso que, progressivamente, vão se distanciando de suas raízes comuns e que, ao final, irão projetar duas concepções de razão prática bastante distintas e, em grande medida, inconciliáveis, de modo a parecer impossível reuni-las sob uma mesma rubrica. Assim, em razão da diferença existente no programa inicial de cada autor entre a formulação de uma noção mais estreita de moral – deontológica, como a defende Habermas – ou mais ampla – deontológico-teleológica, como o propõe Apel – ter-se-á como consequência, posteriormente, que, para Habermas, a moral e a razão prática ficarão situadas dentro de uma teoria ou filosofia do discurso e, esta última não poderá ser compreendida em sentido moral; em Apel, ambas as esferas ficarão situadas dentro da própria ética do discurso de modo que a moral ocupará a parte A e a esfera da razão prática, a parte B - teleológica -, sendo compreendida em sentido moral. Portanto, pretende-se mostrar que as controvérsias entre Habermas e Apel se originam do modo diferenciado de compreenderem, respectivamente, na ética do discurso, a esfera moral como deontológica ou deontológico-teleológica e, em decorrência, a razão prática como não prescritiva ou como razão prático-moral”.

reflexão efetivar-se-á, na teoria discursiva, uma cisão entre dois modos fundamentais de pensar a fundamentação e relação entre moral, o direito e a política. Pretende-se indicar, com isso, que a ênfase e o ponto de partida da cisão, para pensar a distinção entre dois modos essenciais de tratar a fundamentação moral e o conceito de razão prática, recaem fundamentalmente na tematização do componente metodológico em que se trata da relação, em última análise, entre proposições filosóficas e proposições das ciências reconstrutivas.

O importante neste caso, segundo Apel, é relacionar seu ponto de partida da reflexão pragmático-transcendental na filosofia prática.¹¹ Portanto, o fundamental é que se perceba a relação essencial do discurso filosófico para a arquitetura da ética do discurso. Assim, do destaque do componente duplo, a saber, metodológico e arquitetônico da filosofia prática discursiva, pretendemos o seguinte resultado: no que se refere à tematização das controvérsias entre Apel e Habermas acerca da arquitetura da ética do discurso e, de modo específico, da relação entre moral e razão prática, está em questão, em última análise, para Apel, novamente, a relação - metodologicamente relevante - entre enunciados filosóficos e enunciados da ciência sociológica.

Portanto, o ponto de partida para análise da nossa problemática encontra-se na controvérsia que ambos travam acerca da fundamentação normativa da linguagem¹² em que se caracteriza de modo diferenciado a relação e determinação das proposições filosóficas e proposições das ciências empírico-reconstrutivas. Para Apel, existe uma reflexão transcendental-pragmática sobre as condições normativas de possibilidade do discurso argumentativo, o que significa uma fundamentação filosófica discursiva da moral, do direito e da política.

Com isso, podemos afirmar, segundo Apel, que o debate e controvérsia entre ambos os programas da ética do discurso decorrem fundamentalmente do modo diferenciado de tematizar a relação metodológica entre enunciados filosóficos e enunciados das ciências sócio-reconstrutivas, empíricas, e que essa diferença de abordagem é relevante na forma distinta de tratarem a moral e conceberem o conceito de razão prática, que culmina na compreensão desta como razão prática moral ou não prescritiva, bem como, o problema da sua unidade e/ou quanto de sua especificação. Apel considera fundamental,

¹¹ Cf. APEL, K.-O. AUF, pp. 727-838; DED, pp. 201- 321.

¹² Entre uma fundamentação no sentido da justificação transcendental-fracá e o modelo de fundamentação filosófico-transcendental auto-reflexivo.

coisa que Habermas não aceita, defender a tese de que, na perspectiva lingüístico-pragmática, existe um metadiscurso filosófico que é relevante para a diferenciação das dimensões normativas da razão prática.

Então, no desenvolvimento da nossa pesquisa, iremos elaborar a reconstrução apeliana dessa problemática e, nesta versão pragmático-transcendental, estruturar o texto na seguinte forma, a saber:

Na primeira parte, pretendemos expor o programa inaugural da ética do discurso de Apel. Com esse intuito, ele procura fazer um diagnóstico sobre a situação da ética contemporânea, compreendendo este contexto como um desafio ético. A pretensão de Apel, neste caso, em diálogo com grandes correntes filosóficas da ética contemporânea, é mostrar a necessidade de uma fundamentação filosófica da ética na época da ciência. Por fim, em debate crítico com Habermas na *Teoria da ação comunicativa* (TAC), ele trata, a partir da perspectiva pragmático-transcendental, a questão do reconhecimento ou possibilidade de uma racionalidade ética no sentido de fundamentar a ética do discurso em pressupostos que somente podem ser encontrados no âmbito de uma racionalidade argumentativa – prático-intersubjetiva – normativo e contrafática. Com Apel, pretendemos mostrar, neste caso, que a racionalidade comunicativa do entendimento se apresenta como pressuposto ineliminável da compreensão da fundamentação de toda racionalidade, portanto, de todas as pretensões de argumentação, e que esta pretensão intersubjetiva só pode ter sua validade suficientemente justificada sob o pressuposto da reflexão filosófica pragmático-transcendental do discurso.

Na segunda parte, vamos analisar os pressupostos peirceanos da ética do discurso. Apel, neste contexto, estabelece uma interlocução crítico-reconstrutiva com a semiótica pragmática de S. Peirce no sentido de sua transformação filosófica da filosofia transcendental. Com esse intuito, pretendemos focar os elementos da semiótica peirceana que, de acordo com Apel, exercerão influência direta na ética do discurso pragmático-transcendental. Para isso, partiremos da insuficiência da base sintático-semântica da moderna lógica da ciência, buscando, em seguida, esclarecer a transformação semiótica de Kant elaborada por Peirce. Com isso, se põe o objetivo transcendental-filosófico postulado de um consenso de verdade na comunidade ilimitada dos cientistas. Apresenta-se dessa abordagem a interpretação crítica de Apel ao cientificismo de Peirce e a introdução do

conceito de comunidade ilimitada de comunicação. Portanto, resulta da semiótica transcendental a constituição de um novo paradigma para toda reflexão filosófica em geral e, em especial, para a fundamentação da ética: o paradigma da linguagem que tem como base a tríplice relação dos sinais e como sustentação um jogo lingüístico transcendental; isto significa, que na base de todo conhecimento e toda pretensão de validade encontra-se originariamente a estrutura intersubjetiva pragmático-transcendental do entendimento sobre algo. Portanto, todo conhecimento, assim como todo agir é mediado por uma comunidade real de língua e uma comunidade ideal de comunicação e argumentação. Isso abre espaço para que Apel possa reabilitar a racionalidade filosófica como um saber que pretende tematizar a estrutura universal da Razão enquanto razão comunicativo-argumentativa.

Na terceira parte, iremos tratar, de modo específico, de nossa problemática, na medida em que nos debruçamos sobre o projeto (discurso) filosófico e suas implicações para a arquitetônica da ética do discurso. Nossa idéia básica é que a caracterização distinta, em última análise, do componente metodológico em ambos os projetos de ética do discurso de Apel e Habermas, conduz a uma forma diferenciada de arquitetônica da razão prática (ética do discurso). Nesse sentido, Apel, em sua reconstrução crítica da versão habermasiana, toma como ponto de partida de sua reflexão da ética do discurso o modelo de fundamentação última reflexiva (3.2), com base no pressuposto da diferença transcendental entre enunciados filosóficos e enunciados das ciências empíricas. Pretende-se, assim, pensar a estrutura teórica da filosofia prática em sua relação fundamental com a determinação em princípio da distinção entre sentenças filosóficas e sentenças empíricas (3.3). Com esse intuito, caracterizamos a versão apelianiana da ética do discurso (3.4), inserindo, na tentativa de pensar com Habermas contra Habermas, a problemática do princípio neutro do discurso (3.5), bem como, a fundamentação normativa do direito: o princípio moral como base de ética da responsabilidade direcionada para a história (3.6). Dessa forma, pretendemos também mostrar que concernente à temática da diferenciação distintiva dos discursos da razão prática, conforme se apresenta na estrutura arquitetônica de *Faktizität und Geltung*, está em questão, em última análise, segundo Apel, novamente, a relação - metodologicamente relevante - entre enunciados filosóficos e enunciados da ciência sociológica.

PARTE I

PONTO DE PARTIDA DA ÉTICA E A NECESSIDADE DE UM MODELO DE FUNDAMENTAÇÃO PRAGMÁTICO- TRANSCENDENTAL

1.1 A situação da ética hoje: o atual contexto mundial como desafio ético e sua reconstrução segundo o ponto de vista de uma teoria da evolução

O ponto de partida da reflexão filosófica prática de Apel é que a situação em que vivemos constitui, ela própria, um estímulo e um desafio ético para a humanidade enquanto tal, já que os problemas fundamentais de nosso tempo dizem respeito à humanidade enquanto um todo. Portanto, esta situação oferece um traço essencial, que se põe como um desafio à reflexão filosófica prática, e diz respeito ao emprego imprevisível das conseqüências e efeitos secundários que resultam das ações coletivas humanas no domínio da ciência e da técnica.¹³ Com isso, o questionamento filosófico fundamental de Apel perante a crise do sistema planetário da humanidade é, por conseguinte, a questão sobre a possibilidade de uma orientação ético-política fundamental.¹⁴ Esta situação requer por parte dos homens uma quantidade grande de exigências que ele não consegue mais assumir com base nas normas, instituições e valores (moral e direito) de uma “vida ética substancial” (Hegel) tradicional.¹⁵ É nesse contexto, que Apel enfrenta, também, o problema da aplicação histórica da ética e busca resolvê-lo a partir da ética universal do discurso como uma ética da responsabilidade.¹⁶

¹³ Ver APEL, K.-O. EDD, p. 13. Apel, sobre esta questão, remete a H. Jonas em seu livro *Das Prinzip Verantwortung*. H. Jonas elabora sua reflexão sobre a responsabilidade do diagnóstico atual em relação ao risco e impacto da ciência moderna. Esta situação exige a necessidade de uma concepção moral na qual levemos em conta as dimensões futuras das conseqüências de nossas ações sobre a natureza. Desta forma, H. Jonas propõe a substituição do “imperativo categórico” a favor de um princípio de responsabilidade: tal princípio implica que devemos agir de tal modo que as conseqüências e efeitos colaterais de nossas ações não ponham em risco a continuidade indefinida da humanidade na Terra.

¹⁴ Cf. APEL, K.-O. KZ, p. 15. LC, p. 133.

¹⁵ Portanto, é neste sentido que “Habermas e Apel, seguindo as pegadas de Rawls e muitos outros teóricos contemporâneos, insistem que a filosofia prática tem de partir do contexto específico de nossa situação histórica e que sua estrutura interna deve ser profundamente diferente daquilo que a tradição conheceu”. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. “Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática”. In: MOREIRA, L. (org.). *Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia*. São Paulo: Landy Editora, 2004, p. 145. Dessa forma, é que várias teorias éticas partiram de uma situação histórica específica para formular suas versões atualizadas da eticidade.

¹⁶ A análise dessa questão nos possibilita elaborar os passos que Apel dá na direção de uma filosofia da história. Para uma reflexão específica sobre esta questão, consultar o seguinte material: APEL, K.-O.

Em seu projeto de ética do discurso, Apel fornece a fundamentação de uma macroética normativo-deontológica no discurso. Ao tratar da questão da sua realização histórica, ele a enfrenta como um problema de uma reconstrução racional da história. Portanto, dois motivos irão levar Apel a elaborar essa reconstrução: 1) diz respeito ao problema central da ética contemporânea, de sua aplicação histórica, que ele tenta resolver a partir da ética universal do discurso como uma ética da responsabilidade; 2) refere-se, também, ao problema da aplicação histórica da ética, pensado, agora, como mediação entre moralidade e eticidade. Nessa perspectiva, tal reconstrução possibilita uma apropriação crítica das tradições éticas e, em especial, a questão da passagem da moral convencional à moral pós-convencional. Isso significa que o homem, como ser histórico, se vê permanentemente diante da tarefa de reconstruir seu passado mediante apropriação crítica das tradições culturais, à luz do critério moral universal, projetando assim um novo futuro mais humano.¹⁷

Com isso, nossa análise começará com uma teoria reconstrutiva da história, indicando seus momentos mais importantes e, em particular, limitando-se à reconstrução do desenvolvimento da consciência moral. Apel inicia sua reconstrução e, antes de mais, põe a pergunta: por que, afinal, é necessário elaborar uma teoria reconstrutiva da história, em especial da moral? Segundo Apel, isso é necessário porque ele considera todos os componentes e conquistas da cultura humana como respostas aos desafios da situação humana enquanto tal. Nessa perspectiva, ele vai “remontar à situação da *hominização* e descobrir os traços essenciais que determinam até hoje a situação em geral do homem (à diferença com os outros seres vivos) como *problema ético*. E nessa reconstrução mostrará que o desafio ético existente desde o início, se agravou de modo tão dramático no presente que hoje, pela primeira vez, surge a exigência de uma *macroética planetária da justiça*, válida universal e interculturalmente, e da *co-responsabilidade de todos os homens* como

Weshalb benötigt der mensch Ethik?, In: *Funkkolleg - Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge*, ed. por APEL, K.-O.; D. BÖHLER e G. KADELBACH, Frankfurt a. M., Fischer, 1984, vol. 1, 49-160, pesquisar também em *Studententexte 1 Funkkolleg - Praktische Philosophie / Ethik*, ed. por APEL, K. -O., D. BÖHLER e K. REBEL, Weinheim e Basel: Beltz Verlag, 1984, pp. 11-153; mais recente, *Diskursethik als Antwort auf die Situation des menschen in der Gegenwart*, in: APEL, K.-O./M. NIQUET, *Diskursethik und Diskursanthropologie*, Freiburg, München: Alber, 2002, pp. 13-94.

¹⁷ Para o tratamento da questão da aplicação da ética do discurso, remeter ao capítulo referente à fundamentação filosófica da ética do discurso.

resposta à situação humana”.¹⁸ A pragmática-transcendental deverá ser a resposta racional ao desafio da situação presente, isto é, à evolução cultural reconstruída.

Além disso, é importante realçar algumas características que são essências nessa reconstrução: primeiro, esta reconstrução histórica é possível como cooperação entre a filosofia e as ciências sociais históricas, pois trabalham com *critérios diferenciados*. A filosofia vai tratar a moral, partindo da fundamentação última do supremo ponto de vista da moral. A presença do critério moral fundamental unitário vai se constituir como telos a alcançar pelo progresso histórico. Perceba, com isso, que esta questão é a pedra angular na pretensão da reconstrução cooperativa entre filosofia ética e ciências sociais. No mais, as ciências sociais históricas tratam da moral com base numa “*teoria hipotética* dos degraus ontogenéticos e filogenéticos da consciência moral, os quais, como estágios da formação do juízo coerente com a estrutura e, como tais, de uma seqüência não reversível, teriam que ser verificados *empiricamente*”.¹⁹

É essencial levar em conta, nesse caso, que a teoria científica supõe o princípio da autoimplicação ou auto-recuperação (*selbsteinholung*), portanto, da auto-recuperação das condições de possibilidade do próprio discurso na discussão ou justificação de um objeto ou tema qualquer. Se o discurso é intranscendível e está necessariamente presente em todo ato de pensar com pretensão de validade, significa que nenhuma corrente ou crítica filosófica poderá considerar-se suficientemente legitimada, se na sua justificação não incluir as condições de possibilidade do próprio discurso, as quais são certificadas através da fundamentação última filosófica. Então, a ciência “tem que estar na situação de supor seus próprios pressupostos racionais como ciência, ao mesmo tempo, como telos moral do desenvolvimento, e de alcançá-los e recuperá-los (*einholen*) pela mesma reconstrução de certo modo como fato”.²⁰

Uma segunda questão que é importante realçar nessa reconstrução da história é que ela surge como processos de aprendizagem individuais e culturais. Caso se realizem

¹⁸ HERRERO, F. J. O problema da aplicação histórica da ética do discurso, In: Siebeneichler, F. B. (org.) *Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralistas. Entre Apel e Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006, pp. 77-8.

¹⁹ Cf. *Ibid*, p. 78.

²⁰ Cf. *Ibid*. A suposição deste princípio não implica uma metafísica teleológica “mas trata de considerar, na reconstrução da moral, os pressupostos racionais dessa mesma reconstrução como resultado da história. Do contrário, ficaria incoerente a pretensão racional de ciência reconstrutiva. Da justificação da cooperação entre filosofia e ciência surge o postulado da *convergência* do filosófico-normativo e do científico-empírico ou, ao menos, a possibilidade de auto-correções recíprocas”. Cf. *Ibid*, p. 78.

adequadamente ou bem sucedidos, conduzem à reprodução das condições de aplicação da ética, se fracassados, poderão esclarecer o porquê de sua não aplicação.²¹ Um terceiro aspecto a ser considerado é que o progresso histórico é concebido através de uma “lógica do desenvolvimento” que tem como telos o supremo degrau de desenvolvimento da consciência moral, cuja elaboração se constitui a partir de Piaget, Kohlberg e Habermas.²²

Com essa pretensão, Apel inicia tal reconstrução da história, em particular do desenvolvimento da consciência moral, e de partida põe a pergunta: por que o homem precisa de ética? Vejamos as respostas de Apel. A primeira resposta, justificada em seguida, é que o homem precisa de normas fundadas racionalmente como compensação pela perda da direção do comportamento orientado pelo instinto.

Buscando compreender a situação ética contemporânea, segundo a perspectiva de uma teoria da evolução, Apel considera que esta situação que se apresenta ao homem hoje como um desafio ético, é concebida como a acentuação, qualitativamente nova, de um problema que sobrevém pela primeira vez com a hominização e que revelará o ser humano como um *ser requerente de uma moral*. No entanto, Apel pergunta se a situação humana não se apresentou sempre como um problema ético para o ser humano. Já o mito bíblico do pecado original, como sugeriu Kant, poderia ser entendido como a chave de um grave acontecimento na evolução da vida, pois a partir de então, os homens têm consciência da diferença entre o bem e o mal.²³ Levando em conta as pesquisas na área da etologia, da antropologia filosófica e sob a luz do pensamento de J. Uexküll talvez se possa, segundo Apel, complementar e aprofundar essa interpretação teórico-evolutiva. Ele faz ver que o processo pelo qual a espécie humana se constitui (a hominização) se cumpre por uma ruptura com a *segurança instintiva do comportamento animal*, o qual “repousava sobre o *cycle retroativo (feedback cycle)* ligando os possíveis *efeitos da ação* aos possíveis *desencadeadores da ação* que são perceptíveis e provocam em função disso as emoções”.²⁴ A partir das pesquisas de Jakob von Uexküll, Apel vai defender a compreensão de que com

²¹ Cf. *Ibid*, p. 79.

²² Para tratar dos diferentes degraus da consciência moral, conferir KOHLBERG, L. *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row, 1981. Para os complementos e conseqüências necessários para uma tipologia moral referida à sociedade, conferir: HABERMAS, J. *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, também a obra, *Consciência moral e Agir comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

²³ APEL, K.-O., SM, p. 42. SH, p. 15.

²⁴ Ver APEL, K.-O. EDD, p. 14. DV, 42.

a invenção e desenvolvimento dos instrumentos e armas podemos caracterizar no homem uma dupla separação entre o mundo da percepção (Merkwelt) e o mundo da ação (Wirkwelt). O primeiro está ligado aos nossos órgãos e se observa como algo mais estável, e o segundo está relacionado à técnica e que se encontra em expansão permanente. Poderia-se dizer que, com a invenção de ferramentas e armas, o homem aboliu essa correlação, baseada sob um condicionamento orgânico, entre estes dois mundos e, assim, o possível efeito de suas ações ultrapassou fundamentalmente ou abriu caminho sob o controle possível da conduta dos desencadeadores comportamentais específicos de origem sensorio-emocional²⁵. Por acarretar no homem essa separação, os medos e inibições moralmente mais significativos, como é o caso do medo da morte, podem ser superados, ou é o caso dos conflitos sociais que podem desembocar em guerra. Neste sentido, é que Apel tentando caracterizar resumidamente essa passagem defende a seguinte idéia: tendo por base seu poder de criação, *homo faber* lança sem descontinuidade desafios que *homo sapiens* mal poderia perceber. Para ele, na medida em que o *homo faber* podia transgredir os limites instintivos organicamente condicionados existentes até então, na medida em que o homem podia intervir sobre o meio natural por meio de ferramentas e na medida principalmente em que podia submeter os animais e seu próximo por meio de armas mortais: tudo isso parece ter, na idade mítica, conduzido ao nascimento de uma consciência moral, no sentido em que a reparação, retribuição e reconciliação tornaram-se uma necessidade.²⁶ Portanto, para Apel, a superação dessas barreiras instintivas pelo *homo faber* levou, por um lado, ao nascimento da consciência moral, no entanto, por outro, provocou um desequilíbrio entre potenciais de agressividade e as barreiras inibidoras destes mesmos potenciais.

Na sequência da reconstrução, Apel acrescenta que as conseqüências da perda de segurança do comportamento instintivo, que tomava como base o elo que ligava os efeitos da ação aos possíveis desencadeadores dessa ação, poderiam, em um primeiro momento, ser compensadas, parece, pelas instituições teogônicas e os rituais afiliados de pacificação de conflitos, os quais tinham um papel moral e jurídico relevante. No entanto, a coexistência e oposição, não mediados racionalmente, das instituições teogônicas “não

²⁵ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 43, SH, p. 16.

²⁶ Ver APEL, K.-O., *Ibid.* A partir dessas mudanças, a situação humana é caracterizada por uma dupla necessidade: de sempre questionar tudo e de regular o seu comportamento pelo seguimento ou não de normas. Daí torna-se possível o surgimento de teorias, filosóficas e científicas, como respostas aos desafios que se apresentam da situação histórica.

podiam mais ser aceitos pelos homens como um equivalente da coexistência e da oposição, também pouquíssimos mediatizados, daquilo que, antes, desencadeava” o comportamento assegurado pelos instintos. As epopéias clássicas e a tragédia grega nos deixam perceber os sofrimentos e angústias que passaram a razão e o sentimento do *homo sapiens* quando dos trágicos conflitos das instituições teogônicas.²⁷ É sobre o pano de fundo daquela consciência mítica que se efetuou então, por ocasião do “período axial” das grandes civilizações, a passagem à ética tal como ela é posta pelas religiões mundiais e pela filosofia, assim como, neste mesmo período, ver-se pela primeira vez o surgimento da *Aufklärung*. Segundo Apel, “depois se repetem, nas civilizações desenvolvidas, as tentativas - sempre interrompidas por regressões da civilização - de uma “passagem à moral pós-convencional”, passagem orientada de maneira intelectualista”²⁸.

Por fim, Apel chega à conclusão de que as conseqüências da fase ocidental mais recente do processo de *racionalização*, como nos mostrou Weber e a *Aufklärung*, associado aos avanços da ciência, nos levou, primeiramente, por um descrédito nos esforços de fundamentação de uma moral pós-convencional e, em segundo lugar, à conclusão de que “se desenvolverá, sob a forma de uma técnica industrial, um crescimento sem precedentes *da extensão e da progressão das conseqüências* (e efeitos secundários) *das ações coletivas*. Este crescimento imprevisível tornou-se possível graças à transgressão, pelo *homo faber*, dos limites que impunha o instinto”.²⁹ Levando em conta, sobretudo, a amplitude espacial e temporal das ações humanas - tanto das ações bélicas como das atividades técnico-industriais - torna-se, neste momento, difícil para o homem ser imediatamente atingido no plano sensório emocional pelas conseqüências de suas ações. Portanto, a consciência de pecado, em certa medida instintivo-residual, deve então daqui adiante definitivamente dar lugar à *responsabilidade da razão*. Isto significa, segundo Apel, que o “*homo sapiens*” tem que “reconhecer que o “*homo faber*” com tudo aquilo que já realizou e ainda pode realizar, o ultrapassou de longe e que lhe cabe agora - talvez na última hora - a tarefa de corrigir (de compensar) o desequilíbrio existente. Dito de outro modo: trata-se de fornecer,

²⁷ Cf. APEL, K.-O. EDD, p. 15.

²⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

²⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

com a ajuda da “razão prática”, uma resposta a uma situação que, apoiando-se essencialmente sobre a razão técnica, ele mesmo criou”.³⁰

Esta ilustração mostra que a tese da *situação do ser humano como problema ético*, diz respeito não somente à situação contemporânea da humanidade, mas simultaneamente à situação do ser humano enquanto tal. Trata-se da situação de um ser que “enquanto *homo faber* libertou-se externamente da natureza e, enquanto *homo sapiens* (...) destacou-se do domínio determinista das leis naturais e, precisamente por isso, é direcionado a princípios normativos procedentes de uma ética”,³¹ a saber, princípios normativos da razão.

Essa transgressão, que acarretou no fosso entre o mundo da percepção e o mundo da ação próprio ao homem, está, segundo Apel, na base da figura dos bombardeamentos atômicos de Hiroshima e Nagasaki. Também é esse mesmo fosso que determina igualmente, daqui adiante, o aspecto moralmente significativo das transações econômicas anônimas entre os homens. Apel aqui põe a pergunta, de como um consumidor ou produtor individual do denominado “primeiro mundo” deveria se sentir moralmente responsável pelo fato de saber que os preços nas transações comerciais com os países do sul, não são justas? No caso de alguém vir a tomar uma posição moral, frente a esta situação, indubitavelmente lhe será objetado que o “o *éthos da solidariedade* é uma característica não universal ligados a pequenos grupos arcaicos, *éthos* que, no nacionalismo romântico já, revestia traços ideológicos”.³² Portanto, tal posição seria considerada como “uma exigência retórica que, aplicada à economia mundial, não exerce mais do que uma função de perturbação da pura *moral contratual* (honesty), como isto se verificou na experiência do socialismo de Estado de uma economia “moralizada””.³³

Apel considera que, no mínimo, podemos concordar com a idéia de que os problemas de uma macroética planetária da responsabilidade, que se exige não obstante a complexidade da situação, não podem ser resolvidos com segurança tomando como base somente uma postura da *moral individual* tradicional e da *ética das virtudes* no quadro dos hábitos da vida ética substancial ingênua (Hegel) das diferentes formas de vida sócio-

³⁰ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 44, SH, p. 17.

³¹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

³² Cf. APEL, K.-O. EDD, pp. 17-8.

³³ Cf. APEL, K.-O. EDD, p. 18.

culturais.³⁴ Para ele, a exigência de uma ética da responsabilidade orientada para o futuro (H. Jonas) que se tornou sensível nos últimos tempos, considerada no marco destas orientações ético-morais tradicionais, poderia aparecer somente como um utopismo da responsabilidade, sobrecarregando desesperadamente o indivíduo o qual ela incumbe. Assim, Apel nos chama a atenção que o resulta disso tudo é a “consciência de uma *impotência* compreensível, mas perigosa, diante dos novos problemas que põe a *responsabilidade coletiva no que diz respeito às conseqüências acarretadas pelas atividades coletivas*”.³⁵ Segundo Apel, a problemática mencionada de uma *ética da responsabilidade* planetária se tornou particularmente sensível a partir do que se denominou crise ecológica, além dos acontecimentos fundamentais do fim do colonialismo e do eurocentrismo a ele vinculado, e o colapso do socialismo real.³⁶ Foi a crise ecológica que revelou, à nossa época, a conseqüência mais espetacular, e em todo caso qualitativamente inédita, dos processos modernos de racionalização. O desenvolvimento quase autônomo da técnica científica determina uma nova relação do homem com a natureza que até o presente não havia sido posta como um problema ético.

Frente a esta situação que põe diversos problemas éticos, aquele que revelou ser o mais profundo do ponto de vista filosófico, diz respeito, segundo Apel, à relação entre a ciência da natureza (livre de todo valor) e a responsabilidade social (que põe problemas morais que são engendrados por esta mesma ciência). Apel vai enumerar as questões que concernem a esta responsabilidade: a primeira se refere às conseqüências técnico-científicas da aplicação desta ciência; o segundo vai tratar de algo que se refere a questões internas do pensamento filosófico, que é o problema intrafilosófico da relação entre ser e dever, respectivamente da racionalidade científica, neutra, e a ética. O outro problema intrafilosófico diz respeito à informação e papel dos *experts* científicos, a partir do qual surge o problema da confiabilidade da informação possível dos homens, confiabilidade correlativa à *racionalidade de uma ética da responsabilidade*, na medida em que esta última seja possível. A terceira questão que concerne à responsabilidade fruto dos problemas morais que a ciência engendra, surge, de acordo com Apel, com o “problema de

³⁴ A objeção remete também à postura de McIntyre em *After Virtue: a Study in moral theory*, London, 1981.

³⁵ Cf. APEL, K.-O. EDD, 19.

³⁶ Cf. APEL, K.-O. Die Diskursethik vor der Herausforderung der ‘Philosophie der Befreiung’. In: FORNET-BETANCOURT, R. (ORG.). *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gepräches zwischen Diskursethik und Beferuiungsethik*. Aachen; Verlag de Augustinus-Buchahnklung, 1992, p. 16-54.

saber como a *impotência da responsabilidade imputável aos indivíduos*, que somente se torna eficaz no quadro de instituições que requerem modificações, pode, em caso de necessidade, ser compensada por uma *reorganização da co-responsabilidade no que concerne à modificação das instituições*".³⁷

Então, refletindo sobre as condições metodológicas de possibilidade de uma reconstrução da situação humana em perspectiva ética, emerge de imediato uma pergunta que é a seguinte: "em que medida algo como a necessidade de uma responsabilidade ética pode, pois, ser derivado de imediato da situação do homem - (...) ou da situação que, condicionada por sua história genealógica, chegou a um ponto culminante na situação atual? Parece que, assim fazendo, isto obriga-nos a *derivar um dever ser (Sollen) de um Ser (Sein)* e a cometer, por consequência, uma "falácia naturalista"". ³⁸

Apel esclarece que só admitiria tal objeção, "caso não houvesse nenhuma norma ética fundamental a partir da qual mostra-se que, independentemente de toda situação empírico-contingente, ela já deve ser reconhecida como válida por qualquer pessoa que filosofa",³⁹ mas como Apel considera que é possível justificar tal princípio normativo fundamental da ética, então, irá dizer que "sob sua luz, uma reconstrução da situação humana torna-se possível, e que ela não é de modo algum irrelevante para a determinação mais detalhada de nossas obrigações éticas. Pelo contrário, somente uma tal reconstrução, que deveria ser hermenêutica e crítica é, mesmo, a única abordagem que poderia conduzir - no caminho da formação do consenso entre as pessoas que eventualmente possam ser atingidas - à normas concretas com relação à situação".⁴⁰

Com isso, a pragmática-transcendental considera que é possível essa reconstrução racional da história por aceitar a presença de um critério moral fundamental unitário que caracterizasse desde o início o *Humanum* como exigência mínima, que dirigisse o desenvolvimento moral, bem como, determinasse o degrau supremo de consciência moral e que se constituísse como meta ou telos de um possível desenvolvimento histórico. Dessa forma, se possibilita conceber os diferentes estágios de julgamento moral da situação como processos de aprendizagem individuais e culturais, o

³⁷ Cf. APEL, K.-O. EDD, 22.

³⁸ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 45, SH, p.18.

³⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

⁴⁰ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

que tem como consequência a consideração do desenvolvimento histórico moral ocorrendo não de modo necessário (causalmente), mas aberto à preocupação humana e a seus fracassos.

Buscando esclarecer essa reconstrução hermenêutica e crítica, Apel levanta a tese de que todo aquele que filosofa ou argumenta seriamente deve ter já, ao menos implicitamente, reconhecido uma norma ética fundamental. Todo aquele que reflete sobre os pressupostos implícitos da argumentação sensata ou sobre o sentido implícito dos atos argumentativos, não pode deixar de perceber que encarando a possibilidade simultânea de uma verdade e de um sentido da linguagem, pressupõe, já desde sempre, que todas as pretensões humanas de sentido e de verdade são, em princípio, no âmbito de uma comunidade ilimitada de comunicação,⁴¹ susceptíveis de serem resgatáveis por meios de argumentos e somente por meio de argumentos. Ele reconhece, também, entre estes pressupostos da argumentação sensata, uma comunidade ideal de comunicação englobando todos os homens como parceiros *em iguais direitos*, “uma comunidade de comunicação na qual todas as divergências de opinião - compreendidas aquelas que, por sua natureza, se referem a normas práticas - seriam em princípio, resolvidas por meios de argumentos susceptíveis de consenso”.⁴² Portanto, nessa perspectiva, Apel considera que a norma fundamental pressuposta por qualquer um que pensa seriamente consiste, por conseguinte, no estar obrigado à metanorma que subte a formação argumentativa de um consenso sobre normas relativas à uma situação dada.

Também, com isso, conclui-se que a tematização filosófica das condições normativas do discurso sensato leva ao reconhecimento de que o discurso argumentativo é a instância ideal de justificação e de legitimação para todas as normas problematizáveis - da moral, do direito e da política - bem como, o reconhecimento da assimetria que existe entre o discurso argumentativo e todas as outras formas de vida e de comunicação.⁴³ Isso

⁴¹ O “Eu penso” de Kant irrecusável é compreendido como “eu argumento” no discurso enquanto membro ao mesmo tempo de uma comunidade real de comunicação e de uma comunidade, necessariamente antecipada contrafaticamente, ideal, ilimitada de comunicação, ou seja, de uma instância de reflexão metahistórica da racionalidade universalmente válida de uma comunidade de discurso ideal. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Relações internacionais e Ética do discurso*, Op. cit., p. 310, nota 54.

⁴² Cf. APEL, K.-O. SM, p. 46, SH, p.19.

⁴³ A reflexão filosófica de Apel não pretende renunciar à crítica normativamente relevante, em prol da mera descrição do que há. Neste sentido é que podemos dizer que sua reflexão filosófica vai tratar não só das condições de possibilidade, mas, fundamentalmente, das condições de validade do pensar e agir humanos interpretados a partir do horizonte intersubjetivo-lingüístico. Caso contrário, como distinguir o válido e o que

significa que somente no âmbito e com base nas regras do jogo do discurso podem ser justificados juízos válidos, teorias válidas, normas etc, sob formas de vida não discursivas, enquanto que o inverso não é possível.⁴⁴ De acordo com a pragmática-transcendental, o julgamento da situação se faz sob o princípio universal da moralidade e do progresso exigido a partir dele. Neste sentido, o princípio (U) é e permanece uma idéia regulativa e nenhum elemento empírico poderá correspondê-la, pois é ela que possibilita descobrir e criticar todos os defeitos dos consensos fáticos e pseudo-consensos em todos os degraus de aproximação da realidade.⁴⁵

Diante disso, é de se perguntar a maneira como a norma fundamental ética se relaciona com a situação humana ou como é que ela poderia ser empregada para a reconstrução desta situação? Segundo Apel, pelo *fato* de cada argumentante ter reconhecido necessariamente a norma fundamental que foi posta em evidência, num certo sentido pertence ele mesmo à situação humana. Apropriando-se da terminologia heideggeriana, Apel vai afirmar que este fato compartilha da facticidade (*Faktizität*), no sentido da pré-estrutura (*Vor-struktur*) do ser no mundo humano e, portanto, que a esta pré-estrutura pertence as condições normativas transcendentais que são certificáveis por meio de uma reflexão filosófica estrita. Apel lembra que talvez se poderia pensar naquilo que Kant chamou de *factum* da razão. Porém, para pensar novamente com Heidegger e contra Heidegger, pode-se, nestas condições, “decifrar este tipo de *factum* singular no sentido de um “*perfectum a priori*”, como o *necessário reconhecimento das condições normativas da argumentação*”.⁴⁶ O resultado, é que não se estabelece em absoluto que se converge para

ocorre de fato. Segundo Apel, se a filosofia transcendental hermenêutico-crítica não tratar das condições de *validade*, ela perde a *dimensão crítica*, na medida em que não estabelece critérios para o verdadeiro e o falso, o válido e o não-válido. Cf. APEL, K.-O. TPh I, p. 35, TF I, p.41.

⁴⁴ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 47, SH, p.20. A partir do que foi abordado, podemos acrescentar que o princípio da reciprocidade é a norma mínima que caracteriza o *Humanum* e que está internalizada na estrutura da comunicação. Assim, podemos, por um lado, pressupor já sempre este princípio como não reconhecido expressamente e, por outro lado, admiti-lo como metanorma expressamente formulável, de todas as normas condicionadas pelas instituições. Com isso, a conclusão é que tal norma fundamental é posta como princípio para a legitimação e crítica das instituições na fase pós-convencional do desenvolvimento moral.

⁴⁵ Em seu texto *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética* de 1973, Apel não fala em princípio (U), mas em norma ética fundamental (ou norma fundamental). A partir da utilização da formulação por Habermas de princípio (U) em 1983, Apel também começa a empregar a mesma formulação. Já a partir de 1989, Apel, com a diferenciação das partes A e B da ética do discurso, começa a falar em princípio do discurso no sentido da norma ética fundamental e distingue, assim, entre a norma da igualdade de direitos de todos os possíveis parceiros da argumentação e a norma da co-responsabilidade na solução dos problemas passíveis de discussão.

⁴⁶ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 48, SH, p. 21.

uma falácia naturalista, quando se extrai deste *factum* conseqüências normativas. Por conseguinte, Apel afirma que não se deriva absolutamente “estas conseqüências de um *factum antropológico contingente*, mas pelo fato de que é incontestavelmente verdade que, qualquer pessoa argumentando de maneira sensata, reconheceu *necessariamente* as condições normativas de possibilidade da argumentação”.⁴⁷ Apel considera que isto é o que Kant entendeu por *factum* da razão e que ele interpretou como unidade da razão teórica e da razão prática.

Para Apel, o fato de haver seres humanos capazes de certificar-se das condições normativas da argumentação é, também, um fato contingente da evolução e da história humana e que isto é de grande importância para a resposta da questão levantada que diz respeito à possível função da norma ética fundamental no âmbito de uma reconstrução hermenêutica e crítica da gênese da situação humana - da hominização até nossos dias. A conclusão de Apel é que dessa conjectura decorre que “ao *a priori* da argumentação compreendido como *a priori metodológico* de toda reconstrução científica da história, deve *corresponder* um fato contingente da história, e isto significa que toda reconstrução adequada da história, deve ao menos levar em conta a possibilidade do desenvolvimento histórico de suas próprias pressuposições, por exemplo, as quatro pretensões de validade mencionadas por Habermas: inteligibilidade, veracidade, verdade e correção normativa”.⁴⁸ Apel, como já vimos, chama isto de postulado da autoimplicação⁴⁹ ou auto-recuperação (*Selbsteinholung*) das ciências reconstitutivas.⁵⁰

Apel, portanto, pretende, com base nestes pressupostos, elaborar sua tentativa de reconstrução global dos aspectos eticamente relevantes da situação humana e de início põe a pergunta: como se apresenta a situação de partida de uma tal reconstrução para

⁴⁷ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

⁴⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

⁴⁹ Tratando do discurso enquanto forma pública reflexivamente intransponível de todo pensar e agir, podemos considerar que “**as condições de possibilidade do discurso argumentativo sensato serão ao mesmo tempo as condições de possibilidade dos objetos de tal discurso.** Para a filosofia, isso significa: nenhuma corrente ou crítica filosófica poderá considerar-se suficientemente legitimada, se na sua justificação não incluir as condições de possibilidade do próprio discurso. Apel chama isto o princípio da *Selbsteinholung*, i. é, da autoimplicação das condições de possibilidade do próprio discurso na discussão ou justificação de um objeto ou tema qualquer”. Cf. HERRERO, F. J. *Ética do discurso de K.-O. Apel*, Op.cit., p. 15.

⁵⁰ Em polémica com Habermas, Apel afirma que este postulado da auto-recuperação, tanto quanto as quatro exigências necessárias de validade, inerentes ao discurso humano e as correspondentes condições normativas de possibilidade de seu resgate argumentativo, pertencem, *não* aos resultados *empíricos* possíveis das ciências reconstitutivas, mas às suas condições de possibilidade. Cf. APEL, K.-O. SM, p. 50, SH, p. 22.

pesquisadores “que se comprometem enquanto membros de uma comunidade de argumentação e que se implicam (envolvem-se) eles próprios na reconstrução da história?”⁵¹

De acordo com Apel, os pesquisadores enquanto argumentantes devem, na disposição inicial da reconstrução da situação histórica ética, pressupor dois aspectos que se inter cruzam: o primeiro aspecto diz respeito à pressuposição da comunidade ideal de comunicação, compreendida no sentido de uma ética fundamental, e, também, da antecipação contrafática de sua existência enquanto argumentam. O outro aspecto da reconstrução inicial refere-se à comunidade real de comunicação em que vivem os pesquisadores.⁵² Sua maneira de ver ocorre com base no contexto em que estão inseridos, por isso, centrada necessariamente sob uma perspectiva. Com base nesta visão contextualista, justifica-se, segundo Apel, os motivos para a afirmação de que a reconstrução da situação histórica deve ser constantemente renovada e que não pode, sob nenhuma hipótese, ser suprasumida por uma metafísica apriorística da história.

Retomando o primeiro aspecto e tratando-o na perspectiva da nossa problemática, resultaria, conforme esclarece Apel, que “a necessidade da *antecipação contrafática das condições ideais* de formação do consenso são importantes particularmente pela seguinte razão: é por meio de uma tal antecipação, que um *telos* normativamente fundamentado e previamente dado ao processo de reconstrução é apresentado, *telos* que não se identifica absolutamente com a realidade do atual estado da sociedade em que se encontram os reconstrutores, mas antes, com o estado a ser ambicionado por qualquer possível comunidade de argumentação”.⁵³ Com essa exposição, conclui-se que a antecipação contrafática da comunidade ideal de comunicação aponta para um futuro no sentido de uma *idéia reguladora do progresso moral* e que, em qualquer situação sócio-culturalmente condicionada, pode ser reconhecida como vinculatória (obrigatória) por qualquer um que argumente. Portanto, sob este pressuposto aponta-se para

⁵¹ Cf. APEL, K.-O. SM, pp. 52-3. SH, p. 24.

⁵² Sob outras implicações, acrescentaríamos que o intercruzamento dialético radica-se no seguinte: por um lado, qualquer um que argumenta seriamente postula um pressuposto ideal, normativamente inalienável, do jogo lingüístico hermenêutico-transcendental de uma comunidade ilimitada de comunicação, e, por outro lado, o comprometimento de realizá-lo na sociedade histórica dada. Por conseguinte, isso implica o compromisso ético com a emancipação humana em relação a todas as assimetrias do diálogo interpessoal, produzidas socialmente. APEL, K.-O. TFh II, p. 432. TF II, p. 488.

⁵³ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 53. SH, p. 24.

um lado teleológico da questão que diz respeito ao futuro enquanto pressuposição de uma idéia reguladora do progresso moral.

Apel lembra-nos que a realidade da crise ecológica, o problema estratégico nuclear, assim como, o processo da globalização, coloca-nos - desde o momento em que pretendemos uma reconstrução da história que seja relevante do ponto de vista ético - “face à algo como “*uma perspectiva humana condicionada empiricamente*”.⁵⁴ Segundo Apel, “sob a luz desta perspectiva, logo, na irrupção do *homo faber* que ultrapassa os limites instintivos, é que a hominização parece, primitivamente, efetuar-se; quanto ao problema central que se põe à situação ética do ser humano, - da hominização até nossos dias -, parece encarnar-se, (sempre sob a luz desta perspectiva), na questão da relação do *homo sapiens* com o *homo faber*, dito de outro modo, na questão de saber se o homem é capaz de compensar, por sua razão ética, a falta de instinto que lhe é constitutiva, e de responder ao desafio da situação que ele mesmo originou enquanto *homo faber* ”.⁵⁵ Por fim, soma-se a isso a compreensão de que apenas sob a luz desta perspectiva, parece, proceder a interpretação segundo o qual o programa original da ética do discurso em Apel parte de uma espécie de diagnóstico, em relação ao panorama da filosofia no século XX, o qual procede com base numa leitura com feições antropológicas, entendendo que a atual civilização técnico-científica traduz uma nova situação da condição humana.

Frente a isso, o importante agora é esclarecer, de acordo com Apel, que a ética do discurso no modelo da pragmática-transcendental vai partir do contexto atual da crise que a situação põe, que diz respeito a uma problemática ética, e busca dar uma resposta a esta situação.⁵⁶ Para isso, ele trata do problema intrafilosófico, como resposta a esta situação, da justificação ou fundamentação racional do dever moral em geral. Como é possível a fundamentação de um princípio moral frente à situação ética paradoxal?⁵⁷ Antes de tudo, ele considera que a ética do discurso pragmático-transcendental se apresenta como a única resposta possível à situação de crise, aparentemente paradoxal, de uma ética pós-convencional.

⁵⁴ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 54. SH, p. 25.

⁵⁵ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

⁵⁶ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

⁵⁷ Cf. APEL, K.-O. EDD, pp. 33-100.

1.2 O problema aparentemente paradoxal de uma fundamentação racional da ética na época da ciência

Tratando a respeito da problemática da fundamentação da ética, no debate com teorias científicas e filosóficas contemporâneas, Apel considera que estamos diante de uma situação ética paradoxal. Tal paradoxo mostra-se na medida em que, **por um lado**, manifesta-se a carência de uma ética universal da responsabilidade solidária (macro-ética da humanidade) e sua fundamentação racional. A necessidade de levar-se adiante uma fundamentação racional da ética coloca-se como fruto das conseqüências das ações coletivas humanas na sociedade globalizada, que põe problemas complexos e com repercussões mundiais. Segundo Apel, os resultados da ciência representam um desafio moral. A civilização técnico-científica interpela todos os povos, raças e culturas a assumirem uma problemática ética em comum a qual não é possível tratá-la com base nas tradições morais de grupos específicos. Assim, Apel levanta a tese de que “pela primeira vez na história do gênero humano, os seres humanos foram postos, na prática, diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em um parâmetro que envolve todo o planeta”.⁵⁸ Disso resulta, portanto, a necessidade de postular a validação intersubjetiva de normas ou ao menos de um princípio fundamental da ética da responsabilidade, isto é, de uma ética que envolva toda a humanidade em razão dos efeitos causados pelas ações coletivas humanas em escala planetária. O **outro lado** do paradoxo se manifesta na medida em que se apresenta a aparente impossibilidade filosófica de fundamentação racional de uma ética universal na era científica, pois a ciência prejudica a validade intersubjetiva no sentido da “objetividade” normativamente neutra ou isenta de valores.⁵⁹

Com isso apresentado, podemos afirmar, então, que o paradoxo da situação ética se manifesta na necessidade de se levar adiante uma fundamentação de uma ética universal,

⁵⁸ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.361. TF. II, p. 410.

⁵⁹ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.359. TF. II, p. 407.

mas tal pretensão parece ao mesmo tempo ser impossível.⁶⁰ O aspecto fundamental do segundo lado apresentado do paradoxo da situação ética se manifesta pelo diagnóstico que Apel faz, nas correntes éticas do pensamento contemporâneo, da impossibilidade de uma fundamentação de uma ética universal da responsabilidade. Portanto, o resultado a que as ciências lógico-científicas chegam é o postulado em favor da subjetividade e irracionalidade de normas éticas. Tratem-se de estabelecer com mais clareza este segundo aspecto da situação ética paradoxal. Quais as justificativas fundamentais que os filósofos profissionais da ciência elencam para tais considerações?

Segundo esta filosofia profissional, que se entende a si mesma como científica, o anseio de validade intersubjetiva de normas ou juízos morais tem um alcance exatamente relativo ao âmbito de possibilidade de objetividade científica no campo das ciências formais lógico-matemáticas e no campo das ciências reais empírico-analíticas. Admitindo-se, segundo estes filósofos, a impossibilidade de deduzir normas ou juízos de valor a partir destes procedimentos formais lógico-matemáticos e por meio de conclusões indutivas a partir dos fatos, resta-nos, então, remeter a pretensão de validade das normas e juízos morais ao campo da decisão subjetiva e irracional. Neste contexto, Apel vai dizer que “os anseios de validação da ética representados explícita ou implicitamente em contextos ideológicos e ligados a cosmovisões específicas precisam ser atribuídos – segundo parece – a reações irracionais e emocionais ou a decisões discricionárias igualmente irracionais”.⁶¹ Portanto, o que se conclui é que “não são as próprias normas éticas que se mostram passíveis de uma fundamentação racional, mas tão somente as descrições isentas de valor das normas morais factualmente seguidas ou ainda as elucidações causais e estatísticas da instituição de normas morais ou de sistemas valorativos pelas assim chamadas ciências sociais empíricas”.⁶² Segundo Apel, tais ciências ainda oferecem um argumento empírico complementar em favor do postulado da subjetividade e irracionalidade das normas e juízos morais quando consideram o seguinte juízo de realidade objetivamente válido, conforme lhes parece: a compreensão segundo a qual as normas morais, reconhecidas ou seguidas na prática pelos seres humanos, são, em grande medida, contextualizadas culturalmente e determinadas à sua época, e assim podemos dizer, novamente, subjetivas.

⁶⁰ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.363. TF. II, p. 363.

⁶¹ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.362. TF. II, p. 410.

⁶² Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.362. TF. II, p. 410.

Com estas considerações parece conseqüente que a filosofia profissional científica tenha desistido da incumbência da ética no sentido da fundamentação de um princípio último para normas éticas. Também é neste contexto que há a transformação da filosofia prática tradicional em metaética analítica, o qual, em termos gerais, se entende a si mesma como descrição tecnocientífica e isenta de valores do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado discurso moral (*moral discouse*).⁶³ Isso implica que a ética parece estar logicamente ultrapassada, pois ainda podemos afirmar a favor de tal tese a idéia de que: “Toda filosofia que tenta superar a “tese de neutralidade” da metaética analítica em favor de uma fundamentação de normas morais, parece derivar normas a partir de fatos, colidindo, assim, com o princípio da distinção estrita entre o que é e o que deve ser, estabelecido por Hume”.⁶⁴ A esta impossibilidade acrescenta-se o fato de que quaisquer tentativas de fundamentação racional da ética e do direito são consideradas pela filosofia científica como dogmáticas e ideológicas e, respectivamente, expressão de autoritarismo e ameaça a liberdade humana.⁶⁵

Para Apel, os pressupostos que indicam a impossibilidade de uma ética universal e sua fundamentação, enquanto premissas da metaética analítica do sistema de complementaridade ocidental do cientificismo e decisionismo, são os seguintes: a) a fundamentação racional equivale à dedução lógico-formal de proposições a partir de proposições, num sistema proposicional sintático-semântico axiomatizado; b) intersubjetivamente válidas podem ser somente proposições que equivalem à validade objetiva no sentido de constatação neutra de fatos ou de um raciocínio dedutivo lógico-formal; c) da constatação de fatos (a partir de proposições descritivas sobre o que é) não é possível deduzir através de raciocínios lógicos nenhuma norma (nenhuma proposição prescritiva sobre o que deve ser). Qualquer tentativa de negá-la conduz à falácia naturalista, segundo D. Hume.⁶⁶

⁶³ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.362. TF. II, p. 411.

⁶⁴ Segundo Apel, tão pouco a ética kantiana do imperativo categórico escapa a essa crítica. Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.363. TF. II, p. 411.

⁶⁵ Apel nos chama a atenção de que neste último caso é interessante o engajamento quase-moral da filosofia “científica”, que, em nome do liberalismo, logra tornar-se crítica ideológica.

⁶⁶ Cf. APEL, K.-O. DV, p.24. DR I, p. 140. Algumas décadas mais tarde, Apel caracteriza esses pressupostos paradigmáticos que estão enraizados no pensamento filosófico ocidental como um todo e, em particular, no pensamento filosófico moderno, sob o seguinte âmbito: O **primeiro** diz respeito ao pressuposto do “solipsismo metódico” ou “transcendental” (Husserl) da razão, que está associado à concepção que absolutiza a relação sujeito-objeto no conhecimento. O **segundo** trata da “compreensão da *linguagem* e da *comunicação*

É com base nesses pressupostos que Apel vai dizer que a situação filosófica na primeira metade do século XX refletia esta constelação paradoxal. Ele, em seguida, caracteriza as tendências filosóficas efetivas que exprimem o diagnóstico anteriormente sugerido da situação ética paradoxal, os quais têm em comum, posições que combinam subjetivismo no plano moral com cientificismo no plano epistemológico. Estas posições estão presentes nas correntes teóricas reunidas em torno daquilo que Apel chama de constelação de complementaridade, a saber: sistema (ideológico) de complementaridade ocidental e o sistema (ideológico) de complementaridade de integração oriental.⁶⁷

O cerne da problemática se refere à terceira premissa anteriormente apresentada, que trata da distinção operada no pensamento moderno entre ser e dever ser. Através desta distinção, estabeleceu-se um novo paradigma para a ética, visto que entre a idéia da razão prática (ética) e a concepção de racionalidade técnico-científica, axiologicamente neutra, supõe-se a existência de um abismo logicamente insuperável.⁶⁸ No século XX, a distinção entre ser e dever ser se converteu em paradigma da metaética analítica na medida em que esta concebe discursos normativos-prescritivos – axiologicamente neutros e, em certa

como sendo secundários e instrumentais em relação ao *pensamento que seria principalmente solitário e autárquico*” e, em **terceiro** lugar, a compreensão do ato de fundamentação entendido como uma dedução de qualquer coisa a partir de outro algo, ou “um *recurso reflexivo a uma evidência de consciência livre de toda interpretação*”. Ligado a isto está a **quarta** pressuposição segundo a qual “o conceito de *racionalidade* teria seu paradigma na *racionalidade lógico-matemática*. Ela teria assim exatamente a mesma extensão que a racionalidade lógico-matemática, a saber, que ela compreenderia às relações de objetos, ou bem: ela seria igualmente aplicável à interação humana, por exemplo, enquanto *racionalidade meios/fins, analítico-causal e técnico-instrumental*, e enquanto *racionalidade estratégica*, que se pode conceber como aplicação recíproca da racionalidade instrumental”. Por fim, a **quinta** pressuposição com a qual a pragmática transcendental de Apel irá romper, se refere ao pressuposto da alternativa “não dialética” no que concerne à fundamentação filosófica última em particular do princípio moral. Ou esta fundamentação deveria poder basear-se somente em princípios ideais totalmente abstratos da história; ou então, “ela deveria inteiramente renunciar a recorrer a princípios absolutamente e universalmente válidos, e isto em proveito de uma versão historicista-relativista, (contextualista-particularista) da validade”. Cf. APEL, K.-O. EDD, pp. 33-4.

⁶⁷ No **sistema de complementaridade ocidental**, encontram-se as várias facetas do *cientificismo-positivista* que eram orientados em função do paradigma da racionalidade científica axiologicamente neutra. Eles dominavam não somente a filosofia teórica enquanto *teoria da ciência*, mas igualmente as metateorias da economia e do direito. Por outro lado, têm relevância ou espaço, no domínio do tipo de racionalidade antes caracterizado, as variedades de *existencialismo*, que Apel compreende como instância complementar à filosofia do *cientificismo positivista*. Portanto, ambos em conjunto se definem como aquilo que ele denominou de *constelação de complementaridade ocidental* (também o chamou de liberalismo tardio), enquanto paradigma de pensar dominante na época. As correntes de pensamento incluídas neste domínio encontram-se: racionalismo crítico, a filosofia analítica, Max Weber e o positivismo. A segunda posição reunida em torno do **sistema de integração oriental** e que se constitui em torno do socialismo científico, traduz-se basicamente na figura do marxismo-leninismo. Aqui a complementaridade ocorre do indivíduo para com o interesse de classe amalgamado pelo partido.

⁶⁸ Cf. APEL, K.-O. EE, p 111.

medida, científico-objetivos – em distinção aos discursos explicativos-descriptivos da ciência. A distinção lingüístico-analítica destes dois tipos de discurso, como correlatos de ser e dever ser, atribui verdade e objetividade como predicados metalingüísticos das proposições da ciência e considera que estes possuem caráter descritivo-explicativos. Como, dessa maneira, as proposições da ética, que são prescritivos-normativas, não podem ser apresentadas como objetivamente válidas ou verdadeiras, passam a ser substituídas somente por decisões subjetivas que não admitem ulterior fundamentação.⁶⁹ Com isso, pode-se caracterizar que o complemento filosófico da razão técnica-científica apresenta-se como um existencialismo subjetivista-irracionalista, cujo resultado é a dificuldade primária de uma fundamentação racional da ética na época da ciência.⁷⁰ É, portanto, aparente o antagonismo entre objetivismo cientificista e o relativismo subjetivista existencialista. Ambas as filosofias reconhecem como impossível a fundamentação racional de normas. Apesar de todas as diferenças e antagonismos entre elas - geralmente tomadas como antípodas - tais filosofias são consideradas complementares. Neste sentido, poder-se-ia falar de um sistema de complementaridade entre positivismo-cientificista e existencialismo como filosofias do século XX. Longe de contradizer-se reciprocamente, estas duas filosofias (filosofia analítica e filosofia hermenêutica-existencialista) procuram abarcar ao mesmo tempo a racionalidade axiologicamente neutra na esfera pública e as decisões subjetivas de consciência na esfera da vida privada.⁷¹ Neste sentido, há o reconhecimento de que a praxis na esfera da vida pública – na política, no direito etc. - é regulada exclusivamente pela racionalidade técnico-científico neutra, (se bem que “as justificações que são susceptíveis de se alegar para atingir um objetivo ou proceder a uma avaliação deveriam ser remetidas a convenções” *qua* acordos no sentido de decisões democráticas, onde se conforma as decisões majoritárias).⁷² O outro lado da moeda, a complementaridade do objetivismo cientificista, caracteriza-se pela tese subjetivista existencial dos valores e

⁶⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

⁷⁰ Apel constata que no existencialismo moderno conserva-se o dualismo entre, de um lado, uma razão instrumental axiologicamente neutra, e, de outro lado, no que trata aos valores últimos ou normas, uma decisão de consciência irracional. Cf. APEL, K.-O. SM, p. 56. SH, p. 27.

⁷¹ Portanto, é sob tais pressupostos que se qualifica de ideológico todo pensamento que ponha em questão a separação destas duas esferas como é o caso, por exemplo, de um pensamento que pretenda fazer valer publicamente uma norma *válida intersubjetivamente* ou uma *idéia regulativa* enquanto justificação dos *procedimentos* de eleição, de formação da vontade política, da democracia parlamentar e, também, das convenções, dos contratos e do direito positivo. Cf. APEL, K.-O. EE, p. 114.

⁷² Cf. APEL, K.-O. SM, p. 56. SH, p. 27.

decisões éticas, segundo a qual a moral deve ser assunto de uma esfera privada, enquanto lugar dos fins não generalizáveis.

Que implicações resultam desta divisão de tarefas? O preço que o sistema liberal tardio tem que pagar reside no fato de que uma organização da responsabilidade moral face às conseqüências engendradas pelas ações coletivas dos homens, sob estes pressupostos, é praticamente impossível. Os imperativos morais não têm força de oposição frente aos imperativos sistêmicos e as postulações de normas não passam de convenções, acordos fáticos, que não ultrapassam o âmbito do subjetivo. Tal postura é o núcleo comum das teorias éticas não-cognitivistas como o emotivismo, o decisionismo, o intuicionismo etc. Sob estes pressupostos não somente se impõe que “se distinga legalidade e moralidade – como em Kant –, quer dizer, entre, de um lado, uma justificação ou adoção institucionalizável de normas, e, de outro lado, o discurso ético-filosófico; mas ao invés disso é negado ao discurso ético-filosófico a possibilidade de obter resultados que tenham qualquer validade intersubjetiva”.⁷³ O que decorre desses pressupostos é que não existe nenhum problema de legitimação racional que se ponha para além da conduta institucionalizável. Em fim, uma implicação que resulta desta divisão de tarefas é que, no caso de admitirmos a impossibilidade de fundamentação para os imperativos morais e consideramos que as perguntas prático-políticas relevantes têm respostas arbitrárias a partir de uma postura decisionista, sob tais pressupostos tende-se, em última instância, a corromper o componente ético e a força de vinculação das instituições democráticas. Neste caso a política ou o ethos da democracia se reduz ao cálculo dos interesses privados, reduzindo a validade normativa dos compromissos a sua efetividade fática com base nos arranjos particulares.

Sob tal estado de coisas, se é inclinado a pensar a formação pública da vontade por meio do convênio ou acordo (*übereinkunft*) fáticos e, nesta perspectiva, institui-se no âmbito da democracia liberal a fundamentação do direito positivo e da política. Ao que parece as decisões subjetivas da consciência moral, inclusa nesta as necessidades subjetivas do indivíduo, são agregadas ou unificadas “por meio de convenções no sentido de uma decisão volitiva assumida responsavelmente por todos – seja por meio de negociações conciliatórias, seja por meio de votações; e as “resoluções” a que se chega criam, elas

⁷³ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 57. SH, p. 28.

mesmas, os fundamentos de todas as normas intersubjetivamente-obrigatórias – à medida que possam almejar por validação no âmbito da vida pública”.⁷⁴ Assim como na filosofia analítica da ciência, também, na esfera da razão prática o convencionalismo pareceu constituir, de certa forma, a síntese normativamente relevante entre a esfera das decisões subjetivas (existenciais) e a esfera de validade objetiva.

Apel chama a atenção para o fato de que não se pode subestimar o significado prático do mecanismo puro da convenção (*qua* acordo), enquanto critério de liberdade democrática. Só que, segundo ele, esse procedimento mais turva do que esclarece nosso problema, pois “a pergunta, eticamente relevante, que a menção a convenções suscita, é justamente a seguinte: é possível apontar e justificar uma norma ética fundamental que gera para cada indivíduo a obrigação de, em todas as questões práticas, ansiar em princípio por um acordo vinculatório com os outros seres humanos e, posteriormente, ater-se ao acordo estabelecido, ou ao menos, caso isso não seja possível, agir no espírito de um acordo antecipado?”.⁷⁵ A resposta é que com a simples menção da convenção não se terá fundamentado essa exigência, nem muito menos ter-se-á cumprido. Caso estas convenções se instituem sob os pressupostos do sistema de complementaridade, então, só se pode interpretá-los, segundo Apel, “no sentido da teoria do contrato de Thomas Hobbes como atos astutos empreendidos pelos indivíduos por meio da racionalidade meios-fins”.⁷⁶ Assim sendo, tais convenções não pressupõem uma moral básica, no entanto, como medidas tomadas pela astúcia estratégica, elas tampouco logram fundar uma obrigatoriedade moral das convenções.

Para Apel, o paradoxo dos pressupostos do sistema de complementaridade ideológico ocidental transparece pelo fato de seus defensores – na falta de um conceito de racionalidade comunicativo-consensual – não serem capazes de reconhecer a mediação necessária entre uma moral de consciência do indivíduo e uma racionalidade pública válida fundamentando o agir coletivo.⁷⁷ O sistema liberal tardio padece de um déficit estrutural de fundamentação, pois não consegue fundamentar ético-racionalmente convenções públicas

⁷⁴ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.374. TF. II, p. 423.

⁷⁵ Cf. APEL, K.-O. TPH II, pp.374-5. TF. II, p. 424.

⁷⁶ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

⁷⁷ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 58. SH, p. 29.

válidas, como tampouco prever uma interpretação substancial ético-normativa das decisões de consciência pré-rationais dos cidadãos individuais.⁷⁸

Retomando a questão do princípio ético e a justificação do direito, podemos afirmar que o sistema de complementaridade ocidental concebe, por consequência, as normas básicas estabelecidas no direito positivo, como resultado fundamentado de convenções nas quais as decisões últimas pré-rationais, privado-existenciais, dos cidadãos individuais chegam a um compromisso público válido. Sob estes pressupostos uma fundamentação de normas éticas válidas parece algo trivial.

Portanto, tampouco sob estes pressupostos é possível fundamentar alguma obrigação moral de normas legais positivas para aqueles que as acordaram. Apel discorda e considera equívoco supor que exclusivamente o fato da “livre aceitação”, expresso nas convenções democráticas sobre normas, já basta para fundamentar a obrigatoriedade das normas publicamente válidas.⁷⁹ Ele alega que, pelo menos, a validade intersubjetiva da norma onde se estipula o cumprimento das promessas e não fazer falsas promessas, já é pressuposta como condição de possibilidade de *obrigatoriedade* moral das convenções.⁸⁰ Neste sentido é que ele vai afirmar, por exemplo, o “direito positivo” como tal não é normativamente obrigatório sem a pressuposição tácita de uma ética, é apenas efetivo na melhor das hipóteses. Contudo, é muito elucidativo que um sistema jurídico que perdeu seu crédito moral na sociedade também costume, com o passar do tempo, sofrer perdas em sua efetividade.”⁸¹ Aqui se põe a questão: quem garante que, basicamente, através destes acordos voluntários, pode ser levado em conta não somente os interesses dos que participam da convenção, mas também, os interesses de todos os afetados? Sob este ponto

⁷⁸ Cf. APEL, K.-O. EE, p. 117.

⁷⁹ Cf. APEL, K.-O. EE, p. 115.

⁸⁰ Apel lembra que até mesmo “Thomas Hobbes (quem queria referir a validade das normas jurídicas em última instância à *livre decisão* e à - nela expressada - “*recta ratio*” *estratégica* daqueles que por razões prudenciais celebram o contrato social) se viu obrigado a recorrer às “leis naturais” (natural laws”) no sentido de que há que se cumprir as promessas e os contratos”. Cf. APEL, K.-O. *Ibid.* Apel vai dizer em relação a isto que “tão pouco estas *condições normativas da possibilidade de convenções e acordos válidos* podem elas mesmas ser referidas a convenções ou decisões no sentido da “*recta ratio*” *estratégica*, pode-se ver claramente se se pensa que a pura consideração prudencial pode sugerir em qualquer momento a conveniência de dispensar-se, ao menos temporariamente, do cumprimento dos tratados firmados ou das promessas feitas, não obstante, sua aceitação por razões de princípio. Portanto, o que *isto não deva ser* constitui uma norma – igual à proibição de se firmar um contrato como um acordo das *partes* as custas dos *afetados* – que remete a uma dimensão da necessária fundamentação das normas, que não foi refletida pelo *convencionalismo liberal*”. Cf. APEL, K.-O. EE, p. 115-6, nota 12. Grifos de Apel.

⁸¹ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 375. TF. II, p. 424.

de vista, então, “a idéia de levar em conta todos os afetados parece que tem que ser incluída *a priori* na idéia da convenção ética, como pressuposto ético-material, além do já mencionado pressuposto ético-formal, no sentido do dever de lograr acordos sinceros e cumpri-los. Somente sob este pressuposto (...) a instituição do acordo (democrático) de decisões livres pode efetivamente ser um veículo da hoje exigível responsabilidade solidária da humanidade pelas conseqüências diretas e indiretas de suas atividades com dimensão planetária”.⁸²

Portanto, como, neste caso, se torna impossível fundamentar uma moral mínima de respeito dos contratos com base no dito sistema de complementaridade, nada o impedirá de justificá-la segundo uma moral universalmente válida de uma cooperação não parasitária em vista da resolução dos problemas da humanidade, portanto, sob a perspectiva de uma moral da co-responsabilidade com respeito às conseqüências que engendram as atividades *coletivas* da humanidade. Para que seja possível justificar um tal princípio moral, que se refere ao respeito de contratos, seria necessário hoje, segundo Apel, “poder produzir um argumento racional que possa responder de maneira contratante à pergunta de saber porque, de uma maneira geral, eu deveria ser moral (e, por exemplo, me sentir co-responsável de manter, para as gerações futuras, a eco-esfera humana)”.⁸³

Tratemos, em seguida, da aporia do sistema de integração ideológico oriental que representa o lado positivo do paradoxo ético e, também, seu lado, sob certos aspectos, mais dogmático. O marxismo, em todas as suas versões, segundo Apel, representa uma tentativa de mediação entre teoria e práxis e, frente a outras ideologias da modernidade, foi a única capaz de sintetizar em um mesmo projeto a crença no saber científico a um desejo de responsabilidade prática perante o mundo. Isto seria realizado conforme a dialética interna do processo material. O aspecto positivo desta teoria se apresenta na idéia de que o conhecimento deve estar a serviço da emancipação humana, enquanto superação histórica das contradições materiais, como demonstra a evolução da sociedade rumo a uma sociedade solidária.

Apel fala de sistema de integração, que se estabeleceu em nome do socialismo no sentido do marxismo-leninismo ortodoxo, pelo motivo de que neste, “(...) não se pode

⁸² Cf. APEL, K.-O. EE, p. 117.

⁸³ Cf. APEL, K.-O. EDD, p. 26.

reconhecer uma distinção radical, filosoficamente definitiva, entre a esfera da vida pública e a esfera privada, como tampouco uma distinção radical que não pode ser superada, dialeticamente, entre a problemática da racionalidade técnico-científica e a técnica. Segundo o ponto de vista do marxismo, ambas as distinções – que são constitutivas e se correlacionam reciprocamente no sistema de complementaridade ocidental – podem ser entendidas somente como sintomas de uma “alienação”, que é próprio da pré-história da humanidade”.⁸⁴ É nesse sentido que o marxismo tem a convicção de que a humanidade está diante da tarefa de superar sua “pré-história”, (...) de superar os interesses de grupos e de classe que, em sua reificação sob a forma de forças semi-naturais da história, impedem a transparência e o efetivo autocontrole da atividade humana, impossibilitando que os seres humanos, em sua ação solidária, assumam a responsabilidade pela história”.⁸⁵ Diante disso, exige-se, de acordo com o marxismo, uma liberdade real em substituição à pseudo-liberdade da interioridade privada, impotente do ponto de vista político. Neste caso, a crítica marxista ao sistema de complementaridade ocidental tratar-se-á da consideração de que “a liberdade de decisão do indivíduo seguirá sendo de irrelevante a impotente enquanto não estiver integrada na liberdade real da cooperação solidária; e a racionalidade técnico-científica continuará sendo “abstrata” e incompleta caso – enquanto racionalidade neutra – exclua a dimensão teleológica do destino futuro da história do gênero humano *qua* pauta da tomada moral de partido”.⁸⁶

Então, frente às dificuldades teóricas já expostas, se pergunta pela validade de tal praxis planejada solidariamente e assumida responsavelmente. Como o marxismo pode preparar os fundamentos éticos de uma praxis solidária e responsável?

Apel reconhece a relevância da concepção histórico-dialética como resposta ao desafio à razão prática, apresentado anteriormente. Ele considera difícil contestar que a exigência – segundo o qual a espécie humana deverá superar sua pré-história e moldar sua própria história, optando por uma práxis solidária e responsável - abstraindo totalmente da problemática da sua realização, representa, também e especificamente, uma resposta, relevante sob o aspecto filosófico, à situação de crise que conhece atualmente a sociedade

⁸⁴ Cf. APEL, K.-O. EE, pp. 118-19.

⁸⁵ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.364. TF. II, p. 412.

⁸⁶ Cf. APEL, K.-O. EE, p. 119.

técnico-científica.⁸⁷ Porém, ele descobre uma profunda ambigüidade que subjaz ao sistema oriental de integração. Vejamos como ele chega a esse resultado.

O marxismo, como filosofia histórico-dialética, põe em questão a primeira premissa e, sobretudo, a terceira, anteriormente expostos. De acordo com esta visão, uma fundamentação filosófica não pode ser reduzida a uma dedução lógico-formal, mas também ela não aceita o dualismo humeano da distinção entre ser e dever-ser, fatos e normas.⁸⁸ O marxismo, como filosofia dialética (no sentido de Hegel), não aceita a distinção de Hume, como separação insuperável. Pelo contrário, se atém, ao menos, em sua versão ortodoxa, ao postulado clássico de uma ontologia teleológica, em virtude do qual o que é, entendido corretamente, se identifica com o bem.

Acrescente-se a isso, segundo Apel, que a tese de Hume, como exposto, ignora a realidade concreta do processo universal temporal posto que separa o passado como sendo o que há de factual e, portanto, objetivamente dado “para nós”, de um lado, e o futuro como o que há de indecيدido e, portanto, superado (subjetivamente encomendado) “para nós” de outro lado.⁸⁹ Logo, essa distinção só tem resultado caso se faça abstração do processo da história, o que nos leva a concluir que é uma distinção abstrata.

O marxismo ultrapassa o dualismo pela proposta de “um movimento histórico-dialético do ser, no qual em lugar da exigência do dever ser ético entra a *negação determinada* da realidade existente, no sentido de um desenvolvimento, objetivamente compreensível, do ser”.⁹⁰ O movimento histórico do ser é mediado, de certo modo, através da negação determinada daquilo que é, para aquilo que deve ser. Portanto, o marxismo substitui a distinção humeana, tomando como base a tese hegeliana, extrapolada em direção ao futuro, segundo a qual “a verdade é o todo e, sob esta perspectiva, o racional é o propriamente real e o verdadeiramente real é, ao mesmo tempo, racional”.⁹¹ Só que, segundo Apel, o marxismo vai além de Hegel, na medida em que “(...) não quer entender somente especulativamente *ex post* a unidade da facticidade histórica e de sua negação determinada – que deve constituir a unidade histórico-dialética da realidade racional – mas sim, crê poder convertê-la em objeto de uma análise científico, objetivo-materialista,

⁸⁷ Cf. APEL, K.-O. KZ, pp. 31-2. LC, pp. 145-6.

⁸⁸ Cf. APEL, K.-O. KZ, p. 32. LC, p. 146.

⁸⁹ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.365. TF II, p. 414.

⁹⁰ Cf. APEL, K.-O. KZ, p. 32. LC, p. 146.

⁹¹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

incluindo o futuro que deve ser criado, antes de tudo, mediante “crítica” e “práxis revolucionária”.⁹²

É exatamente o anseio dessa unidade ao mesmo tempo dialética e científica que sugere o marxismo-leninismo ortodoxo e isto significa pensar a mediação total entre subjetividade e objetividade, bem como, a superação do dualismo humeano, como resultado de uma análise científico-objetiva.⁹³ Apel questiona esta pretensão do marxismo que tematiza a unidade sujeito-objeto postulável por uma ciência objetivo dialética. Ele considera que esta filosofia hegeliano-marxista não logra superar a distinção, prática e eticamente relevante, entre ser e dever ser, pois a tarefa da extinção da diferença da contradição dialética remete ao ser humano que age, que “tem que referir seu saber experiencial ao futuro incerto e indecído, e que, diante disso, pressupõe princípios de ação que ele mesmo não pode deduzir da experiência”.⁹⁴ Frente a isso, não se preparou nenhuma superciência que tratasse de garantir a unidade entre teoria e práxis, por meio de uma análise científica “objetiva”, mas do que se trata, segundo Apel, nesse caso é de “uma ética que estabeleça o princípio normativo de uma mediação entre teoria e praxis na situação histórica”.⁹⁵ O ponto eticamente precário desta dialética-histórica reside no fato de a automediação dialética do ser, através de sua negação determinada, foi concebida como um processo não apenas teleológico, mas, ao mesmo tempo, causalmente necessário.⁹⁶

Nesta perspectiva, a posição filosófica, desse tipo de neomarxismo, não satisfaz, pois a inversão materialista do sistema hegeliano dissipou qualquer possibilidade de se falar de necessidade (por exemplo, evolução) no nível teórico e de se estabelecer princípios normativos em um nível verdadeiramente prático.⁹⁷ Nestes dois casos, são necessários princípios sintéticos *a priori* e, perante esta situação, fica difícil justificar como uma epistemologia e uma ontologia materialistas podem servir de base a princípios deste gênero.

⁹² Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 364. TF II, p. 413.

⁹³ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 366. TF. II, p. 415. Para o marxismo a pergunta “Que devemos fazer?”, não tem nenhum sentido. O verdadeiro mandamento ético foi concebido a partir do engajamento nas forças políticas orientadas na construção da sociedade futura justa e solidária.

⁹⁴ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 365. TF. II, p. 414.

⁹⁵ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 366. TF II, p. 415.

⁹⁶ Cf. APEL, K.-O. EE, p. 121. Neste caso, a ação comunicativa fica submetida praticamente à teoria objetivista das leis de desenvolvimento da história humana. Para uma crítica do marxismo, conferir também: Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, F. am Main, Suhrkamp, 1995. Tradução portuguesa: *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

⁹⁷ Cf. Hösle, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*, Op. cit., p. 66.

O mundo da natureza é inteiramente explicável por uma causalidade científica. O marxismo, nesta versão, é, sem dúvida, uma posição materialista: pois o ser natural, discutível empiricamente, é o Ser fundamental e único.

Poderia-se conceder e também falar de uma necessidade hipotética, se houvesse somente princípios empíricos: se as leis da natureza e condições antecedentes – possíveis pela indução – são dadas a qualquer momento para qualquer pessoa, então as ações posteriores são, no marco do determinismo clássico, necessárias. Como estabelecer a sociedade futura justa a partir destas leis e destas condições? Isto não é possível em virtude de que estas condições antecedentes só podem ser reconhecidas, por qualquer pessoa, apenas aproximativamente.⁹⁸ Portanto, a interpretação teleológica do mundo é inconciliável com estas leis e condições antecedentes. O postulado teleológico *a priori* disposto por estas leis e condições no sentido de atingir um estado ideal, somente teria sentido se o mundo tivesse sido criado em função de um fim. Mais como isso poderia ser justificado ou garantido com a inversão materialista de Hegel, no sentido de que o mundo não é mais qualquer coisa de principiado pela “idéia”?

No caso de se admitir como resolvida esta problemática e se soubéssemos positivamente que a sociedade justa e solidária seria um dia edificada - isto dispensaria uma justificação normativa da ação responsável e evitaria o erro naturalista? De forma alguma, porque tudo o que será pertence ao ser e do mesmo modo que algo não deve ser simplesmente por ser o que é e foi, da mesma forma algo não deve ser somente porque será.⁹⁹ Assim posto, o postulado ontológico-teleológico do marxismo, pressuposto filosófico por excelência sintético *a priori*, não é, portanto, conciliável com sua pretensão de cientificidade e do postulado de uma superciência da história que deveria estabelecer a correta e necessária mediação entre ser e dever ser. Isto vai resultar numa ambigüidade no seu estatuto teórico. E teria como consequência, além disso, no caso em que o marxismo assume os pressupostos do saber científico das sociedades industriais atuais, numa incapacidade de se defrontar com a problemática política e ecológica atual. Dessa forma, a fundamentação futurista da ética é insustentável não somente no plano teórico, como pode desembocar, no plano prático, em consequências desastrosas: quando o estágio final da

⁹⁸ Cf. Höhle, V. *Ibid*, p. 66.

⁹⁹ Cf. Höhle, V. *Ibid*, p. 67.

sociedade futura sem classes é colocada como a única coisa dotada de valor, abre-se um leque muito grande para potencializar a ideologia segundo o qual o fim justifica os meios.

Portanto, a alternativa do marxismo-leninismo ortodoxo ao sistema ideológico ocidental liberal não se constitui na possibilidade de uma fundamentação de uma ética racional intersubjetiva que pudesse complementar a ciência neutra de valores, ao contrário, um complemento deste tipo torna-se, por consequência, supérfluo, visto que é postulada uma superciência dialético-materialista da história que, em cada situação histórica, assegura a mediação inteligente e necessária entre ser e dever ser, o que tem como consequência prática a questão de uma responsabilidade ética tornar-se desprezível.¹⁰⁰ Nesta concepção, a interpretação da mediação entre ser e dever ser acaba tornando abstrata a distinção humeana (entre ser e dever ser), bem como, a relação entre o público e o privado. Tal mediação se expressa mediante uma “*super ciência determinista-dialética da marcha necessária da história*, que, através da integração da problemática ética na racionalidade dialética do socialismo científico, poderia fazer parecer o próprio delineamento ético como superado”.¹⁰¹ Neste caso, a responsabilidade moral enquanto macroética perde seu sentido, pois o indivíduo é integrado à dinâmica histórico-teleológica necessária do desenvolvimento gradativo da sociedade justa e todo compromisso com tal sociedade é baseado na compreensão da necessidade histórica. Nesta direção, “... Lênin defendeu a concepção de uma ética relativizada historicamente e de cunho estratégico-instrumentalista, de modo que moralmente ordenado passa a ser aquilo que se subordina ao respectivo interesse de classe. Lênin, conclui Apel, deriva o dever ser a partir de uma necessidade futura a ser determinada de modo científico. Os *experts* possuem as condições para antever cientificamente a dinâmica necessária do curso da história, de modo que as opções individuais ficam reduzidas à esfera subjetiva e a fundamentação universal de normas é substituída pela objetividade e cientificidade de suas análises”.¹⁰² Dessa forma, esta análise e síntese dialética contradizem a idéia moderna da objetividade científica e, ainda, a idéia moderna de uma decisão de consciência moral e livre.

¹⁰⁰ Cf. APEL, K.-O. KZ, p. 33. LC, p. 147.

¹⁰¹ Cf. APEL, K.-O. EE, 1986, p. 121.

¹⁰² Cf. CENCI, A. V. *A Controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na Ética do discurso*, Op. cit., pp. 31-2.

O que se conclui é que em lugar de um círculo hermenêutico aberto entre um engajamento prático e ético, que é sempre buscado, e uma reconstrução hipotética do processo histórico, se produziu, isso sim, um círculo de pressuposições lógico fechado, que torna o marxismo ortodoxo imune à crítica. A questão ética fundamental do dever ser não será mais proposta e certamente não será respondida no sentido da resposta ser mediada, de maneira sempre renovada, através da responsabilidade solidária de todos os cidadãos, mas na linha do conceito de Platão: “a elite dos que sabem libera as massas da própria responsabilidade real e impõe uma despolitização e uma privatização da responsabilidade moral dos indivíduos – uma situação que, provavelmente, ainda está mais afastada da ética de responsabilidade solidária do que a privatização liberalizadora da moral no Ocidente.”¹⁰³ Portanto, conclui-se, a partir das análises do resultado oficial do “socialismo científico”, que se cria novamente um sistema de complementaridade de um cientificismo moralmente neutro e de um irracionalismo privado de decisões éticas.¹⁰⁴

Após essas considerações, podemos recordar que a comparação esquemática entre a aporia do sistema do liberalismo tardio e do socialismo científico visa esclarecer o aparente paradoxo da situação de argumentação, com respeito ao problema de uma fundamentação da ética. O modelo duplo do sistema de complementaridade explicita-se, resumidamente, sob a seguinte perspectiva: No sistema ocidental, há uma complementaridade entre a esfera privada e a esfera pública, no sentido de que o cientificismo axiologicamente neutro determina a racionalidade pública válida, enquanto que o existencialismo subjetivista articula a esfera privada. No sistema ideológico oriental, “pressupõe-se oficialmente a unidade entre a esfera privada e a esfera pública, da teoria e da prática, da ciência e da ética, de tal modo que este *sistema de integração*, no seu todo, encontra-se numa relação de complementaridade para com o sistema ocidental”.¹⁰⁵ Em ambos os sistemas uma forma de cientificismo, portanto, de absolutização de uma determinada concepção da racionalidade científica, bloqueia o desenvolvimento genuíno da razão ética. Tal bloqueio apresenta-se, segundo Apel, da seguinte forma:

¹⁰³ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

¹⁰⁴ Cf. APEL, K.-O. EE, p. 123.

¹⁰⁵ Cf. APEL, K.-O. KZ, p. 33. LC, p. 147.

“No caso do liberalismo tardio (...) trata-se de um bloqueio primariamente ideológico através do pré-juízo, quer dizer, do dogma, de que a possibilidade da validade intersubjetiva do conhecimento e, portanto, da racionalidade, não vá mais além da possibilidade da *racionalidade científico-tecnológica axiologicamente neutra* e, portanto, deve ser complementada através de *decisões pré-rationais* do âmbito *privado-existencial*. No caso do chamado “socialismo científico”, trata-se de um bloqueio ideológico e institucionalizado: em primeiro lugar, através da interpretação *objetivo-científica* do pensamento básico de Marx, em minha opinião correto, da mediação dialética de teoria e práxis no sentido da sempre renovada reconstrução e continuação prática da história, que deve ser realizada por todos os homens em cooperação solidária e com responsabilidade moral; em segundo lugar, através da *assunção da responsabilidade político-moral por parte da elite do partido*, que resulta da interpretação objetivo-científica da dialética”.¹⁰⁶

Ambos os sistemas, liberal e oriental, impossibilitam uma organização da responsabilidade solidária, no que concerne as conseqüências das ações humanas coletivas. Para o sistema de complementaridade ocidental, a pretensão de uma ética intersubjetiva, além de impossível e obsoleta, aparece como uma ameaça à liberdade individual; para o sistema oriental de complementaridade, a certificação de convicções subjetivas é desnecessária. Neste sentido, J. M. Arruda, remetendo a Apel, vai afirmar que nos colocamos, no século XX, diante do seguinte dilema: “ou optamos pela liberdade sem substância ética e responsabilidade solidária do sistema liberal ou pela solidariedade “forçada”, não mediada pela responsabilidade livre dos cidadãos dos sistemas totalitários socialistas. Em ambos os sistemas, o elemento específico da ética se perde.”¹⁰⁷ Exprime-se, neste contexto, o paradoxo de que uma ética universal parece ao mesmo tempo ser necessária e impossível. Neste sentido, diagnostica-se, com base no princípio ético normativo e num novo conceito de racionalidade, um “déficit de desenvolvimento” no processo de constituição das sociedades modernas, pois somente o potencial instrumental da racionalidade se desenvolveu – na medida em que consistia na forma estruturante e dominante da racionalidade social – em detrimento de uma racionalidade comunicativa-

¹⁰⁶ Cf. APEL, K.-O. EE, p. 124.

¹⁰⁷ Cf. ARRUDA, J. M. *O Argumento transcendental-pragmático e a transformação da filosofia*. Porto Alegre: UFRS, 1994, p. 46. Tese de doutorado.

prático normativa – que regem as intenções humanas, em particular, a esfera política. O prevalecimento da racionalidade instrumental que tornou a ciência modelo dominante de conhecimento humano e tornou o relativismo paradigma abrangente da cultura, levou no século XX, “ao esquecimento a idéia do logos prático e de uma civilização que se pretendia obrigada sob o signo da razão.”¹⁰⁸

No interesse de apresentar o diagnóstico, que Apel elabora da situação ética contemporânea, prosseguiremos fazendo uma breve retrospectiva da maneira como se desenvolveu a discussão ética depois da primeira metade do século XX, direcionando o foco nas teorias da filosofia prática que Apel dialoga ou polemiza de forma explícita. O que irá nortear, tal retrospectiva, será, fundamentalmente, a questão da possibilidade da justificação do princípio moral.

Pode-se dizer que assistimos, nas últimas décadas, a uma reabilitação da razão prática e até mesmo a um *boom* nas tentativas de fato observáveis visando justificar a moral, como se vê em particular em J. Rawls, H. Jonas, A. MacIntyre, o que mostra que não ficamos limitados à constelação do sistema de complementaridade do positivismo-científico e do existencialismo. No entanto, não podemos dizer que esta nova situação conduziu à superação desta constelação do sistema de complementaridade, na perspectiva da fundamentação do princípio moral em razão de uma macro-ética puramente intersubjetiva e universalmente válida. Ao contrário disso, a que se assistiu foram tentativas ainda mais frequentes de evitar a fundamentação do princípio moral “... por exemplo, recorrendo - freqüentemente com referência à Heidegger, ao último Wittgenstein e à hermenêutica filosófica - à “base consensual contingente” (Rorty) de tradições culturais e morais por sua vez específicas e particulares, aceitando neste caso como inevitável a limitação corolário da pretensão à validade da ética”.¹⁰⁹

Neste aspecto, diversas tendências filosóficas que trataram desta questão aproximam-se de maneira singular: por exemplo, a ética neo-aristotélica dos “habitus”, que compreende a si mesma como anti-utópica; as tendências que assumem a defesa anarco-subversiva das incomensuráveis diferenças individuais, e isto em oposição a todas as

¹⁰⁸ Cf. ARRUDA, J. M. *Ibid*, p. 47

¹⁰⁹ Cf. APEL, K.-O. EDD, 27.

tentativas de formação de consenso normativo, por exemplo, no pós-modernismo de Lyotard e, parcialmente, também no de Foucault e Derrida.

Apel acrescenta que mesmo as abordagens sobre a filosofia prática mais recente de J. Rawls e H. Jonas, por exemplo, *A Teoria da Justiça* e *O Princípio Responsabilidade* que partiam e levavam seriamente em conta a situação ética presente e seus desafios,¹¹⁰ não se apoiavam sob uma fundamentação racional última. O próprio Rawls enfatizou que sua concepção de justiça não se baseava numa teoria da escolha racional estratégica¹¹¹ daqueles que ele pressupõe ser, na posição originária, sujeitos morais habilitados a tomar decisões, “mas sobre a idéia de “equidade”, sobre a base da qual Rawls estabeleceu as próprias *condições de escolha* na “posição original” (por exemplo “o véu de ignorância”). No entanto, esta explicação construtiva de uma idéia de “equidade” repousa, segundo Rawls, sobre o “equilíbrio reflexivo” entre construção de uma parte, e intuições do *senso comum* de outra parte, intuições características da tradição político-moral do Ocidente”¹¹².

Hans Jonas também elabora sua proposta ética como resposta à exigência que põe a situação ética contemporânea, de maneira ontológico-metafísica. Segundo Apel, a questão inicial “repousa sobre “a auto-affirmação” do Ser que, através da vida das plantas e dos animais, em seguida, plenamente, na vida dos homens, torna-se seu próprio *fim* último, e se atesta em certa medida como melhora em relação ao não-ser”¹¹³. Disto resulta a exigência absoluta que aí haja uma humanidade e de que é preciso conservá-la e prolongá-la em relação ao futuro. Apel concede por força do argumento a dedução de um *dever* a partir de um *ser* como foi empreendido na abordagem de Jonas, no entanto, não se trata da

¹¹⁰ Podemos, neste caso, enfatizar que “Apel concorda com Rawls e Habermas na afirmação do pluralismo como clima espiritual próprio a nossas sociedades, o que tornou inviáveis formas de fundamentação de normas conhecidas no passado e exigiu o que Habermas denomina uma *fundamentação pós-metafísica da moral*”. Cf. OLIVEIRA, M. A. *Relações internacionais e Ética do discurso*, Op.cit., p. 310, nota 29.

¹¹¹ É importante perceber que Apel está ao lado de Habermas e Rawls no esforço de fundamentar uma teoria da justiça que não se baseie na simples defesa do interesse próprio num discurso estratégico, inclusive num contrato no sentido em que estabeleceu Hobbes. No entanto, há uma diferença radical na forma de fundamentação entre Rawls e Apel. Neste sentido e na linha do que vínhamos tratando acima, Apel vai afirmar que “a intenção básica de Rawls é fundamentar a justiça como o resultado de uma escolha livre num contrato original. Como ele, de acordo com a tradição britânica e, igualmente, no sentido da teoria estratégica dos jogos da escolha racional, entende a liberdade enquanto liberdade de arbítrio do interesse próprio, então ele se vê obrigado, para poder garantir, de antemão, a equidade da escolha racional, a impor condições de equidade. Por que Rawls escolheu estas condições? Na realidade, Rawls nunca percebeu que a posição original é a reflexão pragmático-transcendental enquanto a situação do que argumenta seriamente”. Cf. APEL, K.-O. DV, pp. 174-5. DR I, p. 86.

¹¹² Cf. APEL, K.-O. EDD, p. 29.

¹¹³ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

versão humeana da falácia naturalista, visto o Ser ou a natureza de Jonas ser concebido como *fin in se* tendo valor intrínseco, diferente, portanto, do sentido da filosofia e ciência moderna. Apel vai afirmar que se trata, aqui, em um sentido indubitavelmente profundo, de uma *petitio principii* da ética que desemboca numa metafísica dogmática. Para Apel o cerne da abordagem de Jonas está em outro lugar.

Apel reconhece que, sob o pressuposto puramente ontológico-teleológico desta ética, é possível considerar a conservação e continuação do ser da humanidade como constituindo o conteúdo absoluto do dever moral. Contudo, segundo Apel, Jonas não é capaz de justificar o *direito igual* de todos os homens à sobrevivência, no que se refere a situações de crise. O que ocorre é o contrário disto: “a negação explícita de uma *reciprocidade* primordial – igualmente compreendida no conceito de uma “responsabilidade no que diz respeito aos outros” – e de sua universalização possível em termos de humanidade, expõe seu imperativo categórico à objeção segundo o qual este poderia sem mais ser aplicado por uma ética racista”¹¹⁴. Na perspectiva de Apel, a ética da responsabilidade de Jonas não pode cumprir plenamente com a tarefa, que em certa medida exige a situação hoje, da justificação do princípio ético.¹¹⁵ Apel avalia que a ética da responsabilidade de Jonas completa a ética da convicção de Kant que, segundo lhe parece, equivocadamente abstrai da responsabilidade preocupada com a história, no entanto, considera que ela sucumbe, em paralelo a Kant, no que concerne ao princípio de universalização da justiça, portanto, da fundamentação última transcendental do dever moral enquanto tal – tarefa que, segundo Apel, Kant na verdade não cumpriu.¹¹⁶

Em nossa época, tratando da análise filosófica do processo de globalização, no que concerne às relações internacionais, Apel confronta-se com a posição cética que aceita a idéia de que não existe validade objetiva, conseqüentemente, que não há normas universais que possam reger as relações humanas. Tal concepção configura-se no que hoje

¹¹⁴ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

¹¹⁵ Para Apel, a situação hoje, que tem como característica a globalização de todos os problemas político-morais, exige ou revela a premência de fundamentação de um princípio regulativo-normativo, ou seja, de *uma norma fundamental de justiça* universalmente válida, que possa evitar soluções injustas para os seguintes problemas, a saber: a respeito dos direitos humanos, de uma ordem econômica mundial socialmente justa, questões relativas à problemática ambiental entre outros.

¹¹⁶ Cf. APEL, K.-O. EDD, pp. 31-2.

se convencionou denominar de realismo e comunitarismo. Os realistas¹¹⁷ partem de uma análise descritiva das relações internacionais e entendem que estas devem orientar-se unicamente em categorias da gramática do poder e em considerações instrumentais. Entendem, também, que a política deve ser livre de qualquer consideração ética e buscar acima de tudo o interesse nacional, logo, livre de qualquer normatividade. Por sua vez, os comunitaristas¹¹⁸ partem da idéia de que a validade moral só pode ser determinada no seio de uma eticidade substancial (Hegel) historicamente efetiva numa tradição cultural específica, que constitui o *a priori* da facticidade de uma pré-compreensão concreta.¹¹⁹ Eles rejeitam qualquer empreendimento que nas relações político-internacionais apele a princípios universalistas, por entender que desembocam em um dever ser abstrato.¹²⁰

Sob este ponto de vista, fica difícil aceitar qualquer tentativa de uma ética de fundamentação, pois neste caso toda ética filosófica depende de uma cosmovisão específica e de uma tradição cultural determinada. Esta concepção é denominada de relativista e historicista, em virtude da dependência cultural das normas morais fundamentais. Neste caso, parece plausível admitir que todas as nossas valorações são fundamentalmente dependentes destes contextos culturais. Apel considera isto o ponto comum do comunitarismo e da reação liberal de Rorty e Rawls a suas teses. Tal concepção desemboca em duas teses básicas: a primeira, é que “uma concepção suficiente de justiça enquanto equidade pode ser extraída da tradição da democracia ocidental sem uma fundamentação

¹¹⁷ Cf. MORGENTHAU, H. J. *Potitics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York, 1985. WALTZ., K. N., *Theory of Internacioanal Politics*, New York, 1979.

¹¹⁸ Cf. MACINTYRE, A., *After Virtue: a Study in moral theory*, op. cit. RAMOS, C. A., *A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justice de John Rawls*, in: Felipe, S. T. (org.), *Justiça como Equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*, Florianópolis, 1998, pp. 231-243. Apel considera que o comunitarismo assumiu a tese da fenomenologia hermenêutica de Heidegger e Gadamer do *a priori* da facticidade e historicidade e a integrou com a concepção do segundo Wittgenstein da teoria dos jogos de linguagem associada com formas de vida.

¹¹⁹ Nesta postura, se aceita a tese básica da fenomenologia hermenêutica a respeito do *a priori* da pré-estrutura do ser-no-mundo, que diz respeito à pré-compreensão do mundo, vinculada à pertença a uma comunidade lingüística e cultural.

¹²⁰ Abordando esta problemática, M. Oliveira vai afirmar que “por esta razão, os comunitaristas criticam a orientação valorativa universalista do liberalismo moderno, sua orientação a uma teoria universal da justiça e os meios universais de socialização que são seus produtos, o direito e o mercado e defendem o particularismo normativo, que acentua o valor das tradições e as obrigações que derivam da pertença a determinadas formações sociais. Daí sua crítica ao individualismo moderno atomístico e a defesa de uma política de integração ao bem coletivo como consequência da natureza social do ser humano, que, por esta razão, não pode ser adequadamente entendido fora de seu mundo vivido próprio. Por isto insistem no caráter situacional da razão humana, na pluralidade e contextualidade como dimensões universais da vida. Por isto a exigência fundamental: esquecer Kant”. Cf. OLIVEIRA, M. A. *Relações internacionais e Ética do discurso*, Op. cit., p. 308.

última filosófico-moral de seus critérios normativos”; a segunda, é que “toda fundamentação filosófica da justiça é atribuível a uma “doutrina abrangente do bem” e enquanto tal não pode ser interculturalmente neutra e imparcial”.¹²¹ Neste sentido, M. Oliveira vai afirmar que estas duas teses são consideradas, para Apel, “como representantes do pensamento contemporâneo, cuja característica fundamental é a descentralização do pensar, tida como a única forma radical de superação da metafísica inaceitável”.¹²² A partir disso, ele afirma que, para o pensamento filosófico, se constitui um dilema, a saber: “a) Ou ela aceita a historificação total do pensar, ou seja, a dependência de jogos contingentes de linguagem e de formas de vida sócio-culturais e conseqüentemente renuncia a toda postura universalista, tornando-se assim incapaz de dizer qualquer palavra responsável sobre nosso mundo; b) Ou leva a sério o desafio da historificação para mostrar que não só ela não elimina a pergunta propriamente filosófica, isto é, a problemática da validade, mas torna mais aguda, “pois se trata de tematizar as condições intranscendíveis de todo discurso humano, numa palavra, se trata de mostrar como é possível e válido o próprio discurso contingente e histórico dos diferentes jogos de linguagem”, ou seja, “tematizar reflexivamente as condições não-contingentes do conhecimento válido do contingente”.¹²³ Apel vai seguir o segundo caminho.

1.3 O problema de uma racionalidade ética

Indicamos, para o tratamento dessa questão, uma mudança de enfoque: partirmos nas reflexões anteriores de uma espécie de diagnóstico de época que resultou numa situação paradoxal da ética contemporânea, para a passagem, como nova estratégia, de uma reflexão ao nível filosófico da racionalidade ética.

Para Apel, o resultado mais importante que podemos extrair da análise crítica dos pressupostos inerentes ao sistema ocidental de complementaridade reside na diferença

¹²¹ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Ibid*, p. 309.

¹²² Cf. OLIVEIRA, M. A. *Ibid*.

¹²³ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Ibid*, p. 310.

que aparece entre uma racionalidade comunicativo-consensual e uma racionalidade de ação estratégica. Ambos os tipos de racionalidade constituem-se em formas de interação e de comunicação entre os homens enquanto sujeitos de ação.¹²⁴ Ele considera que somente a racionalidade comunicativo-consensual pressupõe normas que se situam *a priori* além do interesse individual particular que se baseia no cálculo, enquanto, ao contrário, a razão estratégica se fundamenta exclusivamente sobre o pressuposto da reciprocidade que supõe o exercício da racionalidade instrumental e técnica na convivência humana.¹²⁵ Disto, resulta que a racionalidade estratégico-instrumental não pode constituir-se sozinha numa base satisfatória para a ética, senão ao contrário, é a racionalidade comunicativo-consensual que deve estar na base da ética. O limite do sistema de complementaridade reside, portanto, no fato de não terem distinguido satisfatoriamente a racionalidade comunicativa e racionalidade estratégica, de modo a não mais reconhecerem a possibilidade de uma racionalidade ética.

Segundo Apel, se o fundamento dos acordos – por exemplo, os contratos – que estão na base de toda forma de direito, tivesse que ser procurado exclusivamente no livre arbítrio e interesse particular, totalmente definido pelo cálculo estratégico, então, não haveria razões para alguém cumprir um contrato sem haver reserva ou cláusula restritiva criminal.

Neste caso, se põe a questão de saber se a adoção de um princípio de racionalidade, por exemplo, a norma ética de aspirar a acordos no caso de conflito, não é utópica no mau sentido do termo. O que Apel alega é que cada um entre nós, enquanto ser vivo, deve, também, ser responsável ou responder moralmente por sistemas de auto-afirmação, no caso a família, o grupo de interesse a que se pertence e enquanto político ao Estado. Levando em conta esta responsabilidade, “o homem, porém, com muita freqüência, não pode, e até mesmo não deve pressupor que os outros – os quais igualmente devem ser responsáveis por sistemas de auto-afirmação – observarão o imperativo categórico ou o princípio de reciprocidade subtendido na formação do consenso”.¹²⁶ Em tais situações, ele não apenas pode agir de forma comunicativo-consensual, mas deve ao menos também agir

¹²⁴ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 60. SH, p. 30.

¹²⁵ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, conferir, também, ELF.

¹²⁶ Cf. APEL, K.-O. SM, pp. 61-2. SH, p. 32.

estrategicamente.¹²⁷ Apel considera que isto se assemelha ao problema posto por Maquiavel e retomado por Weber, quando opõe a ética da convicção à *ética da responsabilidade* (política), problema que até agora não foi resolvido pela ética filosófica. Assim, desde então, a problemática da ética política vai estar marcada pela tensão – muitas vezes oculta – entre universalismo consensual e referência estratégica aos sistemas de auto-afirmação. Isto vale, sobretudo, para a situação contemporânea de crise ecológica e estratégico-nuclear. Perante esta situação é que Apel aponta para uma *estratégia* de finalidade *moral* como exigência prévia de uma continuação humana da evolução. Assim, parece, em princípio, diante do desafio da crise em que se encontra o homem, ser possível a seguinte concepção de uma ética política fundamental:

“... aqui o pensamento estratégico que se relaciona com a auto-afirmação dos diversos sistemas sócio-políticos, - e em última análise também os dos indivíduos - em cada caso, na situação concreta, *deveria* ser mediado por uma estratégia finalística de longo prazo da moral consensual. Esta estratégia finalística brota da norma básica da moral consensual e da circunstância contingente da *conditio humana* que nós – como representantes de sistemas de auto-afirmação política – não vivemos num mundo em que pudéssemos, sem mais, contar com o fato de que a norma básica da moral consensual seja obedecida. A estratégia finalística que se impõe estipula por consequência que nós deveríamos constantemente tentar contribuir para a realização de tais condições, as quais devem ser exigidas pela norma básica e antecipadas contrafaticamente no discurso argumentativo”.¹²⁸

Por fim, a distinção estabelecida por Apel entre racionalidade comunicativo-consensual e racionalidade estratégica vai ser importante, no sentido de fundamentar sua proposta de ética do discurso em pressupostos que somente podem ser encontrados no âmbito de uma racionalidade argumentativa - prático-intersubjetiva - normativo e contrafática. No entanto, antes de expor a proposta pragmático-transcendental, vejamos

¹²⁷ Na reflexão da ética do discurso, como ética da responsabilidade, na parte B de fundamentação, Apel tematiza a mediação entre racionalidade estratégica de ação e racionalidade comunicativo-consensual. Remeter neste trabalho à questão da descoberta do princípio formal-normativo complementar C, como mediação de moralidade e eticidade, razão ética e razão estratégica de ação.

¹²⁸ Cf. APEL, K.-O. SM, p. 67. SH, pp. 36-7.

como Apel, a partir de sua reconstrução da posição de Habermas, caracteriza estes tipos de racionalidade no tratamento da tensão entre os critérios de validade e os critérios estratégicos de racionalidade.¹²⁹

Com este objetivo, Apel parte da arquitetura filosófica fundada por Habermas, que permite, desde o ponto de vista da tensão entre critérios de validade e os de uma racionalidade estratégica - bem como, das relações de significado e validade - as seguintes distinções:

- a) Em primeiro lugar, a diferenciação, em conexão com Karl Bühler, das três funções da linguagem: a função expositiva que se refere às proposições, a função expressiva e a função apelativa.
- b) Em segundo lugar, a diferenciação entre três dimensões do mundo, que se refere primeiramente ao mundo dos objetos de referência e de estados de coisas que se descrevem, o mundo social da interação e comunicação, regulado por normas, e por fim o mundo interior subjetivo.
- c) Em terceiro lugar, a diferenciação entre três pretensões universais de validade que se distinguem da pretensão ao sentido ou compreensibilidade dos atos de fala, a saber: a pretensão de verdade “referida ao *mundo objetivo*, cujos portadores são as proposições afirmadas dos atos de fala constataativos ou assertóricos”; as pretensões à correção normativa dos atos de fala “enquanto atos comunicativos, com referência a normas (jurídicas ou morais) do mundo social, os quais levantam uma pretensão frente aos destinatários”; por fim a pretensão de veracidade ou de sinceridade dos atos de fala “enquanto automanifestação expressiva que expõe algo do *mundo interior, subjetivo* do falante”.¹³⁰

Para Apel, neste contexto, é importante a distinção que Habermas estabelece entre a *comunicação do mundo da vida* e o *discurso argumentativo* descarregado dos contextos de ação. Segundo ele, interpreta Apel, o entendimento, no nível da comunicação e interação do mundo da vida, tem lugar a serviço da coordenação social das ações; também

¹²⁹ Cf. APEL, K.-O. SM.

¹³⁰ Cf. APEL, K.-O. SLVV, p. 125.

se pode dizer, que esta “coordenação tem lugar, *normalmente* sobre a base da “força social vinculante” que têm as “pretensões de validade”, na medida em que não só são *entendidas*, mas, também, *aceitas*”.¹³¹ Vai ser, portanto, no nível do discurso argumentativo “descarregado dos contextos de ação”, que a comunicação e interação do mundo da vida será objeto de análise crítico-reflexiva e isto significa dizer que “as pretensões de validade dos atos de comunicação que foram *entendidas*, mas não *aceitas*, podem ser resgatadas ou rechaçadas, mediante argumentos”.¹³² Com isso, Apel chega à compreensão de que somente mediante uma reflexão crítico-argumentativa é possível atestar racionalmente a legitimidade destas pretensões à validade problematizadas.

No que se refere à arquitetônica habermasiana, Apel afirma que não “pode compreender e valorar exatamente da mesma maneira que Habermas a *comunicação e interação do mundo da vida* por um lado, e, por outro lado, o *discurso argumentativo* em seu significado para a *fundamentação* da resolução racional das três diferentes pretensões de validade”.¹³³ Apel aceita a opinião de que o discurso descarregado dos contextos de ação tem a função de resolver pretensões de validade problematizadas no mundo da vida através de argumentos que sejam aptos para obter consenso, no entanto, avalia de forma diferente a Habermas, o problema da fundamentação que se põe neste contexto. Isto ocorre em virtude de que Apel mantém-se atrelado ao programa de uma transformação da filosofia transcendental e, neste sentido, sustenta a necessidade de uma fundamentação última reflexiva.¹³⁴ Ele considera que Habermas prescinde de tal tarefa, pois não “(...) está disposto em última instância a reconhecer uma diferença metodologicamente relevante entre as pretensões de validade universal da filosofia - por exemplo, da sua própria filosofia -, e as pretensões de validade das ciências sociais reconstrutivas”.¹³⁵ No entanto, Habermas

¹³¹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

¹³² Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

¹³³ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p.126.

¹³⁴ Com esta pretensão, Apel elaborou o conceito de uma fundamentação transcendental última da filosofia teórica e prática. Tal fundamentação última só pode ser levada a cabo mediante uma reflexão estrita sobre as pressuposições de um argumentar filosófico em ato. Quando da tentativa de impugnação e de dúvidas em relação a esta fundamentação última, se mostra que o argumentante tem que enredar em uma auto-contradição performativa, pois a mesma é pressuposta, implicitamente, como condição de possibilidade e validade desta contestação e dúvida. Com isso, chega-se ao resultado de que sob esta perspectiva não se pode substituir esta fundamentação última pragmático-transcendental das condições ideais de validade, mediante o recurso ao transfundo de certezas faticamente inelimináveis do “mundo da vida”. Cf. APEL, K.-O. *Ibid.* pp.132-3. Remeter ao terceiro capítulo do nosso texto.

¹³⁵ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p. 130.

se viu obrigado a reconhecer esta diferença, quando do confronto com seus críticos que o acusavam de idealismo encoberto em sua descrição sociológica das relações de interação e comunicação do mundo da vida, pois neste momento se viu forçado reiteradamente a recorrer à diferença metodológica entre proposições filosóficas e proposições sociológicas, e a destacar, em especial, a diferença entre o conceito pragmático formal e o conceito sociológico do mundo da vida. Neste sentido precisou argumentar, de fato, como se a *Teoria da Ação Comunicativa* pudesse pressupor para ele mesmo uma fundamentação pragmático-transcendental.¹³⁶ Desta forma, para Apel, somente a reflexão pragmático-transcendental é capaz de dar conta dos pressupostos da própria pragmática universal, que mais de uma vez recorre a uma legitimação transcendental ou quase-transcendental.

Continuando com a sua análise da arquitetura habermasiana, Apel reflete sobre a resposta que poderia dar aos argumentos dos realistas e empiristas contra o que chamam de “idealismo da comunicação”, que consideram presente na tese habermasiana de que “... na práxis da comunicação e interação do mundo da vida operam como *boas razões* para a aceitação ou não-aceitação dos atos de fala não somente os *critérios de validade*, mas, também, *critérios estratégicos de racionalidade*”.¹³⁷ Sob este aspecto surge uma diferença entre Apel e Habermas, pois para Apel os realistas e empiristas têm razão na medida em que:

“Resulta, no meu modo de ver, simplesmente falso dizer que no *nível da práxis da comunicação e da interação do mundo da vida* o entendimento e a coordenação das ações sociais têm lugar *normalmente* sob a base da “força social vinculante” das *pretensões de validade* aceitas – e, portanto, à luz de critérios de validade universalmente reconhecidos, como são as normas jurídicas ou morais”.¹³⁸

Segundo Apel, nesta consideração de Habermas, há “uma *idealização* que - se não refletida e fundamentada como tal, mas apenas apresentada como resultado de uma

¹³⁶ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

¹³⁷ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p. 133.

¹³⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, pp. 133-4.

descrição quase fenomenológica -, desemboca numa “idealistic fallacy”.¹³⁹ Isto ocorre em virtude de que “se ignora que no nível da interação do mundo da vida a “coordenação das ações” - e inclusive a formação de consenso linguisticamente mediado que possibilita tal coordenação - ocorre pelo menos com tanta freqüência, ou na mesma medida, sobre a base de *negociações abertamente estratégicas*, ou de *sugestões comunicativas encobertamente estratégicas*”.¹⁴⁰ Isto que dizer que os destinatários dos atos de fala não aceitam a coordenação das ações sobre a base da força social vinculatória de suas implícitas pretensões de validade, mas com base em motivações oportunistas. Apel considera que o mais correto seria dizer que “a coordenação das ações nas circunstâncias existentes somente poderia funcionar à maneira de um *compromisso de mediação* - que é supostamente modificável - entre formas diferenciáveis como tipos ideais contrapostos, de certo modo, à motivação racional da formação fática de consenso”.¹⁴¹

Apel reconhece que Habermas não desconsiderou tais questões aqui tratadas, inclusive, teve em vista uma classe especial de atos de fala como imperativos abertamente estratégicos no sentido, por exemplo, da expressão: levanta as mãos! Só que, ao restringir sua compreensão a uma classe especial de atos de fala, crê Apel, que tal abordagem encobre ainda mais a efetiva função da “formação do consenso” por meio de negociações mais ou menos abertamente estratégicas, mesmo que inteiramente civilizadas em seus procedimentos.¹⁴² Não obstante ter analisado de forma penetrante a função dos atos de fala encobertamente estratégicos, não se pode deixar de dizer que em sua “*Teoria da Ação Comunicativa*”, Habermas deixou, segundo Apel, “quase inteiramente de lado a função das *negociações abertamente estratégicas* e conseqüentemente também dos atos de fala abertamente estratégicos”.¹⁴³ Assim, se considerada correta esta interpretação, se poderia afirmar, segundo Apel, que há no pensamento habermasiano uma falácia idealista na

¹³⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p. 134.

¹⁴⁰ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

¹⁴¹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.* Aqui no contexto do consenso fático, Apel lembra que a “força social vinculatória” das pretensões de validade no mundo da vida, mesmo no caso de serem consideradas subjetivamente como universalmente válidas, se baseiam em pressupostos fáticos históricos das diferentes formas de vida, os quais são eles próprios “já o resultado de compromissos históricos entre pretensões de validade e pretensões de poder”. Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

¹⁴² A resposta de Habermas a seus críticos encontra-se no livro editado por A. Honneth em *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/m: Suhrkamp, 1976. Para Apel, tal resposta não consegue eliminar a dificuldade de princípio que iremos tratar, o qual surge fundamentalmente da arquitetura do projeto da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC).

¹⁴³ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p. 135.

apreciação das condições do mundo da vida. Neste caso, é preciso esclarecer como isso ocorre.

Para Apel, Habermas apresenta na TAC de forma convincente uma justificação dos motivos pelos quais as *comunicações abertamente estratégicas* não podem representar o paradigma da comunicação humana. A razão disto consiste em que o sujeito dos atos de fala encobertamente estratégico deve simular um uso não estratégico da linguagem, ou melhor:

“... quem pretende alcançar seus fins – por exemplo, o êxito de determinadas metas políticas ou econômicas – com respeito aos destinatários de uma alocução, mediante a sub-repção encobertamente estratégica do *efeito perlocucionário* da mesma, tem que despertar nos ouvintes, apesar disso ou justamente por isso, a impressão de dar-lhes a chance, no nível de uma *comunicação lingüística oficialmente aberta à compreensão*, de poder julgar a *força ilocucionária* da fala como orientada por *pretensões de validade* (...) quem pretende *persuadir* (ou enganar) exitosamente a alguém mediante procedimentos retóricos, tem que despertar no ouvinte a impressão que deseja convencê-lo com argumentos”.¹⁴⁴

Considerando-se correto o enunciado, então, se reconhece, neste caso, implicitamente, a *primazia normativa da força ilocucionária da fala que se baseia em pretensões de validade*. Assim, para Apel, a tese de Habermas da *normalidade* do caráter não estratégico da práxis comunicativa no mundo da vida, apóia-se sobre a seguinte proposta: “(...) já no nível da práxis comunicativa do mundo da vida se reconhece, pelo menos de maneira implícita, que a comunicação encobertamente estratégica *depende parasitariamente* daquela outra forma de comunicação que recebe sua *força social vinculante* do implícito recurso às pretensões de validade suscetíveis de justificação racional”.¹⁴⁵ Apel vai alegar dois motivos para considerar tal proposta como injustificada ou no mínimo ambígua.

a) A primeira razão é que “... o argumento de Habermas não certifica a *normalidade fática* do uso não encobertamente estratégico da linguagem no mundo da vida,

¹⁴⁴ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 136.

¹⁴⁵ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 137.

quer dizer, que este seja de fato o uso normal ou predominante da linguagem. O que de fato se mostra é somente o primado normativo do mesmo, que inclusive é reconhecido já no nível da práxis do mundo da vida”.¹⁴⁶ Apel lembra que o próprio Habermas reconheceu esta diferença em vários lugares.

b) O segundo motivo é que tampouco demonstrou Habermas, em absoluto, com seu argumento, que se haja reconhecido também necessariamente no nível da práxis cotidiana do mundo da vida *o primado normativo da racionalidade de formação do consenso baseado em critérios de validade*, e neste caso *com respeito à racionalidade abertamente estratégica*.

Apel afirma que a tese supracitada de Habermas não é verdadeira no sentido da *normalidade fática*, demonstra-se já pelo fato “do papel que jogam as negociações, mais ou menos abertamente estratégicas, na formação dos consensos, política e economicamente relevantes, que são faticamente efetivos”.¹⁴⁷ Além disso, Apel alega “(...) que mediante o recurso à práxis do mundo da vida não pode ser demonstrado, por princípio, que *seja reconhecido em geral o primado normativo da formação não estratégica de consenso*”.¹⁴⁸ Apel exemplifica com o argumento, segundo o qual, aquele que “(...) confronta a seus interlocutores com ameaças e ofertas de benefícios em *um processo de negociação abertamente estratégico*, ao fazer isto *está reconhecendo* certamente, de fato, o primado da “*fala orientada ao entendimento*”, posto que deixa inteiramente de lado o *uso encobertamente estratégico da linguagem*, - diferente de quem intenta *persuadir simulando que trata de convencer*”.¹⁴⁹ Com isso, no entanto, segue Apel, não se reconhece *in actu*, de nenhuma maneira, o primado normativo da comunicação não estratégica.

Em fim, resulta que existe uma distinção, no contexto da práxis do mundo da vida, que é fundamental, entre a posição de quem se comunica de maneira *abertamente estratégica*, daquele que faz um uso *encobertamente estratégico* ou dissimulador da linguagem e “*reconhecem*, portanto, justamente com isso, o primado da formação não estratégica de consenso”.¹⁵⁰ Apel considera que Habermas não percebeu esta distinção e isto se demonstra na resposta que ele dá aos críticos da TAC, quando “pretende sair com

¹⁴⁶ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*.

¹⁴⁷ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p. 138.

¹⁴⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*.

¹⁴⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*.

¹⁵⁰ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p. 139.

galhardia frente ao fato do uso abertamente estratégico da linguagem mediante o mesmo argumento que esgrimou, com êxito certamente, contra o uso encobertamente estratégico, a saber: o já mencionado *argumento do parasitismo*".¹⁵¹ Para Apel, tal argumento só seria aceito se alguém pudesse "comprovar ao defensor da racionalidade estratégica da comunicação que ele também já reconheceu o primado normativo das pretensões de validade e de sua resolução não estratégica através de critérios de validade".¹⁵² No entanto ele considera que "este procedimento não pode ser aplicado, precisamente, a quem, em processos como as negociações, faz julgar pura e simplesmente "argumentos" de poder, e a quem, diante da apelação do adversário ao direito que lhe assiste (seja no sentido da moralidade ou legalidade), declara que não reconhece, por princípio, nenhum ponto de vista do direito que não se subordine (...) em última instância ao ponto de vista do poder".¹⁵³

Segundo Apel, a questão essencial, que está em jogo, diz respeito, em rigor, a *possibilidade de uma fundamentação última racional da ética*, pois é justamente, com esta questão que se põe a pergunta decisiva de uma fundamentação pós-convencional da ética: em que medida é possível mobilizar um argumento racional contra o uso meramente estratégico dos outros? Esta possibilidade de fundamentação última da ética foi rejeitada por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento* mediante o recurso a Nietzsche, tendo inclusive o apoio dos pós-modernistas.

Com isso, Apel reafirma seu ponto de vista e, portanto, sua crítica a Habermas no sentido de "(...) que *não se pode demonstrar o reconhecimento do primado normativo da comunicação e da formação de consenso não estratégicos mediante a reconstrução empírica compreensiva da práxis do mundo da vida*".¹⁵⁴ Portanto, para Apel, a questão

¹⁵¹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*.

¹⁵² Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*.

¹⁵³ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*.

¹⁵⁴ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*, p. 140. É com referência a esta questão que Apel argumenta que "não se deveria idealizar o mundo da vida, como o faz Habermas neste momento, quando pensa que se deve duvidar da possibilidade de uma fundamentação filosófica da ética". Cf. APEL, K.-O. *Ibid.* p. 140. Neste sentido é que Apel afirma que fica difícil dar crédito as seguintes afirmações de Habermas: "... que "as intuições morais da vida cotidiana" "não requerem o esclarecimento da ética filosófica" ou que "a ética filosófica [possui] em todo caso uma função esclarecedora frente às confusões que ela mesma ocasionou nas consciências ilustradas". Estas afirmações foram extraídas de *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Prosseguindo, Apel pergunta: como compatibilizar estas infelizes afirmações com a concepção sustentada pelo próprio Habermas de que as épocas de ilustração filosófica introduzem a passagem da *eticidade convencional* à moralidade *pós-convencional*? Deveríamos entender, então, os processos históricos da ilustração como devaneios filosóficos, que não respondem a nenhuma motivação real no sentido de uma

fundamental que temos que responder é: “como deve ser demonstrado o primado da comunicação não estratégica, se o próprio Habermas não conseguiu com referência ao uso abertamente estratégico da linguagem?” Para Apel, como resposta, podemos afirmar: “o que não é possível por meio da reconstrução da práxis do mundo da vida - de suas pretensões de validade e do pano de fundo de certezas convencionais -, se torna muito bem possível se alguém reflete, *no nível do discurso argumentativo sobre pretensões de validade problematizadas*, acerca das pressuposições que *aqui* reconheceram implicitamente de maneira necessária todos os participantes da argumentação”.¹⁵⁵ Cabe-nos, então, esclarecer em que se diferencia esta problemática.

Apel comunga com a opinião habermasiana de que o *discurso argumentativo*¹⁵⁶ representa a *forma reflexiva da comunicação humana*, isto quer dizer, sempre que os homens, em caso de conflito, querem saber se suas pretensões de validade são resgatáveis como intersubjetivamente válidas, “então, se lhes apresenta a passagem ao *discurso argumentativo* como a única alternativa desde já indubitável frente à luta aberta ou às negociações estratégicas e como a forma ineliminável da racionalidade, incorporada já na própria linguagem”.¹⁵⁷ O opositor que se mantém exclusivamente do ponto de vista do poder, nega-se a dar este passo e é por isso que podemos dizer trivialmente que Habermas não terá muito êxito frente a ele, enquanto este não ingressar no terreno do discurso argumentativo e, além do mais, não tem de fato nem sequer a possibilidade de começar a argumentar. A situação vai ser completamente diferente no caso do opositor querer argumentar seriamente (ainda que fosse, com Nietzsche, em defesa do ponto de vista do poder, ou mesmo o cético radical), pois mostrar-se-á desta forma que ele deve reconhecer *performativamente*, necessariamente, certas *regras normativas* do discurso.

Portanto, todo aquele que participa do discurso pisou já no terreno em que se apóia o discurso argumentativo, por exemplo, isto acontece “quando se trata de responder à questão se é possível ou não o recurso a um argumento racional contra o tratamento

situação de crise sócio cultural? Para Apel, tais implicações contradizem tudo que Habermas escreveu, de modo que nesse caso seria necessário defender Habermas contra Habermas. Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, pp. 140-1.

¹⁵⁵ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 141.

¹⁵⁶ O discurso, para Apel, é, inclusive, uma conquista da filosofia e condiciona, também, a interdependência entre o saber filosófico e o saber próprio das ciências particulares.

¹⁵⁷ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, pp. 141-2.

meramente estratégico dos outros”.¹⁵⁸ Perante esta situação, Apel faz uma ressalva de que o filósofo “... não se encontra certamente comprometido a responder esta pergunta a quem em absoluto não a põe, exceto que se recusa convencer mediante argumentos da utilidade da submissão sob suas pretensões de poder e nega já a existência mesma de uma igualdade básica de direito como a que pressupõe o discurso”.¹⁵⁹ Não nos iludamos, vai dizer Apel, que quem se recusa a entrar no discurso *com os outros*, em virtude de ter optado pelas estratégias exclusivas de poder, não pode impedir que nós (os outros) falemos *sobre ele* e, além do mais, “... a posição de quem se mantém fora do discurso não constitui nenhum argumento contra a validade do discurso sobre a irracionalidade desta posição”.¹⁶⁰

Pressupondo-se justificadamente que nosso interlocutor *comparte* ou participa no discurso da tentativa de responder ao mesmo problema, que diz respeito à questão de se é possível ou não o recurso ao argumento racional contra o tratamento meramente estratégico dos outros, então, podemos, mediante uma reflexão pragmático-transcendental sobre os pressupostos inquestionáveis do discurso, “... chegar conjuntamente ao convencimento que *nós reconhecemos* já necessariamente, que, por princípio, não podemos resolver nosso problema mediante negociações estratégicas”.¹⁶¹ Nesta perspectiva, compreende-se que, no nível do discurso, a tese segundo a qual todo uso da linguagem (inclusive a argumentação) não é mais que uma *prática de poder*, leva-nos à conclusão de que tal afirmação desemboca numa *auto-contradição performativa* e assim suprime o sentido do discurso argumentativo. Desta forma, é possível mostrar inclusive que o argumento habermasiano de que o uso abertamente estratégico da linguagem é parasitário em relação ao uso não estratégico, apóia-se numa intuição correta, pois no que concerne à “orientação implícita de todo *argumentante* à formação de consenso, o uso abertamente estratégico da linguagem é efetivamente parasitário”.¹⁶²

¹⁵⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 142.

¹⁵⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 143. Segundo Apel, Habermas sustenta esta posição como um *argumento* contra a possibilidade de uma fundamentação última. Apel não deixa de admitir que a “recusa ao discurso praticada de maneira efetiva (não é o caso de quem no marco do próprio discurso diz: E se eu não aceito agora o discurso?), constitui um sério problema real para todos aqueles que estão dispostos a resolver discursivamente suas diferenças de opiniões e seus conflitos”. Cf. APEL, K.-O. *Ibid*. Só que assim posto tal problema seria uma questão estratégica ou pedagógica e, eventualmente, um problema terapêutico, e não poderia representar, no entanto, nenhuma aporia no discurso filosófico da fundamentação.

¹⁶⁰ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*.

¹⁶¹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 143.

¹⁶² Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 144.

Como se mostra isso no nível do discurso argumentativo? Para Apel, as situações de comunicação não oferecem de imediato a oportunidade de aplicação do argumento do parasitismo, pois quem se coloca abertamente na posição exclusiva do poder, não necessita persuadir seus adversários mediante a simulação de querer convencê-los por meio de argumentos. Tal não ocorre no caso dele querer argumentar, tentando convencer que há boas razões para aceitar – mesmo no sentido dos seus próprios interesses – o que é pretendido em seus atos de fala, por exemplo, uma exigência. Na medida que pretende obter convencimento mediante argumentações deve, então, admitir que já reconheceu implicitamente seus interlocutores em uma relação que não se restringe a uma mera situação de poder, mas, também, de convencimento mediante a argumentação. Neste caso, trata-se de verdadeiros interlocutores com respeito ao reconhecimento de uma autêntica pretensão de validade, ainda que a questão da validade – por exemplo, a pretensão à verdade ou a pretensão à correção normativa – esteja restringida no que se refere a superioridade fática da posição de poder do falante. Entretanto, pode-se dizer que, quando o falante efetivamente argumenta para obter o reconhecimento de sua pretensão de poder, *reconheceu*, também, implicitamente que o uso abertamente estratégico da linguagem é parasitário em relação ao uso orientado ao entendimento que se revela na intenção de convencimento de sua própria argumentação.¹⁶³

Com isso, Apel pensa que fica indicado a necessidade de uma reinterpretação pragmático-transcendental da TAC e o alcance disso pode ser assinalado resumidamente na forma das seguintes teses: A primeira questão refere-se ao argumento de que “a completa “arquitetônica” da TAC somente pode demonstrar sua validade mediante o recurso à reflexão pragmático-transcendental sobre as pretensões de racionalidade, que foram já sempre reconhecidas, do *discurso argumentativo* acerca dos problemas em questão, e não imediatamente, por meio da reconstrução empírica controlável das condições do mundo da vida”.¹⁶⁴ Levando isto em conta na análise da estrutura da TAC, Apel entende que à

¹⁶³ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, pp. 144-5. Neste contexto é que se faz imprescindível uma reflexão pragmático-transcendental sobre os pressupostos inquestionáveis do discurso, pois *só* através dela podemos chegar conjuntamente ao convencimento do que temos já necessariamente reconhecido, implicitamente, em nossos atos de fala. Cf. COSTA, R. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 273.

¹⁶⁴ Cf. APEL, K.-O. SLVV, p. 145.

diferenciação dos tipos ideais de racionalidade¹⁶⁵ da interação não corresponde uma separação real nas formas de ação no mundo da vida. Pressupor tal consideração levaria a uma “idealistic fallacy”. No entanto, a possibilidade de se falar “... do mundo da vida dos seres humanos – diferentemente dos mundos da vida historicamente condicionados que correspondem às respectivas “formas de vida “sócio-culturais” – torna-se possível por crermos – mediante uma reflexão pragmático transcendental – na possibilidade “... de justificar no nível *do discurso argumentativo* “as pretensões de validade”, as que estão certamente pressupostas na possibilidade do entendimento de todos os homens através da linguagem”.¹⁶⁶

A segunda questão refere-se à tese de que aquilo que Apel na filosofia entende como metodicamente ineliminável, não é a solitária consciência reflexiva do “eu penso”, (Descartes, Husserl), nem o pré-reflexivo ser-no-mundo (Heidegger, Merleau Ponty), nem tampouco a práxis da ação comunicativa no mundo da vida, mas sim, “a práxis da comunicação consensual enquanto ela compreende a si mesma no nível do discurso argumentativo, como aquilo para trás do qual não se pode retroceder já mediante a reflexão”.¹⁶⁷ Assim, a fundamentação última de todos os critérios de validade, ou como diz Apel, das condições de possibilidade da resolução das pretensões de validade que “se jogam” no uso da linguagem, ocorre não ancorada faticamente ao mundo da vida, mas, de maneira “quase-idealista”, no sentido normativo, contrafático. Então, só dessa forma pode a filosofia ser ao mesmo tempo realista, isto é, situar-se com serenidade diante da facticidade, teoricamente com disponibilidade *crítica* e em termos práticos com a referida capacidade de *resistência* à frustração. Por fim, Apel reconhece inclusive “(...) que os conteúdos concretos *de sentido* da vida *não são constituídos* jamais somente *mediante uma pura consciência e suas funções de sínteses*, mas que, - enquanto estão condicionados ao mesmo tempo por interesses e necessidades - constituem-se antes *desde abaixo*, no *contexto histórico da praxis cotidiana da vida*”.¹⁶⁸ Não se trata da alternativa metafísica entre uma postura idealista ou materialista, mas de uma concepção filosófica que Charles Peirce

¹⁶⁵ Para uma análise dos tipos de racionalidade, conferir *o desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade*, In: Novos Estudos Cebrap, nº 23, pp. 67-84, mar. 1989.

¹⁶⁶ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 146.

¹⁶⁷ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 147.

¹⁶⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*.

formulou, tendo como referência uma outra formulação kantiana, a saber: “O materialismo sem idealismo é cego, o idealismo sem materialismo é vazio”.

A partir do que foi exposto, Apel considera que, no nível de uma reflexão filosófica dos tipos de racionalidade, “(...) não é possível aceitar que a racionalidade instrumental meio-fim, que determina a referência da ação humana ao mundo no sentido da relação sujeito-objeto, pode-se transferir sem mais à referência no sentido da relação sujeito/co-sujeito”.¹⁶⁹ Logo, pode-se enunciar que a racionalidade instrumental meio-fim não é, como é igualmente suposto, a forma fundamental da racionalidade da ação em geral. Tampouco “a *racionalidade estratégica* da interação e comunicação humana que se produziu de fato geneticamente mediante a transferência (ingênua ou intencional) da racionalidade instrumental à relação sujeito/co-sujeito, pode se fazer inteligível somente sobre a base dessa transferência”.¹⁷⁰ Isto não é possível em virtude de que “(...) como condição dessa reciprocidade da interação estratégica, se pressupõe também, por princípio, a possibilidade do entendimento comunicativo com os outros através da linguagem – inclusive do entendimento sobre propósitos estratégicos”.¹⁷¹

Então, pelo exposto, conclui-se que a racionalidade comunicativa do entendimento mediada lingüísticamente demonstra ser, como racionalidade do discurso, o pressuposto ineliminável da compreensão da fundamentação ou justificação de toda racionalidade humana e, deste modo, de todas as pretensões de validade da argumentação, por exemplo, da pretensão à verdade e correção normativa, e esta pretensão intersubjetiva só pode ter sua validade suficientemente justificada sob o pressuposto da reflexão filosófica pragmático-transcendental do discurso humano. Como é possível tal reflexão? É a questão que trataremos no próximo ponto.

Apel crê que após essa breve retrospectiva da maneira em que se desenvolveu a discussão ética nos últimos decênios, tem boas razões para retornar à constelação fundamental e paradoxal exposta mais acima, aquela da fundamentação racional necessária, mais aparentemente impossível, de uma ética universalmente válida à época da ciência. Então, agora, se faz necessário elaborar a resposta que a ética do discurso fundada de

¹⁶⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 148.

¹⁷⁰ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*, p. 149.

¹⁷¹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid*.

maneira pragmático-transcendental fornece a esta situação problemática: em que consiste a resposta de uma ética da discussão a esta situação ética paradoxal?

PARTE II

OS PRESSUPOSTOS PEIRCEANOS DA ÉTICA DO DISCURSO

Nesta parte, faremos a apresentação de alguns temas da filosofia teórica de Apel que serão aplicados na sua filosofia prática. A ética do discurso pragmático-transcendental vai descobrir o princípio de universalização como critério de validação das normas éticas. Assim, Apel vai elaborar uma ética deontológica de princípios, a partir de uma transformação da ética kantiana. Na sequência desta transformação, Apel apresenta a arquitetura da ética pragmático-transcendental constituída por uma parte A e uma parte B. Na parte A, tematiza-se a fundamentação última do princípio de universalização pelo fato de derivar dos pressupostos necessários e irrecorríveis do discurso argumentativo. Nesta reflexão, descobre-se aquilo que é específico do pensamento filosófico. Na parte B, Apel vai tratar de apresentar uma resposta satisfatória para o problema da responsabilidade na aplicação do princípio de universalização.

No intuito de elaborar a fundamentação do princípio moral, Apel rompe com um pressuposto que marca a filosofia moral deontológica clássica. Ele denomina de pressuposto do solipsismo metodológico que subjaz a todas as propostas morais que se baseiam em uma teoria pré-semiótica do conhecimento, como é o caso da filosofia kantiana. A superação desse pressuposto vai se tornar possível pela transformação semiótica da filosofia transcendental efetivada por Peirce.

A contribuição da semiótica filosófica de Peirce, para a transformação da ética deontológica kantiana e conseqüente desenvolvimento da ética do discurso, manifesta-se, primeiro, na compreensão do conhecimento como uma função lingüisticamente mediada que substitui o eu transcendental kantiano pela comunidade ilimitada de investigadores como sujeito do conhecimento; segundo, a tese de Peirce de que os cientistas estão submetidos a uma ética mínima no processo de investigação, com a conseqüente idéia de uma comunidade ilimitada de investigação, a qual será substituída, por Apel, pela comunidade ilimitada de comunicação.

No entanto, para a apresentação dessas questões, esclarecemos, antes de tudo, que nossa abordagem irá se ater à reconstrução de Peirce segundo a versão apeliiana. Neste intuito, não iremos tratar de todas as implicações que a semiótica pragmática de Peirce provoca na transformação da filosofia transcendental realizada por Apel. Nosso enfoque

irá se restringir aos momentos da transformação semiótica peirceana que exercerão influência direta na ética do discurso pragmático-transcendental.¹⁷² Vejamos os passos que segue a semiótica de Peirce, segundo Apel.

2.1 A insuficiência da base sintático-semântica da moderna lógica da ciência

Para Apel, se compararmos a filosofia teórica kantiana, enquanto teoria da ciência, com a atual lógica da ciência, a distinção metodológica mais importante reside no fato de que numa se trata de uma análise da consciência e na outra de uma análise da linguagem.

Conforme a interpretação apeliana, a filosofia kantiana irá tratar da validade objetiva do conhecimento científico. Para isso, ela substitui a psicologia empirista do conhecimento – Locke, Hume – por uma lógica transcendental cognitiva que tem como ponto supremo a unidade da consciência em meio à síntese transcendental da apercepção. Kant substitui as leis psicológicas de associação por regras *a priori* fundadoras da objetividade científica que se determinam também como regras das capacidades psíquicas.

Para Apel, percebe-se na *logic of science* a ausência de uma análise sobre capacidades psíquicas, bem como, quase se elimina por completo a problemática da consciência enquanto sujeito do conhecimento. O fato é que entra em ação a sintaxe e a semântica lógica das linguagens científicas - os *semantical frameworks* de Carnap - em substituição à lógica transcendental. A lógica sintático-semântica se entende como o novo substrato das regras *a priori*, onde se decide previamente a possível descrição dos fatos. Nesta perspectiva, Apel considera que a problemática kantiana de fazer compreensível a validação objetiva do conhecimento científico, que remete a uma consciência em geral, será resolvida na moderna ciência da linguagem através da substituição dos pressupostos da lógica transcendental kantiana pela justificação lógico sintático-semântica de teorias ou

¹⁷² Cf. APEL, K.-O. EPC.

enunciados científicos, em que se assegura sua consistência lógica e sua verificabilidade empírica (ou melhor, sua confirmabilidade).¹⁷³

Para Apel, nesta reconstrução sintático-semântica, a questão da consciência em geral kantiana - o sujeito transcendental da ciência - torna-se um pressuposto desnecessário. Na medida em que o sujeito for compreendido em sua função transcendental, enquanto condição lógica de possibilidade e validade da ciência e não reduzido a um objeto da ciência, então, sua função transcendental de sujeito é substituída pela lógica da linguagem científica. É dessa forma que a lógica da linguagem e a comprovação empírica dos enunciados ocupam o lugar e desempenham o papel da lógica transcendental kantiana.¹⁷⁴

No entanto, para Apel, logo ficaria evidente o fracasso do programa originário da lógica da ciência em sua tentativa de substituição da função subjetiva transcendental do conhecimento pelas regras lógicas da linguagem científica. A questão é que só foi possível defender a sério esta substituição, enquanto se sustentou a esperança de que a intersubjetividade da validade possível do conhecimento empírico poderia ser assegurada pela sintaxe e pela semântica de uma linguagem sobre coisas ou fatos.¹⁷⁵

Segundo Apel, dois pontos caracterizam o fracasso do empirismo lógico nessa tentativa de substituir a função transcendental do sujeito do conhecimento pela lógica da linguagem científica: 1) o que se refere ao problema da verificação, no qual se exigia vincular aos fatos a linguagem científica logicamente reconstruída. Tomou-se consciência, no entanto, de que as teorias científicas para serem testadas não são confrontadas diretamente com os fatos nus e crus e sim com as, assim chamadas, sentenças de base. Para Apel, resulta, então, que as teorias só obtêm validade tendo por base um acordo interpretativo dos cientistas como intérpretes da ciência; 2) o outro aspecto do fracasso radica na impossibilidade de conseguir a pretensão do primeiro Wittgenstein de que a linguagem formalizada da ciência faça uso da forma lógica e que resulta na impossibilidade de uma reflexão sobre si mesma. Apel considera, no entanto, que esta forma lógica seja

¹⁷³ Cf. APEL, K.-O. TPH II, pp. 157-8. TF II, p. 180.

¹⁷⁴ Cf. APEL, K.-O. FSF.

¹⁷⁵ Na lógica formal da descrição lingüística da linguagem sobre coisas e fatos, a pergunta pela *validade* do conhecimento, enquanto pergunta acerca da *fundamentação* lógica e empírica de *fatos* descritíveis, é separada da pergunta kantiana quanto às condições *subjetivas de possibilidade* da experiência de coisas ou acontecimentos. Pressupõe que seja possível reduzir a tematização (a última pergunta) kantiana a uma questão psicológica sobre a origem do conhecimento (separação entre o “*context of discovery*” e o “*context of justification*”). Para Apel, esta redução que a lógica da ciência perfaz frente a lógica transcendental carece de uma correção que será complementada através de uma reflexão transcendental-pragmática.

empregada e legitimada, como uma estrutura semântica (*semantical framework*) convencional, por cientistas que a interpretem de maneira pragmática, em uma metalinguagem.

Então, com o estabelecimento desses pontos, pode-se afirmar, junto com Apel, que a lógica sintático-semântica da linguagem sobre coisas ou fatos, não pode assegurar nem a consistência lógica, nem muito menos a testabilidade intersubjetiva e empírica da ciência. Além disso, como consequência dessa dupla limitação, faz-se necessário introduzir, sob a denominação de convenções práticas, a chamada dimensão *pragmático-lingüística* da interpretação humana dos signos, na lógica da ciência, como condição de possibilidade e validade dos enunciados científicos.¹⁷⁶

Mostra-se, com isso, que a sintaxe e a semântica da linguagem sobre coisas ou fatos não pode garantir a consistência lógica e a comprovação empírica da ciência, sem a introdução da dimensão pragmática da interpretação dos signos. Para Apel, a validade de teorias científicas ocorre com base num *acordo mútuo* entre os especialistas da ciência, como intérpretes pragmáticos da ciência, isto é, enquanto sujeitos da ciência. Ele, em seguida, chama a atenção para o fato de que a linguagem do acordo ou entendimento mútuo acerca das proposições de base não coincide com a linguagem formal científica reconstruída, mais que isso, essa linguagem “precisa coincidir de maneira prática com a linguagem não formalizada que os construtores de linguagens e os cientistas empíricos têm que utilizar, quando pretendem buscar um acordo quanto à interpretação pragmática da própria linguagem científica”.¹⁷⁷

A partir disso, Apel ressalta a importância da introdução da dimensão sýgnica, realizada por Ch. Morris na lógica da ciência. Em sua fundação da semiótica, Ch. Morris distingue, além da sintaxe e da semântica dos signos, também, uma dimensão pragmática.¹⁷⁸ A pragmática teria, conforme a caracterização apeliana, a tarefa de tematizar a aplicação dos signos por parte do emissor e do receptor nos contextos situacionais da prática comportamental. A dimensão sýgnica de Morris é aceita pelo empirismo lógico

¹⁷⁶ Cf. APEL, K.-O. TPH II, pp.160-1. TF II, p. 182.

¹⁷⁷ Cf. APEL, K.-O. TPH II, pp.159-60. TF II, p. 182.

¹⁷⁸ A partir da recepção semiótica de Ch. Morris, tornou-se um costume distinguir três aspectos e três disciplinas na análise lingüística filosófica: 1) a sintaxe que se refere às relações dos signos entre si; 2) a semântica que investiga as relações dos signos com objetos ou estados de coisas extralingüísticos, que são representados por meio de signos; 3) a pragmática que se refere à relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que estes fazem dos sinais e das proposições. Cf. APEL, K.-O. TPH II, pp. 178-9. TF II, p. 205.

como se tratando de um tema da psicologia empírica. Aqui, pela primeira vez, tentou-se excluir a dimensão pragmática da lógica da ciência em privilégio da dimensão sintática e semântica; a pragmática é aceita na condição de objeto de alguma ciência empírica, abordagem contra a qual Apel se manifesta com veemência. Para ele, cabe à dimensão *sígnica* o papel que, no pensamento transcendental, cabia à síntese transcendental da *apercepção*.

Portanto, Apel considera que a dimensão *sígnica* pragmática não pode ser tratada como tema de uma psicologia empírica ou behaviorista. Ele crê que é necessário conferir validade à dimensão pragmática da interpretação dos signos acordados por pessoas, como sendo condição de possibilidade e validade do conhecimento científico. Nesse sentido, Apel entende que a dimensão pragmática representa na lógica da ciência o termo equivalente à síntese transcendental da *apercepção*, postulada por Kant. Assim, como Kant postulou com anterioridade a toda crítica do conhecimento a necessidade de que se pudesse alcançar algo semelhante como a unidade da consciência do objeto (e da autoconsciência), da mesma forma os lógicos modernos da ciência, que partem de uma base de reflexão semiótica, precisaram postular a necessidade de que se pudesse alcançar algo como uma *interpretação* do mundo intersubjetivamente unitária pela via da *interpretação* dos signos.¹⁷⁹

Qual a resposta de Apel frente à especificação de um “convencionalismo crítico” em relação à mencionada unidade da interpretação intersubjetiva? Para ele, a exigência de uma unidade transcendental da interpretação do mundo, não se contrapõe de forma alguma à noção de um “convencionalismo crítico”, o qual, quando corretamente entendido, não exclui este postulado da unidade da interpretação, mas antes o pressupõe. A resposta de Apel a essa restrição é que “um convencionalismo crítico”, ao contrário de um “convencionalismo *dogmático*”, não pode ter o sentido de pretender reduzir o conhecimento a uma *mera* convenção, mas que somente lhe cabe a possibilidade de diferenciar entre si as convenções dos *experts* ou cientistas (obtidas por meio de uma

¹⁷⁹ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 160. TF II, p. 183. Sobre essa leitura, um filósofo analítico faria a ressalva que o que distingue a filosofia da ciência moderna e a de Kant diz respeito justamente a impossibilidade de se exigir uma unidade transcendental da interpretação do mundo. Apel pensa que nesta situação seria preciso se contentar com um “convencionalismo crítico” no que concerne à interpretação dos enunciados científicos. Apel crê que K. R. Popper, o segundo Wittgenstein e o Carnap da última fase concordariam quanto a essa restrição.

prevenção falibilista) e o consenso puro e simplesmente intersubjetivo enquanto condição de validade e possibilidade de proposições científicas. Para Apel, um convencionalismo crítico bem entendido, não pode excluir o postulado de uma unidade transcendental de interpretação intersubjetiva, mas antes a pressupõe.

Portanto, o postulado de princípio da falsificabilidade de Popper, não parte do *pressuposto* metafísico da inutilidade dos esforços cognitivos humanos, mas do *pressuposto* metodológico da correção de todas as teorias científicas factualmente alcançáveis. Por trás dessa pressuposição metodológica da corregibilidade de proposições científicas, tal como é defendido por Popper, já contém, de forma implícita, como “princípio regulativo” da pesquisa, o postulado quase-kantiano da *unidade da interpretação* do mundo através de signos. É neste horizonte que Apel exige a tematização de um *pressuposto* transcendental de um “princípio regulativo” que devesse nos conduzir ao objetivo da pesquisa.¹⁸⁰

Com este cenário delineado sobre a atual situação da moderna lógica da ciência, Apel parece exigir que se renove a pergunta kantiana sobre as condições de possibilidade e de validade do conhecimento científico. O caminho que Apel defende não reporta a um retorno puro e simples ao Kant histórico, mas sim a uma transformação lingüístico-analítica ou semiótica da filosofia transcendental. Nesta ótica, se faz necessário exigir que se renove a pergunta kantiana sobre as condições de possibilidade e de validade do conhecimento científico, na forma de uma pergunta sobre a possibilidade de um acordo mútuo intersubjetivo quanto ao sentido e à verdade de proposições ou de sistemas proposicionais. A crítica kantiana do conhecimento, na forma de uma análise da consciência, deve hoje se transformar numa crítica de sentido enquanto análise dos signos. Para Apel, seu ponto supremo não é a unidade de representações em uma consciência em geral intersubjetivamente suposta, mas a *unidade do acordo mútuo* em um consenso intersubjetivo *ilimitado* que cabe conquistar por meio da interpretação de signos.

¹⁸⁰ Nesta perspectiva, Apel afirma que a atividade do filósofo da linguagem ou do cientista hermeneuta não se limita a pressupor a possibilidade precípua da comunicação universal, mas ganha sentido, além disso, tão somente sob o pressuposto de que essa possibilidade deva ser progressivamente realizada. Tal atividade tem que *pressupor*, de maneira sensata, a idéia do acordo mútuo universal como “princípio regulativo” em sentido kantiano. Isto é possível não por meio de um jogo de linguagem diverso e inconsistente, mas através de uma reflexão estrita filosófica entendida como condição de possibilidade e validade do acordo mútuo, o que Apel denomina jogo de linguagem transcendental.

2.2 Transformação semiótica de Kant por Peirce

Para Apel, o programa anteriormente esboçado de uma transformação semiótica da filosofia transcendental foi desenvolvido minuciosamente por Ch. S. Peirce. Segundo ele, foi Ch. S. Peirce – o Kant da filosofia norte-americana - quem inaugurou a semiótica tridimensional como fundamento triádico de uma lógica da pesquisa científica, a partir de uma reconstrução crítica da *Crítica da Razão Pura*. Esta inauguração se tornou possível a partir da introdução da semiótica realizada por Ch. Morris na lógica da ciência moderna.

Segundo Apel, encontra-se em Peirce, por uma parte, as principais características da moderna lógica lingüístico-analítica da ciência: por exemplo, a diferenciação do problema da justificação (validade) na pergunta acerca dos critérios de sentido e a pergunta pelos critérios de confirmação das proposições científicas; por exemplo, a substituição da crítica à metafísica, enquanto crítica do conhecimento, pela crítica à metafísica como crítica de sentido.

A moderna lógica da ciência pressupunha que a formalização sintática de teorias e a análise semântica da relação diádica entre teorias e fatos seriam suficientes para discernir as condições de possibilidade e de validade do conhecimento científico. Peirce, por meio de sua lógica tridimensional, mostrou, por outra parte, que tal discernimento só encontra uma resposta satisfatória com a introdução de um substituto da unidade transcendental da consciência como havia em Kant. Este termo, análogo à “unidade transcendental da consciência” intersubjetivamente válido, se encontra presente na dimensão pragmática trivalente da interpretação de signos. Desta forma, afirma Apel, Peirce elabora a fundação de uma lógica triádica da interpretação dos signos através de sua transformação da filosofia transcendental kantiana e isto muito antes que se comprovasse a insuficiência da base bivalente própria à moderna lógica da ciência sintático-semântica. Por fim, para Apel, o importante é que se esclareça a tese de que não se trata, em Peirce, de uma reconstrução histórico-filológica do pensamento de Kant, mas sim, antes de tudo, de uma transformação semiótica da lógica transcendental kantiana.¹⁸¹

¹⁸¹ Não vamos desenvolver *in extenso* a reconstrução peirceana por Apel. Este considera que a exposição seguinte da transformação de Kant proposta por Peirce é unilateral, “à medida que aponta a substituição dos

Peirce teria encontrado uma espécie de sucedâneo à síntese transcendental da apercepção através da categoria *terceiridade* enquanto representação de algo mediado por signos e que, portanto, poderia funcionar, em tal medida, como ponto mais alto para uma dedução transcendental. A rejeição de Peirce ao *occult transcendentalism* não se refere à concepção de um “ponto supremo” da dedução transcendental, mas, sim, ao tipo de procedimento kantiano, que é, segundo Peirce, psicológico e circular. Embora ele rejeite o procedimento kantiano, não obstante, aceita a concepção de um ponto supremo da dedução transcendental. Segundo Apel, aquilo que ele indica como “*unity of consistency*” representa exatamente a busca por esse ponto. A referência à unidade da consistência aponta na direção daquilo que cabia no pensamento kantiano à unidade objetiva de representações e de uma ego-consciência, mas que cabe agora à consistência semântica de uma “representação” intersubjetivamente válida dos objetos por meio de signos, que segundo Peirce, se decide na dimensão da interpretação dos signos, que Ch. Morris chamará de dimensão “pragmática”.¹⁸²

O resultado é que o ponto mais alto da dedução transcendental de Kant, que residia na *unidade pessoal da autoconsciência*, na dedução transcendental de Peirce, corresponde à *unidade semiótica da interpretação consistente*. Desta forma, Peirce chega a sua definitiva e peculiar concepção do ponto supremo de uma unidade da consistência

“princípios constitutivos” kantianos pelos “princípios regulativos” nos métodos da inferência sintética e da formação interpretativa de consenso *in the long run*. Este direcionamento da transformação, cujas consequências são o *falibilismo* de princípio e o *melhorismo* ilimitado na formação de teorias, é tão característico de Peirce, que este iniciou também uma transformação pragmático-transcendental das condições *constitutivas* de possibilidade da experiência experimental em geral, não sujeitas a “falibilismo” algum, dado já estarem sempre pressupostas para a falsificação de teorias. A possibilidade da experiência experimental não está apoiada, como em Kant, sobre o reconhecimento de “proposições sintéticas *a priori*” - já que proposições, para Peirce, precisam submeter-se ao falibilismo, como exige a formação semiótica de consenso *in the long run* - mas sim sobre a referência básica do *sentido da realidade* ao contexto das experiências experimentais, comprováveis mediante a práxis instrumental. - J. Habermas destacou, de maneira tão enérgica quanto unilateralmente, *esta* vertente da transformação peirceana de Kant, introduzindo heurísticamente o marco quase-transcendental, constitutivo de objetos, do “interesse técnico do conhecimento”. A meu ver, a tese da compatibilidade dos dois direcionamentos da transformação kantiana de Peirce é, hoje em dia, urgentíssima, tanto mais à medida que o primeiro direcionamento legitima a relativização da física clássica por meio de construções de teorias não-clássicas, e à medida que o segundo direcionamento torna compreensível a renovação da fundamentação kantiana da física clássica (incluindo a geometria euclidiana) no sentido de uma “protofísica” (P. Lorensen)”. APEL, K.-O. TPH II, p. 165. TF II, p. 188. nota 12.

¹⁸² Cf. APEL, K.-O. TPH II, p.169. TF II, p. 192. Portanto, a base da transformação da lógica transcendental reside na compreensão de que Peirce deduz, a partir da semiose, os tipos de conclusão de sua lógica da pesquisa, os tipos de signos, como ilustração de suas três categorias fundamentais. Esta semiose ou representação pode ser explicada, por exemplo, por meio da seguinte definição: um signo é algo que representa, para um interpretante, algo diferente, em um certo aspecto ou qualidade. Para uma análise mais detalhada desta questão conferir: APEL, K.-O. TPH II, pp. 170-77. TF II, pp. 194-202.

possível do conhecimento. Tal ponto é a “*ultimate opinion*” da “*indefinite Community of investigators*” e o sujeito semi-transcendental desta unidade postulada é a comunidade ilimitada de experimentação , que é ao mesmo tempo, uma comunidade de interpretação ilimitada.¹⁸³

Apel considera que tomando por base este pressuposto, Peirce não conseguiu levar a cabo nenhuma dedução transcendental dos princípios da ciência entendida em linguagem kantiana como juízos sintéticos *a priori*. Segundo Apel, isso torna plausível “que *princípios a priori* não relativos sejam desnecessários, e que a afirmação deles conduza a um resto de dogmatismo metafísico: pois Peirce, a partir de sua pressuposição do ponto supremo, logra deduzir a validação geral das *conclusões sintéticas* – ou seja, do procedimento metódico de *abdução* e de *indução* “*in the long run*” – como transcendentalmente necessárias”.¹⁸⁴ Com isso, segundo Apel, Peirce elabora uma transposição de modo que o lugar dos princípios constitutivos da experiência kantiana sejam ocupado, de certo modo, pelos princípios regulativos, o que faz com que a necessidade e a universalidade das proposições científicas sejam deslocadas para a meta do processo de investigação. Então, para Apel, se em Kant, tratava-se de demonstrar como é possível a universalidade e a necessidade das sentenças fundamentais das ciências - a ser alcançada no presente momento - agora em Peirce esta pretensão é encarada como uma meta a ser alcançada no processo de investigação - isto o possibilita eximir-se de uma postura cética.

Sob estes pressupostos transcendentais, as proposições da ciência são compreendidas como falíveis e corrigíveis, em princípio, e o conhecimento científico é visto no sentido de uma aproximação gradual e infinita em direção à verdade. Assim é que Apel vai afirmar que a maioria dos epistemólogos modernos irá preferir esta concepção de verdade da ciência e neste ponto a posição de K. R. Popper é bastante semelhante a Peirce. A partir dessa apresentação, tratemos de esclarecer, em seguida, a origem e o significado do postulado de um consenso de verdade na comunidade ilimitada dos cientistas enquanto sujeito do conhecimento.

¹⁸³ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 173. TF II, pp. 197-8.

¹⁸⁴ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 173. TF II, p. 198.

2.3 O objetivo transcendental-filosófico postulado de um consenso de verdade na comunidade ilimitada dos cientistas

Nesta parte, vamos esclarecer a significação da comunidade de experimentação e interpretação (real, mas ilimitada) como sujeito transcendental da função sígnica e da ciência. Atribui-se, segundo Apel, à pragmática semiótica de Peirce a descoberta da dimensão pragmática da função sígnica, bem como, a idéia do conhecimento mediado por signo. Esta contribuição se expressa na compreensão peirceana de que o conhecimento como função mediada por signos indica uma relação trivalente, e não uma relação bivalente, como ocorre em toda observação do mundo factual. Portanto, nessa perspectiva, a compreensão de Peirce é irreduzível ao modelo sujeito-objeto vigente na tradição filosófica de Decartes até o Círculo de Viena. O essencial do conhecimento é uma relação que se apresenta enquanto interpretação de algo como algo, o qual é mediada por meio de signos.

Dessa caracterização do conhecimento, da transformação semiótica do kantismo por Peirce, decorrem três conseqüências em face dos fundamentos da filosofia: 1) não é possível o conhecimento de algo como algo sem a *mediação sígnica* real, em virtude dos signos como veículos materiais; 2) o signo não pode exercer uma função de representação para uma consciência sem *o mundo real* que, por princípio, tem que ser pensado como representável ou, *cognoscível* em aspectos; 3) não pode haver nenhuma representação de algo como algo através de signos, sem que haja uma *interpretação por parte de um intérprete real*.

Esta relação semiótica do conhecimento: nos revela, que ele não pode ser reduzido a meros dados dos sentidos, como no positivismo clássico; mostra que o conhecimento não tem como base a relação sujeito-objeto da filosofia moderna, tampouco a relação dual entre teoria e fatos do positivismo lógico; por fim, nos mostra que ele não pode ser reduzido a uma mediação nua e crua de conceitos, no sentido da síntese transcendental da apercepção de Kant.¹⁸⁵ Vamos analisar, portanto, as três conseqüências fundamentais do ponto de vista

¹⁸⁵ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 188. TF II, p. 214.

da filosofia, as quais se tornarão elementos fundamentais na constituição da pragmática transcendental de Apel.¹⁸⁶

Na **primeira** caracterização, estão presentes não somente os “símbolos” convencionais da linguagem, como também os “índices” e “ícones” não convencionais que garantem uma referência à situação do discurso, portanto, pode-se, por um lado, ligar a linguagem convencional dos “símbolos” conceituais na situação presente nos objetos identificáveis e nas qualidades perceptíveis do mundo, por outro lado, a própria natureza extralinguística pode ser entendida como referência sýnica para nós e, além disso, como um processo sýnico objetivo no plano dos “ícones” e “índices”. É no estabelecimento dessa função sýnica mediadora do conhecimento que reside a transformação semiótica do conhecimento no sentido estrito.

Na **segunda** caracterização, Peirce indica que não podemos negar a existência do elo entre representação sýnica para uma consciência com o *mundo real* e nem tampouco negar a *cognoscibilidade* desse último, no sentido do idealismo gnosiológico ou da hipótese kantiana da coisa em si. Tal pressuposto, da existência do pólo da relação sýnica e a possibilidade de sua cognoscibilidade, é essencial na pragmática semiótica, pois conceitos, tais como, erro, ilusão, aparência, mera convicção e outros semelhantes já pressupõem, para serem sensatos, a existência de um *mundo real cognoscível*. A distinção kantiana entre o real cognoscível como fenômeno e a coisa-em-si por princípio não cognoscível, mas apenas pensável, ignora que o conhecimento, semioticamente entendido, tem um alcance tão amplo quanto a elaboração de hipóteses sensatas com anseio de verdade. Além do mais, a suposição da coisa em si incognoscível pretende ser conhecimento. Peirce rejeita esta hipótese, já que define como incognoscível o que há para conhecer. De acordo com a postura própria de um *realismo crítico de sentido* – também falibilista – só pode ser sensata a distinção entre o que é *cognoscível in the long run* e o já *faticamente conhecido*.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Cf. CORTINA, A. *Razon comunicativa y responsabilidad solidária*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985, p. 72.

¹⁸⁷ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 190. TF II, p. 216. Apel extrai uma passagem de Peirce que mostra com clareza esta tese. “Não-saber e Erro somente podem ser compreendidos como correlatos à cognição e verdade efetivas (...). Para além de uma cognição qualquer e em oposição a ela pode-se pensar uma realidade desconhecida, mas cognoscível; mas para além de toda cognição possível há apenas aquilo que se contradiz a si mesmo. Em suma: *cognoscibilidade* (em sentido amplo) e *ser* são não apenas metafisicamente a mesma coisa, mas estes termos são sinônimos”. Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 190, nota 28; TF II, p. 216.

O **terceiro** elo da relação sgnica expressa de forma direta a resposta da pragmtica semitica a pergunta pelo sujeito da cincia e em que medida complementa a filosofia transcendental e a redimensiona. Deste modo, fica, por um lado, delineado sua distino em relao a uma anlise do acordo mtuo entre usurios de signos tematizada somente por uma cincia social emprica, por outro lado, tal tendncia redutiva naturalista-behaviorista do pragmatismo acaba se tornando compreensvel. Esta concepo, Apel denomina de cientificismo. A sua principal caracterstica est no fato de acreditar poder reduzir o sujeito humano da cincia a um objeto desta e que no final de contas leva a uma eliminao redutiva do sujeito dessa cincia.

Portanto, para Apel, a transformao semitica pragmtica de Peirce do conceito de conhecimento exige um sujeito real que usa signos e que entra em cena no lugar de uma conscincia pura, e justamente a substituio da “conscincia objetl” (gegenstandsbewusstsein), pela compreenso formulvel como interpretao dos signos, que exige transcender toda subjetividade finita mediante o processo do conhecimento como processo de interpretao.

Dessa compreenso, resulta que a concepo crtica do sentido exige a transcendncia do sujeito enquanto finito. Para Apel, interpretando Peirce, o real referido a uma conscincia finita precisaria ser visto no todo como incognoscvel. No entanto, de acordo com a segunda tese, o mundo real apresentado como cognoscvel, neste caso, se chega ao resultado de que o sujeito real – a que se refere a terceira tese – no pode ser identificado com *um* sujeito real. Em virtude de sua finitude, nem um sujeito real, nem um grupo limitado de sujeitos, poderia reivindicar para si a cognoscibilidade do real. O mundo, em sua totalidade, com base numa conscincia finita, teria que ser encarado como incognoscvel. Peirce realmente postula que o real, que s pode ser pensado enquanto o que h para conhecer e enquanto o j conhecido, no pode ser de fato conhecido em definitivo¹⁸⁸. Ento, conforme o realismo crtico de sentido de Peirce, apresenta-se a necessidade de postular a existncia de uma comunidade de investigadores isenta de limites definitivos. O nmero de sujeitos reais ampliado para uma comunidade cujo nmero no pode ser limitado. Esta comunidade de experimentao e interpretao, que implica o conhecimento como um processo de interpretao real e histrico, pressupe a

¹⁸⁸ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 191. TF II, p. 217.

possibilidade de um acordo entre a comunidade de investigadores, já que são os intérpretes dos signos e acordam sobre os métodos de experimentação.

Assim compreendida, a comunidade de investigação, segundo Apel, analogamente à consciência transcendental kantiana, parece apresentar uma deficiência. A substituição da consciência transcendental, que garantia a objetividade e a verdade do conhecimento científico pela “comunidade real, implica que não se pode alcançar mais do que proposições *facticamente* consensuadas. As proposições científicas não passam de sentenças aceitas como verdadeiras através de um acordo fático desta comunidade real de indivíduos, que as encara como falíveis e melhoráveis. Assim sendo, como se pode garantir que se trata de questões revisáveis e não de questões falsas?”.¹⁸⁹

A solução que Peirce apresenta é a transformação do ponto supremo kantiano, lançando-o para o futuro. Assim, Peirce apresenta a idéia de uma comunidade isenta de limites definitivos capaz de incrementar o conhecimento, como resposta semiótica à pergunta pelo sujeito. O consenso obtido não pode de modo algum ficar restrito à comunidade real dos seres humanos em sua vida terrena; mas se refere, sim, à comunidade de todos os seres de entendimento à qual pertencemos. O ponto supremo aqui em Peirce, que tem a função de garantir a objetividade e a verdade dos acordos *facticamente* estabelecidos, converte-se em um consenso ideal que está sempre por ser realizado como ideal coletivo na comunidade real e através dela. O realismo crítico peirceano rejeita qualquer redução naturalista da pergunta pelo sujeito do conhecimento. Mesmo que se postule uma comunidade real, como sujeito, e a compreensão do conhecimento, como processo de interpretação real e histórico, a compreensão crítica de sentido da realidade e da verdade - bem como, a validação necessária dos procedimentos conclusivos sintéticos do processo de pesquisa - não ocorre com base em uma função factual empírica descritível do conhecimento na comunidade real, mas sim na comunidade ilimitada de pesquisadores, a ser postulada de maneira *normativa*. O *consenso ideal* postulado aqui, é a garantia da objetividade do conhecimento que surge em lugar da consciência em geral transcendental kantiana.¹⁹⁰ O *consenso ideal* funciona como um princípio regulativo, ou seja, a ele não

¹⁸⁹ CARMO, J. A. D. *A universalização como critério moral: Kant e Apel*. Fortaleza: UFC, 2005, pp. 44-5.

¹⁹⁰ Adela Cortina considera que o uso dessas condições ideais, no seio do realismo crítico, não significa um retrocesso frente aos postulados morais kantianos, que tem por base a existência de um reino dos fins. Segundo ela, isto é o reconhecimento de que no realismo crítico de sentido se faz necessário o uso de

corresponde nada de empírico, trata-se de um *ideal* a ser atingido ao longo do tempo por uma *comunidade ideal de investigadores*.¹⁹¹ Na situação de incerteza, quanto ao alcance factual do objetivo, exige-se, segundo Peirce, sua substituição por um princípio ético de engajamento e esperança, denominado de “princípio do socialismo lógico”. Na perspectiva de Apel, ocorre, pela primeira vez em Peirce, a mediação entre razão teórica e razão prática neste princípio, e, dessa forma, é impossível duvidar-se de seu *caráter filosófico transcendental normativo*.

Peirce considera que não é possível deduzir de maneira transcendental a objetividade e a necessidade dos juízos de experiência científica e individual, mas, a objetividade dos processos científicos conclusivos *in the long run*.¹⁹² Com isso, ele precisa substituir o ponto supremo de Kant, a síntese transcendental da apercepção, pelo *postulado de uma convicção última*, na qual a comunidade ilimitada de cientistas entrariam em um acordo.¹⁹³ Em Peirce, a objetividade das ciências naturais é fundamentada no processo histórico do acordo mútuo da comunidade dos cientistas, como defenderá mais tarde Popper. No entanto, a garantia mesma da objetividade científica está no *pressuposto* de que esse próprio processo de acordo mútuo conduzirá, com o passar do tempo e se não for perturbado, a um *consenso ideal pleno*, o qual corresponde à consciência transcendental em geral como garantia da objetividade. Resulta que o processo conclusivo e interpretativo do conhecimento mediado por signos tem como objetivo o consenso da verdade na comunidade ilimitada dos pesquisadores.

Depreende-se do pragmatismo semiótico, que não se trata de reduzir o sentido a fatos objetivos das ciências sociais, mas das regras do acordo mútuo quanto ao sentido em vista da experiência possível. Desta forma, Peirce distinguiu entre o seu método de aclaramento de sentido, por meio da referência ao futuro (“*mellonization*”), da teoria

condições ideais, pois é impossível falar do real prescindindo do ideal. CORTINA, A. *Razon comunicativa y responsabilidad solidaria*. Op. cit., p. 75.

¹⁹¹ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 192. TF II, p. 218.

¹⁹² Para Apel, Peirce, diferentemente de Kant, não reconhece uma dedução transcendental dos “princípios” da ciência natural, mas, uma dedução transcendental da validade dos procedimentos sintéticos de raciocínio. A relação entre o princípio do falibilismo e o progresso do conhecimento não consiste, somente, como em Popper, “em que se eliminem as hipóteses falsas, mas também em que se deve esperar *a priori* a convergência *in the long run*, no sentido de aproximação da verdade, dos raciocínios sintéticos concretos”. APEL, K.-O. FTF, p. 41. De acordo com Apel, Peirce, fundamenta este princípio de convergência com base num argumento quase-transcendental ou crítico de sentido.

¹⁹³ Cf. APEL, K.-O. TPH II, pp. 191-2. TF II, pp. 217-8.

empirista da redução. Segundo Apel, esta estrutura contra-factual da “*mellonization*” dá a Peirce a possibilidade de validar a perspectiva da *lógica normativa* da pesquisa. Com isso, o pragmatismo semiótico de Peirce, que tem em vista o *objetivo transcendental-filosófico* postulado de um consenso de verdade na comunidade ilimitada dos cientistas, estipula que o sujeito de tal formação, enquanto “logical interpretants”, não deve ser reduzido a um objeto empírico das ciências sociais. Ele também não é uma consciência em geral kantiana, mas *uma comunidade real de experimentação e de interpretação*, na qual se pressupõe ao mesmo tempo, como “telos”, *uma comunidade ideal ilimitada*. O real, para Peirce, aparece como *reconhecível em princípio*, mas, como isso ocorre em um processo interminável da experiência científica, não será possível garantir que ele resultará num conhecimento completo e verdadeiro da natureza. O processo conclusivo e interpretativo do conhecimento, mediado por signos, é falível e a idéia de um conhecimento completo e verdadeiro do real não pode passar de uma idéia regulativa inevitável, à qual, como idéia no sentido kantiano, não corresponde nada empiricamente realizado.¹⁹⁴

Peirce, segundo Apel, mantém a principal conquista de Kant que se refere ao fundamento transcendental da possível objetividade da ciência em geral e, não obstante, vai postular a possibilidade de corrigir empiricamente todas as proposições enquanto hipóteses, possíveis a partir de sua transformação pragmática. Além disso, segundo Apel, Peirce rechaça a distinção kantiana entre razão teórica e razão prática e o motivo é que o processo histórico, cujo fim se situa no futuro, implica, para ele, um engajamento moral e social de todos os membros da *community of investigators*, justamente por causa do falibilismo ou melhorismo de todas as convicções. Peirce procura evitar a distinção kantiana entre nômens e fenômenos e, também, descarta a distinção entre princípios regulativos e postulados morais, já que o próprio processo de conhecimento ilimitado, como processo social real, cuja saída factual é incerta, constitui-se ao mesmo tempo em objeto de uma reflexão lógica e ética.

Nesta perspectiva, a transformação peirceana da lógica transcendental alcança seu ponto supremo através do “socialismo lógico”, como veio ficar conhecido posteriormente. Isto significa que quem quer se comportar de maneira lógica, a partir dessa transformação no “sentido da lógica sintética da experiência possível”, terá que sacrificar todos os

¹⁹⁴ CARMO, J. A. D. *A universalização como critério moral: Kant e Apel*. Op. cit., p. 45.

interesses particulares fruto de sua finitude, assim como seu interesse existenciário (no sentido kierkegaardiano), na busca da salvação de sua alma, e só poderá fazê-lo em prol do interesse da “community ilimitadad” que pode, somente ela, alcançar o objetivo da verdade.¹⁹⁵ Também, nessa questão começamos a vislumbrar o legado ético de Peirce, pois se o cientista tem que satisfazer sua vocação, ele tem que assumir irremediavelmente uma atitude,¹⁹⁶ a saber, de auto-renúncia, reconhecimento, compromisso moral e esperança: a atitude de *auto-renúncia* ocorre no que concerne aos interesses e convicções subjetivos, que em função de suas limitações, obscurecem o caminho para a verdade; a atitude de *reconhecimento* do direito dos membros da comunidade de cientistas de exporem suas próprias descobertas e à obrigação de justificarem perante os demais membros da comunidade de investigação suas próprias descobertas; a atitude de *compromisso* concerne à busca da verdade, porque somente por meio de participantes reais numa comunidade real, ainda que falível, pode ser encontrada; e, por fim, a atitude de *esperança* que brota em relação ao consenso definitivo, a partir do qual se dá a crítica e a garantia dos consensos fáticos.¹⁹⁷

Dessa forma, o pesquisador da ciência se vê diante da necessidade de se afastar dos interesses egoístas e assumir a postura de compromisso com a investigação científica pela atitude de auto-renúncia, reconhecimento, compromisso moral e esperança. Esta postura científica supõe um distanciamento de uma postura solipsista metódica, pois mostra claramente até que ponto o cientista, à margem de uma comunidade, é incapaz de interpretação, objetividade e verdade.¹⁹⁸ Com essa posição, fica superado também o irracionalismo ético. A própria lógica da investigação exige adotar a atitude moral que temos procurado. Nela, mostra-se que o uso teórico da razão, para a realização de sua tarefa, precisa do concurso da razão prática. Da forma como ocorre no socialismo lógico de Peirce, a atitude moral aparece como uma das condições de possibilidade da própria ciência e, isso, mesmo Kant foi incapaz de enxergar, já que não se trata aqui da questão de que a moral seja racional. Para Apel, a questão é que Peirce vai além de Kant no sentido de que não se trata somente de mostrar que as sentenças normativas são sentenças racionalmente

¹⁹⁵ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 177. TF II, p. 201.

¹⁹⁶ Nesta atitude podemos detectar as linhas básicas daquilo que mais tarde se constituirá em Apel a *atitude* propriamente *moral*. CORTINA, A. *Razon comunicativa y responsabilidad solidaria*. Op. cit., p. 75.

¹⁹⁷ Cf. CORTINA, A. *Ibid*, p. 76.

¹⁹⁸ Cf. CORTINA, A. *Ibid*, p.77.

legitimáveis; mais do que isso, o que importa aqui é elevar a postura moral à condição de possibilidade da própria investigação científica. Portanto, se trata, neste caso, de afirmar, inclusive, que não há verdade científica sem abandonar egoísmo, sem reconhecimento recíproco, sem compromisso e esperança. A sujeição da comunidade de investigadores a esta postura moral se dá em favor do objetivo abrangente do progresso do conhecimento sustentado e compartilhado conjuntamente.¹⁹⁹

Por fim, podemos afirmar que a crítica de sentido peirceana postula o *consenso* como garantia da objetividade do conhecimento. Ele é o substituto da consciência em geral kantiana funcionando como princípio regulativo acessível na comunidade ideal ilimitada por meio da comunidade real. A incerteza quanto ao alcance fático do objetivo precisa ser substituída por um princípio ético ou princípio do “socialismo lógico”. Este consenso definitivo se converte no supremo postulado prático e teórico, rompendo, desta forma, a separação entre a razão teórica e os postulados da razão prática. A ele se encaminha a comunidade real dos cientistas, distendida teleologicamente em direção ao futuro para o qual se comprometem todos os seus membros e em que todos almejam. O êxito fático da meta é substituído por um princípio ético de compromisso e esperança.²⁰⁰ Aqui, segundo Apel, ocorre pela primeira vez a mediação das problemáticas da razão teórica e prática.

A ética do discurso apeliiana irá assumir fielmente este legado de Peirce, pois entenderá como moral a atitude de auto-renúncia, reconhecimento, compromisso e esperança e, dessa forma, romperá as barreiras entre razão teórica e razão prática. Com isso, Apel exigirá esta mesma atitude de compromisso e esperança para poder falar de objetividade científica e, inclusive, para poder *argumentar com sentido*, como se verá. No entanto, tampouco este postulado moral será aceito sem reservas por parte de Apel.²⁰¹

¹⁹⁹ Cf. CORTINA, A. *Ibid.*; CARMO, J. A. D. *A universalização como critério moral: Kant e Apel*. Op. cit., p. 47.

²⁰⁰ Cf. CORTINA, A. *Ibid.*, Op. cit., p. 77.

²⁰¹ Podemos adiantar, com Cortina, o específico da transformação pragmático-transcendental do legado peirceano que Apel irá elaborar: segundo ela “a comunidade de investigadores irá ver-se ampliada até alcançar a humanidade em seu conjunto pelo motivo de que o socialismo lógico-científico irá converter-se em socialismo pragmático e hermenêutico: a pragmática transcendental descobrirá que sem esses quatro traços com os quais Peirce caracteriza o científico, porém ampliados a todos os homens, é impossível falar de humanidade”. Cf. CORTINA, A. *Ibid.*

2.4 A interpretação crítica de Apel ao cientificismo de Peirce e a introdução do conceito de comunidade de comunicação

Segundo Apel, a transformação semiótica da filosofia transcendental elaborada por Peirce impõe um sério abalo à noção de solipsismo metódico, que parte do pressuposto de que é possível a um sujeito solitário ser capaz de conhecer algo como algo, e, portanto, de cultivar ciência. Esta epistemologia solipsista desconhece que o conhecimento baseado na observação, bem como, na perspectiva da relação sujeito-objeto, pressupõe sempre o acordo sobre o sentido e que ocorre no plano da relação sujeito-sujeito.

Então, de acordo com Apel, a epistemologia anterior à semiótica partia da evidência de uma auto-consciência, compreendida a partir da noção de solipsismo metódico, e não percebeu que a relação sujeito-objeto da cognição aperceptiva (enquanto conhecimento mediado por signos) é mediada desde o início pela relação sujeito-sujeito da cognição interpretativa. Portanto, não se percebe que o acordo mútuo intersubjetivo é, ele sim, condição de possibilidade e de validade transcendental-hermenêutica de todo conhecimento objetivamente orientado.²⁰² A concepção semiótica do conhecimento não exclui o plano da mediação sujeito-objeto, pois considera como contidas em si como formas complementares - embora também se excluam entre si - tanto a mediação sujeito-objeto (na forma de interpretação do mundo), quanto a mediação sujeito-sujeito (na forma de interpretação dos signos).

Neste contexto, pode-se dizer, com Apel, que houve sempre uma dificuldade, por parte da tradição filosófica, em tematizar a mediação intersubjetiva do conhecimento de forma satisfatória. O motivo, para tal, era o pressuposto da identidade dos significados no sujeito, como algo dado e fixado de maneira igual em cada um por separado, de uma forma completamente independente da linguagem. Esta concepção desconsidera a linguagem como instância mediadora do conhecimento de algo como algo. O signo, aqui, é visto como instrumento de comunicação do significado, cuja aquisição ocorre de uma forma não lingüística, isto é, é algo que se dá com anterioridade em relação à linguagem. Isto significa

²⁰² Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 200. TF II, p. 227.

uma desconsideração do problema da intersubjetividade que está vinculada a qualquer interpretação da linguagem por ocasião dos atos de conhecimento, o que leva a uma cegueira quanto ao seu papel efetivo como mediação fundamental para a constituição e validação do conhecimento e, conseqüentemente, ao solipsismo metodológico.

Por não considerar a linguagem como instância mediadora do conhecimento, esta epistemologia pré-semiótica não percebe que é o acordo mútuo intersubjetivo a condição de possibilidade e validade de todo conhecimento objetivamente orientado (até mesmo do conhecimento pré-científico). No entanto, para Apel, a semiótica pragmática peirceana não consegue realizar de modo satisfatório a transformação requerida, pois permanece presa ao horizonte que se pode atribuir ao *cientificismo* – no sentido diferente do suposto até então.

Para Apel, mesmo que – como já vimos acima – a semiótica pragmática de Peirce, como parte de uma lógica normativa da pesquisa, não seja reduzida a um método formalizável científico, ela, enquanto método pragmático, permanece cientificista, no sentido de está referenciada ao conhecimento experimental no sentido da ciência. O sentido do símbolo só se torna claro através de experiências possíveis, por sujeitos cambiáveis no âmbito do comportamento final-racional e controlado pelo êxito. A semiótica parece incapaz de estabelecer com nitidez a diferença entre o processo de pesquisa experimental nas ciências naturais e o processo de acordo mútuo na comunidade interpretativa dos seres humanos: o acordo mútuo só pode referir-se a questões que um saber nomológico – e em certa medida objetivo – seja capaz de responder ao longo do tempo.

Peirce fundamenta a possível objetividade das ciências naturais no processo histórico de acordo mútuo na comunidade dos cientistas. Ele não pressupõe uma “consciência em geral” como sujeito transcendental da verdade objetiva, e isso nem mesmo para as ciências naturais. Não obstante, ele considera que, se esse acordo mútuo não for perturbado, poderá garantir uma objetividade que corresponde semioticamente à consciência transcendental em geral. É graças a referencialidade de todo acordo mútuo sobre o sentido à experiência possível, que toda compreensão de sentido como interpretação sígnica alcançaria a verdade intersubjetiva. Esta limitação cientificista da problemática do acordo mútuo é supassumida por Royce, em favor de uma mediação hermenêutica da tradição em sentido amplo. Para Apel, tem que se perceber que o acordo

mútuo intersubjetivo enquanto mediação da tradição é a condição de possibilidade e de validade transcendental-hermenêutica de todo conhecimento objetivamente orientado. Para Apel, J. Royce teve o mérito de ter sido o primeiro a perceber esta relação, e isto, o fez partindo, em igual medida, da semiótica pragmática de Peirce e do discernimento hegeliano quanto à dependência apresentada pelo auto-conhecimento em relação ao reconhecimento por outras pessoas. Estes dois motivos se entrecruzam em sua nova transformação da filosofia transcendental.²⁰³

Nessa ótica, segundo Apel, é preciso expandir o pragmatismo semiótico no sentido de que o consenso não possa permanecer como associado primariamente ao conhecimento de estados de coisas comprováveis experimentalmente. É necessário ampliá-lo no sentido de referir-se primordialmente ao auto-conhecimento humano. Segundo Apel, cabe a Royce o mérito de ter superado esta restrição cientificista do acordo da filosofia peirceana: “Royce consuma em primeiro lugar a reviravolta que vai da tematização da interpretação de signos à tematização da problemática hermenêutica da intelecção de intenções de sentido”.²⁰⁴

Segundo Apel, J. Royce busca esclarecer a relação entre a questão do acordo mútuo intersubjetivo e a problemática científica acerca do conhecimento. Com isso, ele parece lançar uma nova luz sobre um pressuposto transcendental-hermenêutico acerca do conhecimento que permaneceu irrefletido: para ele, a relação cognitivo perceptivo entre o ser humano e a natureza pressupõe uma relação cognitivo interpretativo entre os seres humanos. Portanto, segundo Apel, o importante é que sua teoria não se limita a ser uma teoria metacientífica do esclarecimento de conceitos científicos, mas se interessa por uma teoria sócio-filosófica do acordo mútuo intersubjetivo em geral.

Assim, Apel considera que a semiótica transcendental peirceana deve ser transformada com o intuito de superar suas restrições cientificistas. Para ele, uma pragmática ampliada tem que levar em conta uma referência à práxis que permite um acordo mútuo quanto ao sentido que não estivesse “referenciado” à experiência e reproduzível de forma arbitrária por sujeitos cambiáveis.

²⁰³ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 200. TF II, p. 227.

²⁰⁴ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 204. TF II, p. 231.

A concepção cientificista da interpretação ignora o aspecto fundamental de um diálogo que depende da interação dos parceiros. Ela parte do pressuposto solipsista de que o acordo prático entre sujeitos já pressupõe, desde sempre, a compreensão do eu e a correspondente vontade de auto-afirmação como instância que antepõe fins. Desta forma, o acordo é concebido como uma tentativa de manipulação empírica e instrumental para alcançar fins propostos pela vontade de auto-afirmação.²⁰⁵

Segundo Apel, esta forma limitada de entender o acordo esquece que a conquista da compreensão do eu por um indivíduo e a correspondente vontade de auto-afirmação, como instância que fixa objetivos, só ocorre a partir do aprendizado da língua com o processo social de identificação de papéis, numa comunidade lingüística.

Ao contrário da forma tradicional de conceber o acordo, sob o ponto de vista da racionalidade estratégica, em que a linguagem é um instrumento de transmissão de um sentido construído na esfera da consciência, trata-se, agora, de um novo horizonte a partir do qual a linguagem é interpretada: o horizonte que tematiza a constituição do sentido e a validade intersubjetiva através do uso comunicativo da linguagem e do entendimento com os outros.²⁰⁶ Neste novo horizonte, a linguagem - como forma de vida que se estabeleceu historicamente em uma comunidade, “não é apenas a “instituição das instituições”, normativamente obrigatória por si mesma; como instrumento auto-reflexivo do acordo mútuo ilimitado (...), ela também é a “meta-instituição” de todas as instituições estabelecidas de maneira firme e dogmática”.²⁰⁷ Neste sentido, ela é a instância crítica das normas sociais não refletidas, pois “é já sempre uma interação normativamente vinculante, que não abandona os indivíduos nas mãos de seus raciocínios subjetivos, mas que,

²⁰⁵ De acordo com a argumentação cientificista da interpretação, as manifestações lingüísticas são vistas como instrumento de ação do sujeito sobre os outros, como objetos, e esquecem que são, elas mesmas partes elementares da práxis irreversível da interação. Apel, neste caso, se remete à teoria da linguagem desenvolvida por Austin e Searle. Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 208. TF II, p. 236.

²⁰⁶ Toda tentativa de referir o sentido a operações e experiências que podem a qualquer momento tomar o sujeito isolado e torná-lo independente de sua interação histórica com os outros, padece de uma restrição solipsista. O motivo é que toda aclaração de sentido pressupõe uma pré-compreensão intersubjetiva, expressa na linguagem ordinária, sem a qual é impossível qualquer explicação ligada à experiência. “Neste sentido Apel vai falar da linguagem como um *a priori* constitutivo que opera como condição de possibilidade da experiência e da constituição do sentido e que se compreende como histórico e intersubjetivo”. Cf. CARMO, J. A. D. *A universalização como critério moral: Kant e Apel*. Op. cit., p. 52, nota 37.

²⁰⁷ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 210. TF II, p. 238.

enquanto mantenham a comunicação, lhes obriga a concordar intersubjetivamente em normas sociais”.²⁰⁸

Apropriando-se da perspectiva hermenêutica e sua crítica ao método de aclaramento do sentido na perspectiva solipsista, Apel considera que toda aclaração de sentido pressupõe uma pré-compreensão intersubjetiva, que é expressa na linguagem ordinária, e que é condição de possibilidade de toda compreensão científica ligada à experiência. Esta pré-compreensão intersubjetiva, pressuposta em toda interpretação, é uma lei fundamental que rege a operação pragmática operacional do sentido e a linguagem ordinária histórica, com ajuda da qual temos que interpretar a linguagem científica construída e relacioná-la à experiência. Portanto, esta pré-compreensão está comprometida com uma comunidade histórica de interpretação, de modo que o próprio sujeito da interpretação signíca é histórico, tal qual pressupunham Heidegger e Gadamer. Neste novo horizonte, Apel afirma que o sujeito da interpretação signíca é um sujeito histórico e que consiste, portanto, na *comunidade de interpretação de uma comunidade ilimitada de interação*. Neste caso, a comunidade de interpretação e experimentação (comunidade dos cientistas ou investigadores) da semiótica peirceana é substituída, na pragmática-transcendental, pela comunidade ilimitada de comunicação e interação (comunidade ideal de argumentantes) na função de sujeito da interpretação signíca.²⁰⁹

Para Apel, o ideal do acordo ilimitado, enquanto princípio metódico relevante, nos obriga a por em questão o princípio hermenêutico²¹⁰ da verdade e ir além do cientificismo pragmatista peirceano que pensa o sujeito da interpretação de forma restrita – como comunidade de investigadores que pensam sobre o sentido da interpretação. O modelo

²⁰⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

²⁰⁹ Neste contexto, Apel fala de um novo paradigma da linguagem que tem como traço fundamental o *a priori* da linguagem, como elemento constituidor de todo sentido do mundo. Outras correntes do pensamento filosófico convergem para este mesmo paradigma, a saber: a fenomenologia pós-heideggeriana enquanto hermenêutica do acontecer temporal do sentido e da verdade na linguagem dos símbolos (Gadamer); a teoria dos jogos de linguagem ligada a formas de vida procedentes do segundo Wittgenstein; a teoria dos atos de fala que tem origem em Austin e em Searle, que tratou da reconstrução da dupla estrutura performativo-proposicional da fala, e possibilitou explicitar a força ilocucionária das diferentes pretensões de validade que se levantam ou que se jogam no uso comunicativo da linguagem (Habermas); a pragmática construtivista inaugurada por P. Lorenzen e continuada pela Escola de Erlangen como base da semântica e da sintática. Cf. Zan, J. *Filosofia y pragmática del lenguaje*, Estúdio Introdutório I, In: Apel, K.-O. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Editorial Allmagesto, 1994, p. 29.

²¹⁰ Embora a hermenêutica aclare o sentido da experiência, a partir de sua análise existencial, ela deixa tudo como estar, pois lhe falta um critério metódico relevante que nos mostre quando compreendemos melhor e como chegamos a compreender melhor e não apenas de um modo diferente.

cientificista pragmático peirceano, com a comunidade dos cientistas como sujeito da interpretação ignora a mediação da pré-compreensão intersubjetiva e hermenêutica, que é critério normativamente relevante não só para a interpretação na comunidade dos cientistas, mas para toda e qualquer interpretação humana. Desta forma, Apel propõe, como sujeito da interpretação, não a insuficiente comunidade de investigadores peirceana, mas a comunidade ilimitada de interação e histórica. A admissão desta última torna possível encontrar um princípio regulativo do progresso possível ilimitado. Este princípio regulativo se encontra na idéia da realização de uma comunidade interpretativa ilimitada, que, de maneira implícita, pressupõe todo argumentante como uma instância ideal de controle. Apel faz notar que a comunidade real de comunicação, que é pressuposta pelo argumentante em uma situação finita, não corresponde ao ideal da comunidade de interpretação ilimitada, e que a primeira está sujeita a todas as limitações impostas pela consciência e pelos interesses da espécie humana. Então, deste contraste, entre o ideal e a realidade da comunidade de interpretação, resulta o princípio regulativo do progresso prático e, junto com este, pode e deve estar entrelaçado o progresso da interpretação.

A partir da transformação da filosofia transcendental, Apel supera a falácia abstrativa da filosofia pré-semiótica no que concerne à relação sujeito-objeto. Esta superação acontece na medida em que se percebe que é o entendimento entre sujeitos, através da linguagem, a condição última de possibilidade da constituição do sentido do mundo, bem como para a possível resolução das pretensões postas em jogo em todo uso comunicativo da linguagem. O ponto de partida da reflexão filosófica não pode mais ser aceito como sendo o “ego cogito” da filosofia moderna de Descartes até Husserl. O último além do qual não se pode mais retroceder torna-se o *a priori* do uso argumentativo da linguagem. Assim, se chega à posição em que se pressupõe, primeiro, o *a priori* da linguagem; segundo, o *a priori* da comunidade de comunicação. Com o primeiro pressuposto, a pragmática-transcendental passa a refletir sobre as condições de possibilidade e validade, não da experiência de objetos, mas da experiência lingüística da argumentação; neste caso, não se trata mais de refletir sobre as condições de possibilidade do conhecimento de objetos, mas sobre condições de possibilidade de constituição e validação de enunciados lingüísticos com sentido. Com o segundo *a priori* se realiza a superação do princípio do solipsismo metodológico das teorias da consciência,

reconhecendo-se que a compreensão de todo sentido e validade são essencialmente intersubjetivos e que esta é a instância última de constituição e validação do conhecimento. Como isto é possível? Isso nos leva ao passo seguinte.

PARTE III

O PROJETO FILOSÓFICO E SUA RELEVÂNCIA PARA A ARQUITETÔNICA DA ÉTICA DO DISCURSO

3.1 Introdução

Os escritos filosóficos de Apel não se restringem ao âmbito da filosofia prática. Não há nenhuma indicação nas obras de Apel de que a ética possa vir a ocupar o lugar da “filosofia primeira”. Pelo contrário, as questões de fundamentação, especificamente da filosofia moral, são tratadas em seu projeto maior de “filosofia primeira”, enquanto filosofia pragmático-transcendental. Então, a questão essencial, neste caso, é que uma fundamentação adequada racional da ética (da esfera da moral do discurso, o que resultará numa concepção específica do conceito de razão prática) só será possível a partir de uma reflexão filosófica sobre o discurso argumentativo, onde se determina a relação e o específico dos enunciados filosóficos frente aos enunciados das ciências empírico-reconstrutivas.

Para o esclarecimento desta tese, mostramos que a elaboração da semiótica transcendental está na base da fundamentação da ética. A fundamentação da ética passa necessariamente pela mediação da linguagem e do discurso argumentativo. Portanto, dando continuidade a explicitação da tese, abordaremos, em seguida, a idéia de que será por estrita auto-reflexão filosófica sobre as condições transcendentais implicadas no discurso argumentativo que se mostrará a presença ineliminável da ética – o princípio moral – em todo ato humano sensato com pretensão de validade.

Um tema de grande importância para a constituição da pragmática-transcendental e que, ao mesmo tempo, tem uma utilização direta na fundamentação da esfera moral do discurso, diz respeito à teoria semiótica da linguagem.

Antes de entrar na problemática da fundamentação última reflexiva, façamos uma explanação dos traços essenciais da semiótica transcendental.

A linguagem mediatiza todo sentido e toda validade, pois está inevitavelmente presente em toda comunicação humana que implica no entendimento mútuo sobre o sentido dos sinais lingüísticos e do sentido das coisas através dos sinais. Portanto, na base de todo sentido e toda validade está a semiótica (ciências dos sinais). Vimos que o mérito de Peirce foi ter elaborado a tríplice função do sinal - que mediatiza o nosso saber e o nosso conhecimento sobre os objetos reais do mundo - o que tem como consequência a concepção de que no uso dos sinais de uma língua está presente a dimensão pragmática da linguagem, isto é, a relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que estes fazem dos sinais.

A função semiótica não pode ser imediatamente tematizada como um objeto semântico, porque está sempre pressuposta em toda tematização de objetos. Ela é condição de possibilidade de toda descrição e de toda interpretação de algo como objeto de qualquer saber, bem como, condição *transcendental* de possibilidade do saber mediado pelos sinais. A semiótica, portanto, não é só mediação necessária da interpretação de algo, mas exerce essa função como condição transcendental de possibilidade de todo saber sobre a realidade. Assim, conclui-se que a presença da tríplice função semiótica na constituição de todo sentido nos mostra que o conhecimento só pode ser concebido como compreensão comunicativa e formação do consenso sobre algo no mundo. Apel afirma que a estrutura intersubjetiva do consenso sobre algo está na base de toda compreensão do significado e da validade.

Com isso, a linguagem natural ou ordinária não está isenta destes pressupostos: o uso da língua natural “pressupõe, antes de mais nada, a *identidade dos significados* dos sinais lingüísticos para todos os seres falantes de uma língua, os quais, com a sua tríplice estrutura semiótica, remetem, por um lado, a um *mundo da vida* e, por outro lado, a uma *comunidade real* de língua, na qual existe um entendimento intersubjetivo sobre todos esses significados que nos possibilita a compreensão de um mundo compartilhado por todos”.²¹¹ Desta forma, pode-se afirmar que a linguagem ordinária, em seu uso atual, é condição transcendental de possibilidade de todo sentido e validade.

²¹¹ HERRERO, F. J. A Ética do discurso de K.-Otto Apel. In: HERRERO, F. J. e NIQUET, M. (Orgs.). Op cit., p.12.

Um fator que está na base da ética do discurso é o surgimento da teoria dos atos de fala,²¹² que possibilitou um tratamento mais adequado da pragmática da linguagem. Na teoria dos atos de fala, tematiza-se as estruturas gerais presentes em todo ato lingüístico. A partir de uma reformulação da teoria dos atos de fala, Apel descobre que não se pode prescindir da dimensão pragmática da linguagem, em virtude de que toda proposição é mediada por sinais lingüísticos de uma língua natural. Assim, é correto afirmar que toda proposição semântica da língua natural é implícita e potencialmente *pragmática*, isto é, pode ser referida a um ato de fala que pode ser bem sucedido ou malogrado. Para Apel, as orações da linguagem natural, diferentemente das proposições da linguagem artificial lógico-matemática, possuem uma *dupla estrutura performativo-proposicional*. No ato de fala, estabelece-se um determinado tipo de comunicação intersubjetiva e um elemento proposicional que apresenta estado de coisas como conteúdo da comunicação. É possível mostrar que o logos semântico da linguagem natural não pode ser adequadamente definido a partir do logos proposicional, mas, somente, através da estrutura de complementaridade entre os dois planos. Neles, mostra-se que a comunicação visa essencial e originariamente ao entendimento mútuo nos dois níveis, no nível da intersubjetividade e no plano dos objetos de que se fala. Nessa complementaridade entre o significado performativo e o proposicional, terá sempre de haver uma consistência e, além disso, que tal complementaridade se constitui como a característica distintiva do logos humano. Também, é por meio desta estrutura de complementaridade que se estabelecem os quatro pressupostos necessários e universais do discurso argumentativo, os quais irão exercer um papel fundamental na articulação da proposta moral da ética do discurso.

Pode-se afirmar, com isso, que essa dupla estrutura nos permite captar a auto-reflexividade da mesma linguagem natural. Isto significa que a linguagem natural, ao mesmo tempo, mediatiza proposicionalmente todo sentido, sendo performativamente sua condição transcendental de possibilidade. Portanto, esta dupla estrutura complementar permite descobrir, por meio de uma “auto-reflexão, a *auto-referibilidade* das condições de

²¹² Esta apropriação apeliana da teoria dos atos de fala é compartilhada em seus traços essenciais com o pensamento de Habermas; aquilo que se mostra inicialmente como pequenas divergências, acarretarão posteriormente grandes conseqüências quando se parte para a fundamentação dos discursos da moral, do direito e da construção de uma filosofia política.

possibilidade de toda tematização objetual”,²¹³ por exemplo, as quatro pretensões universais de validade, bem como, a racionalidade implicada nessas tematizações. Trata-se, no caso, de um saber sempre presente e nunca tematizado, pois, somente, por meio de uma análise da dimensão reflexiva da linguagem é possível alcançá-lo.

Segundo Apel, o paradigma clássico da linguagem, centrada em sua dimensão proposicional e característico das filosofias da linguagem de Platão até Frege, colocou em segundo plano esta dimensão reflexiva. Desta forma, não alcançaram aquilo que Apel denomina como paradigma distintivo do *logos* da linguagem. Além disso, não se diz que se ignore a dimensão do uso comunicativo da linguagem, o que ocorre, é que não se dá a esta dimensão o valor merecido quando se trata da constituição do *logos* da linguagem.

A auto-reflexividade, própria à linguagem natural, é vista, segundo Russel, exclusivamente, como causadora de paradoxos semânticos, por exemplo, o paradoxo do mentiroso. Em virtude disso, Apel considera que Russel procurou excluir a auto-reflexividade da linguagem ordinária com a distinção entre linguagem objeto e metalinguagem; isto conduziu a um regresso *ad infinitum* da infinita hierarquia de metalinguagem e meta-linguagens.²¹⁴

Esta exclusão do sentido pragmático, auto-reflexivo, é entendida, por Apel, como uma negação do reconhecimento da tridimensionalidade da semiose. Portanto, a semiose não pode ser reduzida a um sentido somente semântico-referencial, pois a dimensão pragmática é condição de possibilidade da postulação do paradigma semântico referencial. Desta forma, Apel vai propor um paradigma ampliado do *logos* semântico da linguagem, que não apenas valorize outras funções da linguagem, mas que apresente a função cognitiva, levando em conta a dimensão comunicativa da constituição do sentido intersubjetivo dos símbolos conceituais que formam a proposição.

Da semiótica transcendental, resulta a introdução de um novo paradigma para toda reflexão filosófica em geral e em especial para a fundamentação da ética: o paradigma da linguagem que tem como base a tríplex relação dos sinais e como sustentação um jogo lingüístico transcendental. Significa que na base de todo conhecimento e toda pretensão de validade se encontra originariamente a estrutura intersubjetiva pragmático-transcendental

²¹³ Cf. HERRERO, F. J. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 47. Conferir também APEL, K.-O. LLH.

²¹⁴ Cf. APEL, K.-O. LLH, p. 31.

do entendimento sobre algo. Todo sentido, seja do pensar, do conhecer ou do agir é mediado por uma comunidade real de língua e uma comunidade ideal de comunicação e de argumentação.

A partir dessa apresentação introdutória, seguiremos com a definição do que é próprio da fundamentação última²¹⁵ e caracterização dos enunciados filosóficos universais enquanto condição de validade de enunciados hipotéticos da ciência.

3.2 Modelo de fundamentação última reflexiva e a diferença transcendental entre enunciados filosóficos e hipotéticos

No que concerne à possibilidade da fundamentação última e em especial do princípio moral, Apel vai se contrapor ao racionalismo crítico, na figura de Hans Albert, que nega aquela possibilidade, substituindo o princípio do racionalismo clássico da razão suficiente por um falibilismo ilimitado.²¹⁶

Os racionalistas críticos entendem que uma teoria do conhecimento falibilista e conseqüente não é compatível, nem com uma teoria consensual da verdade, nem com qualquer forma de fundamentação última filosófica. Para Apel, também os pragmatistas chegam a supor que falibilismo e teoria consensual se implicam mutuamente e que, neste caso, excluem a necessidade e possibilidade de uma fundamentação última. Resulta, então, uma incompatibilidade entre a idéia da pragmática transcendental de fundamentação última, acerca do conhecimento, com a idéia do princípio do falibilismo? Apel quer mostrar

²¹⁵Cf. KUHLMANN, W. *Reflexive letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Friburgo/Munique: 1985.

²¹⁶No sentido de clarear a exigência da fundamentação última como fundamento da moral, M. A. Oliveira, na perspectiva da reformulação hösliana do programa de uma filosofia transcendental absoluta enquanto idealismo objetivo da intersubjetividade, afirma que “o sentido da discussão sobre a fundamentação última pressupõe a resposta a uma pergunta básica: por que afinal é tão importante a fundamentação última: (...) (entre outras razões, Carmo, L. A. D.) porque só quando existe um conhecimento não-hipotético se pode, no campo da ação humana, partir de um imperativo categórico, ou seja, de exigências incondicionais, não hipotéticas, que nos fornecem um critério para distinguir os fins legítimos dos ilegítimos em nossas ações,”. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Dialética Hoje lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 366. Portanto, só dessa forma, é possível resolver argumentativamente os conflitos na vida humana.

o contrário, que as posições anteriormente mencionadas se pressupõem ou se exigem mutuamente.

Para ele, a originalidade de Charles Peirce se apresenta em ter fundado *o princípio do falibilismo* da ciência empírica, no contexto em que fundamentou a teoria metodológica da *verdade como consenso*, como implicação da teoria falibilista da ciência. Partindo disso, Apel mostra que o princípio do falibilismo não corresponde, como complementação metodológica, a uma teoria da verdade como correspondência, mas uma teoria do consenso que explique o sentido semântico-pragmático da verdade, com base na idéia reguladora de um acordo último de uma comunidade ilimitada de investigadores. Depois que Popper renova o princípio do falibilismo, Apel propõe o princípio pragmático-transcendental da fundamentação última como resposta à pergunta acerca das condições necessárias de possibilidade da dúvida válida e, portanto, do princípio falibilista da ciência.

Para Apel, no uso do conceito do falibilismo e no discurso com sentido acerca do consenso ou da dissensão fundados, implicam *pressupostos* que não se pode duvidar: condições normativas de possibilidade da dúvida, da crítica e da refutação, no sentido de uma fundamentação última da teoria do conhecimento e da ciência. Assim, para Apel, é possível mostrar que há pressupostos indiscutíveis, não só para a ciência e a argumentação falível e susceptível de consenso, como, também, para todo pensamento com pretensão de validade. Disso resulta a possibilidade de uma fundamentação última pragmático-transcendental da filosofia. Então, tratemos, em seguida, de mostrar como Apel chega a tal concepção e as conseqüências que podem advir na sua arquitetura da ética do discurso.

Visando preparar o caminho na caracterização da fundamentação filosófica última, Apel indica a existência de uma classe de enunciados que, no que concerne a sua pretensão de validade e às possibilidades de sua realização, são **essencialmente diferentes** dos enunciados das *ciências empíricas* da natureza ou de uma ciência hermenêutica social do espírito, como, também, dos enunciados de uma “teoria crítica”. Ele se refere aos *enunciados típicos da filosofia*.²¹⁷

²¹⁷ A reflexão sobre as pretensões de validade destes enunciados está de tal forma radicalizada que “os enunciados tipicamente filosóficos são reflexivos no que respeita à sua própria pretensão de validade e devem ser incluídos no âmbito de validade de sua pretensão *universal* de validade”. Esta pretensão universal de validade se diferencia da pretensão empírico-geral de validade dos enunciados de leis nas ciências da natureza e dos enunciados matemáticos de validade universal *a priori*, que não podem ser auto-reflexivos. Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 104.

A pragmática transcendental se fundamenta a si mesma por meio de argumentos transcendentais, ou seja, fundamenta sua própria pretensão de validade. Ela considera, em sua estrutura lógica, que o argumento transcendental não é dedutivo, mas auto-reflexivo, já que a estrutura reflexiva é o elemento fundamental de uma reflexão transcendental. Posição que é compartilhada com o idealismo alemão.²¹⁸

Segundo Apel, o exemplo característico da não observância da distinção, anteriormente estabelecida, é o teorema de Russell, em que distingue diversos graus (tipos) de objetos (teorias dos tipos) e proíbe situar uma classe no mesmo grau que seus elementos. Neste caso, converte-se em objeto de regulamentação lingüística metamatemática ou metalógica a linguagem filosófica que ele mesmo tem que utilizar na elaboração de sua teoria. Para Apel, portanto, a racionalidade filosófica não se identifica com a consistência lógico-matemática irreflexiva dos sistemas axiomáticos, mas, fundamentalmente, com a consistência da auto-recuperação reflexiva da razão comunicativa. Além disso, a confusão entre a pretensão de validade de caráter *filosófico-universal* e a de caráter *empírico-geral* é manifesto pelo *linguistic turn* da filosofia analítica: primeiro, pela função heurística da descrição do uso fático da linguagem na *ordinary language philosophy*; segundo, pela pretensão aparentemente filosófico-universal de validade da lingüística teórica de N. Chomsky.

No primeiro caso, constatou-se que existe uma diferença entre uma análise empírico, descritiva e generalizadora das linguagens concretas e um interesse quase-transcendental do conhecimento pelas regras gramático-universais ou pragmático-universais do uso lingüístico. Segundo Apel, foi extremamente difícil distinguir as regras válidas universalmente (por exemplo, as diferenças entre classes de atos de fala) e as regras condicionadas empiricamente e por linguagens particulares. É possível conseguir bem esta distinção, segundo Apel, estabelecendo a diferenciação entre *anomalias lingüísticas* e o método da *autocontradição performativa*. Para ele, se conseguirá esta distinção de maneira clara com a elaboração do critério da *autocontradição performativa* referida ao discurso, em oposição ao critério da *anomalia lingüística*. Neste último, se aponta a possibilidade de que a proposição tenha vulnerado algum princípio lógico universal ou até mesmo

²¹⁸ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Para Além da Fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 110.

pragmático-universal. Ele constitui, portanto, o autêntico ponto de partida metodológico da filosofia analítica da linguagem.

A anomalia lingüística expressa também o *indício* da divergência do uso *convencional* da linguagem ou – sob o pressuposto da concepção lingüística de Chomsky – é indicativa de “divergência naquelas regras que estão estabelecidas em todas as línguas que podem aprender os homens graças a uma disposição inata para regras”.²¹⁹ Neste caso, o procedimento empírico de prova representa o método do *exame*, pois o uso empírico comprovável da linguagem serve aqui como critério de validade. No entanto, para Apel, a circunstância de se detectar anomalias pelo falante competente, em uma determinada linguagem, tem tão somente uma função “heurístico-sintomática”, porém não pode servir por si mesma como critério de validade. Este critério de validade acerca da existência de uma vulneração de uma regra o proporciona, mais claramente, o princípio da autocontradição performativa. Com o procedimento da autocontradição performativa é possível extrair da análise da linguagem os princípios que sejam indiscutivelmente universais no plano da auto-reflexão do discurso filosófico. Este critério pragmático-transcendental pode caracterizar determinados enunciados como princípios filosoficamente indiscutíveis e universalmente válidos, cuja negação meramente lingüística não incorre em nenhuma violação.

Para Apel, a lingüística teórica de Chomsky tem também causado fascinação e embaraços no esclarecimento destas questões, na medida em que conecta as pretensões de validade de uma ciência, empiricamente falsificável, com a pretensão de uma fundamentação universalista da filosofia da linguagem. No entanto, para ele, é mais fácil, neste caso, clarificar a diferença entre os “universais lingüísticos” empíricos-gerais da lingüística teórica e os universais de uma pragmática filosófico-transcendental da linguagem.

Para Apel, a tese fundamental de Chomsky²²⁰ já adverte que se trata de uma hipótese possível de falseabilidade empírica. Não é difícil de se imaginar, em princípio, este *experimentum crucis*, ainda que não seja realizável por questões morais.²²¹

²¹⁹ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 123.

²²⁰ Apel se refere à tese do “Innateness” que deve “fundamentar (ou explicar) que há determinadas condições universais de regras para a competência lingüística que os homens podem alcançar em geral, de modo que as

Apel considera como enunciados universais pragmático-transcendentais àqueles (princípios e postulados) cujas validades se pressupõem necessariamente ainda no exame empírico dos universais lingüísticos no sentido de Chomsky. Como candidatos, há que se contar com os *pressupostos* (existenciais e de regra) da *argumentação da comunidade de interpretação e experimentação* dos cientistas. Na esteira do pensamento de Peirce e Habermas, Apel considera que esta comunidade tem que pressupor em qualquer exame imaginável de hipóteses – inclusive de hipóteses lingüísticas – “que aos argumentos formuláveis lingüisticamente vai unida uma pretensão válida intersubjetivamente de *sentido* e de *verdade* e que, em princípio, é possível alcançar o *consenso* acerca destas duas pretensões de validade”.²²²

Os enunciados (postulados e princípios) filosóficos, anteriormente explicitados, são objetos do discurso argumentativo e, por isso, precisam de *consenso*. Portanto, para eles é válida também a definição de Peirce do sentido da verdade, “segundo a qual a idéia da verdade fica representada, para nós, no consenso de uma comunidade ilimitada de argumentação, acerca do qual já não é mais possível discutir”.²²³ Frente a esta situação se põe um problema básico, segundo Apel: em relação aos enunciados filosóficos, como se relaciona a necessidade do consenso com o postulado do falibilismo e a idéia de fundamentação última? Isto significa, em relação à necessidade de consenso, a dependência dos enunciados especificamente filosóficos a um exame empírico? Neste caso, ficaria excluída *a priori* a possibilidade de uma fundamentação última. E, mesmo assim, exige-se a resposta à pergunta: tem sentido querer examinar empiricamente os pressupostos racionais de todo discurso empírico? Na possibilidade de respondermos não, significaria que se pode conceber a necessidade do consenso para enunciados filosóficos, independentes de uma análise empírica, de modo que seja compatível com a idéia de fundamentação última? Apel vai se confrontar com estas questões.

Apresenta-se um confronto entre a pragmática-transcendental e o racionalismo crítico acerca da possibilidade da fundamentação última filosófica. Para Apel, de acordo

crianças não podem aprender linguagens estruturadas de modo diferente (ainda que os possam construir os lingüistas)”. Cf. APEL, K.-O. FTF, pp. 108-9.

²²¹ O experimento consistiria, segundo Apel, “em fazer com que algumas crianças cresçam sem contato com uma linguagem normal (...) oferecendo-as como meio de comunicação substitutivo uma linguagem artificial das que, segundo Chomsky, não se pode aprender”. Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 109.

²²² Cf. *Ibid.*

²²³ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 110.

com o falibilismo de Popper e segundo a perspectiva peirceana da mútua correspondência entre falibilismo e teoria consensual, a objeção contra aquela possibilidade parece formular-se da seguinte maneira: consideram que a teoria do conhecimento não pode recorrer à evidência privada da consciência como instância última e autárquica da certeza. Em substituição a esta suposição, o correto parece ser pressupor a idéia de que qualquer tipo de conhecimento é público *a priori*, mediado lingüisticamente e que sempre é criticável e por princípio falível e que resulta o ponto de vista do falibilismo ilimitado – aplicável a si mesmo – enquanto “falibilismo conseqüente”. Sob esta ótica parece que a fundamentação última só seria possível caso se recorresse à *evidência privada não criticável*.

Analizando esta objeção, Apel afirma que aceita expressamente os pressupostos da posição anteriormente esboçada. Aceita a idéia de que o conhecimento com pretensão de validade é *a priori* público, mediado lingüisticamente e em princípio criticável. No entanto, com este último princípio, ele pretende somente expressar que pode e deve ser exposto à crítica e não que seja falível em princípio. É bom indicar, se é que tudo deve expor-se à crítica que, neste caso, o conceito “criticável” parece ser ambíguo.

Em relação aos enunciados das ciências empírico-analíticas, Apel concorda com a teoria da ciência de Karl Popper quanto ao caráter permanentemente conjectural e falível do saber científico. Ele aceita a tese de que as leis científicas não podem ser conclusivamente verificadas, mas podem ser conclusivamente falseadas: a constatação da existência de um único exemplar de cisne negro põe abaixo a hipótese científica de que todos os cisnes são brancos. As generalizações empíricas são falseáveis; o que faz do conhecimento científico um tipo de saber de natureza provisória. Trabalha-se com as hipóteses científicas enquanto elas se revelam consistentes, mas nada na ciência é estabelecido em definitivo. Neste sentido, H. Albert propõe o princípio do falibilismo ilimitado o que resulta na impossibilidade de validação de qualquer tipo de saber humano.

Em relação a isso, Apel propõe um falibilismo *restringido* que evitaria o paradoxo de aplicar-se a si mesmo e de excluir os princípios universais filosóficos que são pressupostos no uso do mencionado princípio (princípio ilimitado do falibilismo). Este tipo de falibilismo (restringido) se atentaria aos pressupostos pragmáticos da linguagem, que não podem negar-se sem autocontradição performativa, criticáveis, porém não falíveis. Como veremos, podem autocorrigir-se através de uma reflexão com base em evidências.

Percebe-se, então, que Apel não rejeita o princípio do falibilismo. Este está na base do saber científico e tem como pressuposto necessário o saber filosófico não falível. Aqui, se mostra que Apel apresenta em seu projeto filosófico uma complementaridade entre o falibilismo de proposições científicas e a fundamentação última de proposições filosóficas.

Apel considera, no entanto, que, neste caso, se apresenta uma limitação ao princípio do falibilismo: caso seja possível anunciar a compreensão do falibilismo ilimitado, então, é necessário pressupor metodicamente ao argumentar que pode ser excluído o erro no sentido psicológico (como no caso de um equívoco). Há pressupostos de verdade implícitos na própria crítica do princípio do falibilismo, o que acaba numa autocontradição performativa.²²⁴ A estratégia da pragmática-transcendental a respeito do âmbito de validade do princípio do falibilismo consiste em pô-lo tão distante quanto seja possível, o que significa não superar o *sentido* do princípio do falibilismo, portanto, a verdade necessária das pressuposições semânticas e pragmáticas que estão implicadas nele.

Apel pergunta se o princípio do falibilismo auto-aplicável é *críticável*, no sentido de se poder indicar o caso em que ele resultaria refutado. Na hipótese em que se consiga refutar, mediante argumentos convincentes, o princípio ilimitado do falibilismo, seus partidários poderão indicar que aceitaram a auto-aplicabilidade e que ele se confirmou, inclusive, em sua refutação como aplicável a si mesmo. Como se vê, o princípio seria imune à crítica.²²⁵

Segundo Apel, os falibilistas críticos objetam a seus opositores que estes não perceberam a diferença que há entre a pretensão de *verdade* e a pretensão de *certeza* de uma tese. Os racionalistas críticos consideram toda tese como hipótese e a esta estaria ligada uma pretensão de *verdade* criticável, refutável em princípio – no plano da discussão

²²⁴ Apel argumenta, em relação a Popper, que não é possível decidir-se por ser racional. Ao argumentarmos, já aceitamos as regras de simetria própria do discurso argumentativo, que se constituem em sua condição de possibilidade. Assim, a decisão de argumentar não pode ser condicionada empiricamente. Como não há alternativa entre argumentar ou não, assim, também, não há em escolher entre a racionalidade e irracionalidade. Além disso, pelo fato da argumentação envolver pressuposições com teor moral, a decisão em prol da argumentação já é moral. Cf. VELASCO, M. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ, Mauad, 2001, p. 78.

²²⁵ Apel vai mostrar que toda fundamentação da ética pressupõe necessariamente condições que constituem seu fundamento último e que qualquer tentativa de negá-las ou de ignorá-las terá que ser uma decisão arbitrária e, por isso, dogmática. Então, exatamente a pretensão de uma fundamentação última, implica também na necessidade de superar o dogmatismo. Ela possibilita uma teoria justificada crítico-reflexivamente. Cf. HERRERO, F. J. *O problema da fundamentação da ética*, In: Estudos de Ética e Filosofia da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 41.

científica – e uma fundamental reserva de *certeza* – no metapiano da metodologia.²²⁶ Neste caso, consideram que as hipóteses possam ser refutadas algum dia, não obstante a circunstância de se verem obrigados a considerá-las por verdadeiras com base nos critérios e condições que dispõem no momento. Consideram, que esta combinação de pretensão de verdade e reserva de certeza caracteriza a pretensão de validade que eles conectam ao princípio do falibilismo.

Para Apel, o erro dos racionalistas críticos é terem agido no sentido de universalizar extrapoladamente o princípio do falibilismo, válido no âmbito da ciência empírico-hipotética, e o aplicaram à filosofia erigida sobre este princípio. Assim, a questão é saber se é possível “aplicar também à filosofia a *combinação de pretensão de verdade e reserva de certeza*, que é normativa para toda ciência empírico-hipotética, enquanto converte a mencionada combinação em objeto da pretensão de verdade de um princípio”.²²⁷

Para Apel, seria feita a objeção segundo a qual isto é possível, conquanto se supere o pré-conceito de que a filosofia tem que tratar não com hipóteses revisáveis, mas somente com princípios *a priori*. Os racionalistas críticos afirmam que tal pretensão consistiria numa dificuldade aparente em afirmar que a filosofia, em relação à ciência empírica, é uma metateoria que deve explicar e fundamentar o próprio princípio do falibilismo. Ressalvam a seu favor, a distinção que Tarski faz entre linguagem objeto e metalinguagem, demonstrando a possibilidade da universalização do princípio do falibilismo aplicável a si mesmo. Não há nenhum problema em estabelecer a reserva de certeza para os princípios da filosofia no metanível subsequente.

A este respeito, Apel afirma que aqueles, que assumem a posição do teorema da hierarquia ilimitada das metalinguagens possíveis, esquecem, por completo, que eles mesmos estabelecem princípios que segundo sua pretensão de validade, estão referidos de antemão a todos metaplanos imagináveis. Para Apel, esta pretensão universal e autoreflexiva irá corresponder precisamente ao princípio falibilista ilimitado. A defesa desta pretensão deve assumir, previamente, em sua pretensão filosófica de verdade, a reserva de certeza em referência a todos os metaplanos imagináveis. A falta de percepção, entre enunciado filosófico e enunciado matemático, foi o motivo que levou, segundo Apel,

²²⁶ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 114.

²²⁷ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 115.

Russel e Tarski a converter em objeto de regulamentação lingüístico-matemática (ou metalógica) a linguagem filosófica que eles mesmos utilizaram para introduzir suas teorias. Isto irá conduzir a aporias insustentáveis. Os racionalistas críticos não são capazes de esclarecer que - ou em que condições - poderia se dar, em princípio, um caso de refutação definitiva de sua pretensão de verdade, pois a auto-aplicação do princípio do falibilismo “transforma toda refutação definitiva imaginável numa confirmação mediante *a reserva de certeza assumida na pretensão universal de verdade*”.²²⁸ Deste modo, ele é paradoxal.

Neste caso, haveria que se evitar precisamente estabelecer em geral um princípio universal e auto-reflexivo e, somente por isso, não deveria estabelecer o princípio do falibilismo ilimitado. Porém, para Apel, “esta proibição geral de enunciados autenticamente universais desemboca na *proibição da filosofia*, o que, na prática, quer dizer numa *autocontradição performativa*”.²²⁹ De acordo com a pragmática-transcendental, a proibição de enunciados autenticamente universais já é um enunciado com pretensão autenticamente universal. A proibição da universalidade, para ter sentido, pressupõe sempre a própria universalidade. Isto implica uma autocontradição performativa que deve ser evitada. Assim, conclui-se, segundo Apel, que o princípio do falibilismo ilimitado não se sustenta racionalmente.

Apel considera que não é possível aplicar a combinação da pretensão de verdade e reserva de certeza – normativa para enunciados hipotéticos-empíricos – aos enunciados filosóficos-universais, pois é precisamente nesta aplicação que se afirma a universalidade desta combinação. O princípio do falibilismo crítico ilimitado não pode prever, diferentemente das hipóteses empíricas, “nenhum *metanível* mais além da própria pretensão de validade em que poderia ter seu lugar a reserva de certeza”.²³⁰

De acordo com Apel, desta forma, se consegue uma confirmação radicalizada pragmático-transcendentalmente da intuição do segundo Wittgenstein, “segundo o qual não se pode conceber nenhum jogo lingüístico em que possa expressar-se a dúvida com pleno sentido, sem pressupor a *certeza*”.²³¹ A pragmática-transcendental vê precisamente na possibilidade da reserva formal de certeza um testemunho em favor da *diferença*

²²⁸ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 117.

²²⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

²³⁰ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

²³¹ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 119.

transcendental entre todos os jogos lingüísticos descritíveis e o jogo lingüístico da filosofia, onde se pode falar de todos os jogos lingüísticos com pretensão de validade universal e que, portanto, é irrecusável a necessidade de *pressuposições de certeza*. Apel considera válido um falibilismo limitado ao âmbito das ciências empírico-analíticas. Este, no entanto, tem como pressuposto o saber não falível da filosofia.

Para Apel, caso o princípio do falibilismo pretendesse evitar o paradoxo da aplicação a si mesmo, “deveria ficar limitado de tal modo que ao menos se excluísse explicitamente a si mesmo de seu âmbito de validade”.²³² Também, para se assumir, enquanto um princípio pleno de sentido, ele deve excluir de seu âmbito de validade, junto com a exclusão de si mesmo, todos os enunciados (filosóficos) os quais são possíveis mostrar que nomeiam condições de validade dos enunciados hipotéticos. Aqueles enunciados (filosóficos) podem ser entendidos enquanto pressupostos que estão presentes no *exame* ou no *conceito de falseabilidade* de hipóteses. Portanto, todos os enunciados que estão pressupostos em cada uso possível do princípio do falibilismo. Estes enunciados não podem ser falseados, porque são pressupostos do próprio conceito de falsificação empírica. Em virtude de nomearem condições necessárias e irrecusáveis da investigação e exame empírico, não podem ser explicitados por esta via.

Neste sentido, Apel vai estabelecer uma distinção entre enunciados cuja falseabilidade empírica é possível e enunciados que não podem, em princípio, ser falseáveis, pois se entendem enquanto pressupostos dos conceitos falseáveis empiricamente. A estes pressupostos estão relacionados entre outros, o princípio do consenso, bem como, as pretensões de validade do discurso e a suposição de sua realização no discurso argumentativo. Como se entendem enquanto condição de possibilidade e validade de todo discurso, Apel os considera enquanto pragmático-transcendentais. A reflexão pragmático-transcendental própria da filosofia, em distinção à comprovação empírica, nos conduz a uma fundamentação última e põe por terra o princípio do falibilismo ilimitado, que advoga a impossibilidade de validação do saber humano.

A partir desta distinção, ele estabelece a indicação sobre a compatibilidade e a exigência mútua, entre o falibilismo com sentido por uma parte e a fundamentação filosófica transcendental por outra. Também, a partir desta distinção ou critério da diferença

²³² Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 120.

transcendental, Apel indica o motivo da falta de acordo entre a classe dos enunciados hipotéticos falíveis e o princípio universal e auto-aplicável do falibilismo, assim seu caráter paradoxal. Com isso, se completa a refutação indireta do falibilismo ilimitado, produzida pela impossibilidade de explicitá-lo com sentido.

Apel diferencia claramente uma comprovação empírica que toma o uso como critério de validade, de um princípio de não autocontradição performativa como critério lógico de validade. Desta forma, ele apresentará dois critérios para a caracterização dos enunciados filosóficos, suscetíveis de fundamentação última: Em primeiro lugar, o critério da *diferença transcendental*. Com isso, se distingue entre *sentenças hipotéticas* das ciências empíricas, as quais podem ser comprovadas e falsificadas, e *sentenças filosóficas* as quais já estão implicadas no próprio conceito de exame empírico, como pressupostos de sua compreensibilidade. Sem estas, o exame empírico, torna-se carente de significação. Por isso, tais pressupostos não podem constituir-se, com pleno sentido, em objetos de um exame empírico de validade. Em segundo lugar, o critério da *não autocontradição performativa* que serve como princípio de distinção dos pressupostos transcendentemente necessários e universais da argumentação. Com este critério, é possível caracterizar os pressupostos indiscutíveis da argumentação como *proposições filosóficas* que admitem fundamentação última,²³³ portanto, não podem ser fundamentadas a partir de uma outra coisa, isto é, não podem ser entendidas sem saber que são verdadeiras.²³⁴

²³³ Segundo D. J. Dutra, o motivo que leva Habermas a rejeitar enunciados filosóficos últimos, portanto posicionar-se contra uma fundamentação última, diz respeito, primeiro, “o que o modo de prova permite é a refutação da proposição do cético, isto é, a insustentabilidade de uma tal proposição, mas não permite explicitar um conjunto de proposições que traduziriam essa “lógica mínima” que se impõe como necessária e inegável”; em segundo lugar, com base em Cirne Lima, considera que a outra “peculiaridade diz respeito à prova propriamente dita, pois o argumento da contradição performativa implica uma premissa empírica, a saber, o ato reflexivo daquele que concretamente argumenta”. Para Dutra o equívoco de Apel é que ele percebendo a “impossibilidade de negar as condições de possibilidade da racionalidade comunicativa sem contradição e de prová-las sem círculo, levou Apel a afirmar que elas são os fundamentos últimos da razão. Já Habermas, fazendo uso do mesmo argumento, retruca que o que se demonstra é a impossibilidade da posição contrária. Habermas depende de uma premissa empírica para assegurar sua validade”. Cf. DUTRA, D. J. V. *Razão e Consenso em Habermas*, Op. cit., p. 13. Nesta mesma linha de raciocínio, Dutra afirma que a discordância entre Habermas e Apel acerca da natureza da fundamentação última, diz respeito, propriamente, à natureza lógica do procedimento. Para ele, Habermas aceita a recepção analítica do transcendental por parte de Strawson - que este denomina metafísica descritiva - e seu método reconstrutivo o que “não implica a contingência de um núcleo conceitual mínimo, mas apenas a contingência da formulação deste núcleo convencional a partir das várias linguagens filosóficas...”, (p.63). O cerne da discussão se refere “ao *status* que cada autor dá à prova por refutação. Não está em questão, em hipótese alguma, aderir ao falibilismo ou ceticismo com relação à racionalidade comunicativa”, (p.64). “A fundamentação não é última porque a contradição é performativa, dá-se em cada caso na ação comunicativa, universalmente, mas não de forma última, ou seja, esse é o caráter próprio da refutação. Ela é performativa. Essa é a versão débil do

O critério da autocontradição performativa, como prova direta das proposições filosóficas, deve ser levado a termo, por exemplo, da seguinte forma:

Analisemos as seguintes proposições no qual se constata em sua estrutura anomalias – detectáveis de fato lingüisticamente.

- 1) “Não tenho nenhuma pretensão de compreensibilidade”;
- 2) “Não tenho (como filósofo) nenhuma pretensão de verdade”;
- 3) “Defendo a dissensão como objetivo do discurso”.

Nestes casos, tem pouco sentido uma investigação empírica perguntando a um maior número possível de *native speakers*, sendo mais fundamental, segundo Apel, mostrar que a contradição performativa indicada mediante as proposições citadas é o motivo do rechaço *a priori* necessário das proposições explícitas correspondentes. Por exemplo:

- 1) “Afirmo com pretensão de compreensibilidade que não tenho nenhuma pretensão de compreensibilidade”;
- 2) “Afirmo como verdadeiro que não tenho nenhuma pretensão de verdade”;
- 3) “Represento, como susceptível de consenso, a proposta de que em princípio deveríamos substituir o consenso pela dissensão como meta do discurso”.

Assim, percebe-se a contradição na qual incorre aquele que não se atem à explicitação da dupla estrutura performativo-proposicional dos proferimentos: numa parte da frase, se nega aquilo mesmo que se afirma na outra parte. Com isso, demonstra-se sua inevitabilidade: quem as rejeita, vê-se obrigado a utilizá-las no ato mesmo de rejeitá-las.

Trata-se aqui de conduzir uma análise, como exigência de uma reflexão transcendental sobre os pressupostos da argumentação, no plano do discurso filosófico e não como exigência comprobatória de uma investigação empírica. Assim, somente quando se estabelece a diferença, entre exame empírico de uma ‘ciência reconstrutiva’ e realização da validade, se mostra a possibilidade de uma fundamentação última filosófica e a introdução de que os pressupostos necessários da argumentação são irretrocedíveis.

Segundo Apel, a diferenciação, entre proposições filosóficas universais e fatos regrados de forma empírica, não impede que as ciências “reconstrutivas” tenham como

transcendental. Ela não é uma prova lógico-matemática”. (p.66). Cf. DUTRA, D. J. V., Demonstrar por refutação, in: L. C. BOMBASSARO, J. PAVIANI (org.) *Filosofia, lógica e existência. Homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares*, Caxias do Sul, 1997, pp. 48-66.

²³⁴ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 129.

base a seguinte “hipótese global”: a diversidade cultural de fatos do mundo da vida, que são regrados, necessita ser interpretada não de forma relativista, mas no sentido de uma teoria gradual da evolução cultural. Tal teoria já parte das pressuposições de normas unitárias de racionalidade, como é o caso dos pressupostos universais da ação comunicativa. Inclusive, tal hipótese global reclamará por sua fundamentação filosófica pragmático-transcendental.

Assim, a diferenciação, entre proposições filosóficas universais e fatos regrados empiricamente corresponde a um possível programa de cooperação complementar da filosofia e das ciências sociais compreensivas, na reconstrução da evolução cultural. É o caso, da reconstrução da consciência moral, no sentido da lógica do desenvolvimento que Habermas acolheu de Kohlberg e Piaget.

A importância do pensamento de Apel, segundo Hösle, deve-se a sua capacidade, com base na tradição, de caracterizar aquilo que é próprio da filosofia no contexto dos saberes. Para a pragmática transcendental, o específico dos enunciados filosóficos é que eles fundamentam não só a pretensão de validade dos outros enunciados, como sua própria pretensão de validade, já que os enunciados filosóficos se fundamentam a si mesmos e por isso são essencialmente auto-reflexivos. Com isso, considera-se que a fundamentação última reflexiva constitui o cerne da reflexão filosófica.²³⁵

Para complementar a problemática da fundamentação, tratemos dos possíveis erros que, segundo Apel, incorrem aqueles que tratam desta questão.

²³⁵ No entanto, para Hösle, o erro de Apel é que ele compreendeu muitas vezes a fundamentação última como algo com pretensão à infalibilidade e Fichte já mostrara que, mesmo que reconheçamos a possibilidade de um conhecimento de princípios últimos, não se pode excluir a possibilidade de erros. Cf. HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und Verantwortung der Philosophie*, Op.cit., 173. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Dialética Hoje*, Op. cit., p. 360. Não obstante este reconhecimento, Hösle não nega, mesmo tomando um horizonte diferenciado da pragmática transcendental, a importância de uma reflexão sobre o princípio último. No entanto, acrescenta, junto com A. Berlich, que é preciso diferenciar entre a reflexão desse princípio último da possibilidade de erros nesta reflexão; pois o filósofo que tematiza a problemática da fundamentação última, permanece radicalmente na finitude de nossa razão. Nesta perspectiva, M. Oliveira, junto com V. Hösle, esclarece que “uma sentença é fundada, em última instância, quando não são mais necessárias sentenças para sua fundamentação, o que não significa dizer que o ato espiritual, no qual ela é captada, não possua pressupostos genéticos. (...) na medida em que nossa razão é finita, um desenvolvimento posterior é inevitável, porém um desenvolvimento que não destrua a posição fundamental, já que isto implicaria autocontradição. Já estamos sempre na verdade, mesmo se podemos sempre fazer progressos em sua captação. Estes progressos só são possíveis graças a um quadro categorial dentro de que se realizam, pois a reflexão transcendental é uma *reflexão sobre os pressupostos da dúvida enquanto dúvida* e não simplesmente de uma dúvida determinada, de tal modo que os pressupostos tematizados são transcendentais, ou seja, necessariamente pressupostos por qualquer dúvida. Eles constituem o quadro intrascendível e incontestável no seio do qual podem emergir dúvidas específicas.” Cf. *Ibid*, pp. 363-4. Portanto, estamos sempre neste “quadro” e igualmente a caminho dele.

Em primeiro lugar, é necessário levar em conta a distinção entre a fundamentação filosófica pragmático-transcendental e o conceito tradicional de fundamentação, entendido como inferência a partir de algo distinto que envolve o recurso lógico-formal a premissas, por exemplo, a dedução e indução. Trata-se, no caso, de “uma reflexão que busca explicitar aquilo que nós já desde sempre reconhecemos como válido e, por isso, não podemos negar consistentemente, nem tampouco derivar de algo outro, pois toda derivação o pressupõe”.²³⁶

Os pressupostos inegáveis terão que servir como premissas, se é que se pretende fundamentar mediante inferência lógica; neste sentido, Apel vai dizer aquilo que pode ser fundamentado através de uma reflexão pragmático-transcendental tornar-se-á impossível fundamentá-lo logicamente sem cometer *petitio principii*.

Em segundo lugar, não se trata, de acordo com a reflexão pragmático-transcendental, de refutar a idéia, conhecida desde Aristóteles, de que os princípios da lógica - como o princípio de não-contradição - não podem ser, de novo, fundamentados logicamente. Esta pretensão conduziria, naturalmente, a um círculo ou a um regresso infinito. Assim, perguntas como: “por que ser moral?”, ou “porque ser racional?”, não podem ser respondidas com uma fundamentação racional enquanto derivação lógica de algo a partir de algo distinto. Neste caso não haveria discordância entre a reflexão apeliana e a concepção tradicional.

Em terceiro lugar, Apel tampouco pretende fazer uma simples reprodução da “prova indireta” no sentido de Aristóteles. A prova indireta por *reductio ad absurdum* da afirmação contrária está já pensada, na lógica apodíctica, segundo a perspectiva da objetivação abstrativa das estruturas da argumentação, pois a conclusão do contrário ao afirmado já pressupõe dois princípios como axioma: o princípio de não contradição e o princípio do terceiro excluído. Se a reflexão pragmático-transcendental da fundamentação filosófica última fosse compreendida segundo o modelo do “elenchos socrático-platônico” (apodíctico) – fundamentação entendida no sentido da derivação a partir de algo distinto – reconhece Apel, poderia se exigir, com razão, ainda uma outra fundamentação última dos dois axiomas pressupostos.

²³⁶ Cf. ARRUDA, J. M., O Argumento Transcendental-Pragmático e a Transformação da Filosofia. Op. cit., p. 148.

Para Apel, o importante é evitar a visão ou perspectiva do modelo abstrato da lógica apodíctica da argumentação em favor da reflexão filosófica estrita da própria argumentação e sobre seus pressupostos no contexto do discurso.²³⁷ Seguindo o modelo tradicional de fundamentação (objetivo-apodíctico), não é possível responder a pergunta “por que ser racional?” que, neste contexto, corresponde a outra “por que evitar a autocontradição performativa?”. Segundo Apel, nesta situação, aconselha-se como resposta, – por exemplo, Max Weber, Popper e o existencialismo – uma decisão irracional. Para Apel, não há alternativa a este irracionalismo, caso não se rompa com este modelo da lógica apodíctica, em favor de um modelo que permita a reflexão sobre as pretensões de validade dos que argumentam. Isto é possível, quando a reflexão pragmático-transcendental sobre a situação dos que argumentam se compreende como traço essencial do jogo lingüístico da fundamentação racional.

Nesta perspectiva aquele que formula a pergunta “por que ser verdadeiramente racional?”, ao fazê-la, toma consciência de que tocou o fundo do discurso argumentativo e assim deixou, de certo modo, para trás de si, a decisão de ser racional. Significa que, enquanto indivíduo que argumenta seriamente, reconheceu como pressuposto necessário da argumentação, antes de tudo, o princípio de não autocontradição performativa. O reconhecimento deste último princípio se mostra porque o indivíduo em questão sabe e insiste em formular performativamente uma pergunta e não em não formulá-la. Duvidar disso faria impossível *a limine* toda discussão ou dúvida com sentido.

Tal indivíduo não se encontra na situação de ter que derivar, logicamente de algo distinto, o princípio de não autocontradição performativa e junto dele o de “ser racional”, mas a posição de que deve tomar consciência reflexiva dos pressupostos indiscutíveis do agir e argumentar. Neste processo, o qual ocorre por reflexão sobre o discurso estando no discurso, o princípio de não autocontradição performativa, reconhecido já sempre, serve como critério de seleção do que pode valer como fundamentação reflexiva última.

O princípio lógico formal de não contradição proposicional “A e não-A” não pode nos conduzir ao mesmo lugar que o princípio de não autocontradição performativa. No caso do princípio lógico formal, para demonstrar que algo é indiscutível, tem-se que pressupor aquilo a se demonstrar na forma de definições conceituais e premissas universais fundadas

²³⁷ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 131.

nelas.²³⁸ Neste caso, este raciocínio é falso ou não diz nada, pois pressupõe o que se quer demonstrar.

A situação tem um aspecto totalmente diferente, quando se reflete sobre aquilo que não se pode negar, sob pena de incorrer numa autocontradição performativa, enquanto pressuposto da argumentação. No caso da não autocontradição performativa, a reflexão sobre o conflito, entre proposição afirmada e o ato de sua afirmação performativa, nos mostra que todo aquele que argumenta já reconheceu as quatro pretensões de validade de Habermas e, em princípio - quer dizer, sob as condições das regras de uma comunidade ilimitada ideal de comunicação - aceita a possibilidade básica de sua realização mediante a formação argumentativa do consenso (com exceção da pretensão de veracidade). Também, no caso da realização da pretensão de correção normativa, aquele que argumenta pode descobrir agora como evidente ou indiscutível, à luz do critério, reconhecido já sempre, da consistência performativa, a fundamental *igualdade de direitos* de todos os membros de uma comunidade ideal de comunicação.

O critério da consistência performativa se manifesta como *órganon* e critério de um auto-esclarecimento da razão ou da racionalidade auto-reflexiva do discurso. Neste sentido, a pragmática-transcendental da linguagem se entende como uma teoria que se legitima e se auto-fundamenta via auto-reflexão filosófica pragmático-transcendental.

A semiótica transcendental justifica a dimensão reflexiva da linguagem, como instância normativa do pensar e agir humanos, mediante a reflexão filosófica pragmático-transcendental acerca das condições de possibilidade do acordo lingüístico. Neste sentido, Apel vai afirmar que a linguagem é uma grandeza transcendental no sentido kantiano: condição de possibilidade e validade do acordo e do auto-acordo, bem como, do pensamento conceitual, do conhecimento objetivo e do agir com sentido. Assim é que Apel fala de um conceito transcendental hermenêutico de linguagem.²³⁹ O *a priori* pragmático

²³⁸ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.* p. 133.

²³⁹ Cf. APEL, K.-O. TPH II, p. 334. TF II, p. 379. A semiótica transcendental de Apel se apresenta como uma transformação da instância transcendental kantiana: a filosofia da subjetividade se transformou em filosofia da comunicação na medida em que as condições de possibilidade de verdade e validade não vêm dadas por uma “consciência em geral”, mas pelo jogo lingüístico transcendental e, por extensão, a comunidade ilimitada de comunicação que se apresenta como o novo sujeito transcendental, ainda que, como afirma G. Amengual, “nunca seja designado como tal (em todo caso, somente como ‘quase-transcendental’) posto que, para Apel, o verdadeiro transcendental é a linguagem ou o ‘jogo lingüístico transcendental’ que faz possível a comunicação e a compreensão entre os diversos jogos lingüísticos e, portanto, a coerência”. AMENGUAL, G. *Filosofia de la subjetividad y filosofía de la comunicación, una disyuntiva?*, In: *Anthropos*. Barcelona, pp.

transcendental da argumentação se revela aqui como instância última de validação de qualquer pretensão humana ao sentido. Este é o caminho que Apel escolhe para fundamentar a ética. O discurso argumentativo é a forma pública reflexivamente intransponível do pensar. Uma compreensão de algo como algo, mesmo da argumentação como argumentação, é impensável sem a mediação da linguagem. Todo argumentante é referido à comunidade em princípio ilimitada de argumentação, portanto, podemos dizer que o discurso é “a forma reflexivamente *intransponível* do pensar, porque ele representa a *instância última* filosófica, científica e política na qual e diante da qual tem de se justificar a responsabilidade comum dos homens pelo seu próprio pensar e pelo seu próprio agir, pelas suas teorias científicas e por toda fundamentação científica ou filosófica e, em geral, por todas as pretensões possíveis que possam ser levantadas no mundo da vida”.²⁴⁰ Qualquer tipo de fundamentação, seja da ciência ou da ética, só é possível pela mediação do discurso, já que o discurso argumentativo é metodicamente intranscendível.

Por isso, pode-se dizer, kantianamente falando, que as condições de possibilidade do discurso argumentativo são ao mesmo tempo as condições de possibilidade dos objetos de tal discurso. Aqui se expressa a consistência da dupla estrutura performativo-proposicional que foi apresentada e que, agora, surge nos atos de fala argumentativos.²⁴¹ O significado filosófico disso é poder se afirmar que a fundamentação da ética só poderá considerar-se suficientemente legitimada, se na sua justificação incluir as condições de possibilidade do próprio discurso. Neste sentido, pergunta-se pelas condições de possibilidade do discurso sobre a ética.

Dando seqüência à nossa problemática, Apel se pergunta pela possibilidade da compatibilidade dos enunciados filosóficos com uma teoria consensual da verdade. Como já visto anteriormente, o conhecimento de algo como algo é mediado lingüisticamente, logo, tem que ser *a priori* público. Aqui está implicada a necessidade da formação de consenso ilimitada em toda pretensão válida de conhecimento.

44-50, nº183, 1999. Cf., também, CARMO, J. A. Op.cit., pp. 74-5, nota 45 e 46. O *a priori* da linguagem reflexiva da argumentação (ou *a priori* filosófico pragmático-transcendental da argumentação) se revela agora como instância última de validação de toda pretensão humana ao sentido.

²⁴⁰ Cf. HERRERO, F. J. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. Op. cit., p. 51. HERRERO, F. J. Ética na construção da política. In: DOMINGUES, I., PINTO, P. R. M., DUARTE, R. (org.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 73.

²⁴¹ Cf. HERRERO, F. J. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. Op. cit., pp. 51-2.

Como visto, Apel distingue entre proposições da ciência empírico-hipotética falíveis e enunciados filosóficos reflexivos transcendentais, os quais não podem ser entendidos sem saber que são verdadeiros, dado que não podem ser negados sob pena de autocontradição performativa. Todo aquele que argumenta reconhece as regras (entre as quais estão também as normas éticas) de uma ilimitada comunidade ideal de comunicação. Ele considera que tais enunciados filosóficos são também explicáveis linguisticamente e dessa forma, também, necessitam de consenso. Assim, assume que é possível a revisão dos enunciados filosóficos com diferença aos enunciados empíricos. Esta diferença consiste em que os enunciados filosóficos relativos aos pressupostos necessários da argumentação não podem tomar como base para as razões de sua revisão “evidências empíricas externas”, mas nós, como filósofos, sempre e mais uma vez, podemos por em serviço nosso saber infalível *a priori* dos pressupostos da argumentação, também contra os resultados de sua explicação, e isto significa que são auto-corrigíveis. Trata-se de auto-correções ou correções que não seriam possíveis se não pudesse pressupor-se também como sabido aquilo que se tem que corrigir.²⁴²

Para Apel, o argumento mais forte posto a favor do caráter hipotético dos pressupostos normativos do discurso – inclusive do princípio ético – é poder se indicar que todo intento de formulá-los aparece como revisáveis. Todo aquele que pretende formular esses pressupostos experimenta por si mesmo que eles são revisáveis. No entanto, segundo Apel, é importante perceber que os pressupostos normativos da argumentação gozam de um estatuto totalmente diferente das hipóteses empíricas. Estes pressupostos baseiam sua correção não em evidências empíricas externas, mas em *evidências performativas* de nosso saber argumentativo prático, os quais não podemos questioná-los sem autocontradição performativa.

Neste sentido, ele aceita que podemos falar de *explicações hipotéticas de sentido* ou *hipóteses filosóficas de explicação* ao nos referirmos aos pressupostos normativos ou formulações do princípio ético necessariamente assumidos na argumentação. Apel afirma que elas “são corrigíveis somente como explicações mais ou menos adequadas ou completas do sentido das evidências incontestáveis, e suas correções têm, portanto, o estatuto de *auto-correções*: se corrigem a si mesmas mediante reflexão estrita sobre as

²⁴² APEL, K.-O. FTF, pp. 137-145.

evidências performativas já sempre pressupostas. Estas evidências são, por princípio, explicitáveis recorrendo a uma formulação *que não podem compreender-se sem saber que são verdadeiras* (diferentemente das hipóteses empíricas que, segundo Wittgenstein, já podem compreender-se quando se sabe o que ocorre *no caso de que sejam verdadeiras*)”.²⁴³

Portanto, as hipóteses filosóficas de explicação não podem se basear em evidências empíricas externas, pois estas só podem ser pensadas e obtidas de forma válida com base na presunção dos pressupostos que estão em questão.

Dessa forma, podemos construir, por exemplo, proposições evidentes – quer dizer, consensuais *a priori* – em relação às pretensões universais de validade da argumentação: “assim, por exemplo, eu não posso dizer ao menos no sentido da estrita reflexão sobre a evidência performativa inerente ao saber da ação lingüística: “que não pretendo nenhum sentido”. Também não posso dizer sem autocontradição performativa, que não associo a meu ato argumentativo, enquanto ato comunicativo, nenhuma pretensão normativa de correção. Isto quer dizer, “com isto afirmo (= afirmo como válido e, portanto, como consensual por uma comunidade ideal ilimitada de comunicação de interlocutores com iguais direitos) que ao argumentar não necessito pressupor de modo algum a validade e, portanto, a consensualidade de normas pragmático-comunicativas, no sentido da igualdade de direitos de todos os participantes na argumentação, como membros de uma comunidade ideal ilimitada de comunicação”.²⁴⁴

Para Apel, mesmo no caso de considerarmos as revisões explicativas hipotéticas de sentido mediante uma auto-correção, temos de pressupor o regresso metódico a um “ponto arquimédico” irretrocedível do pensamento.

Naturalmente, é inevitável uma revisão, pelo fato de que o filósofo transcendental pode cometer erros em sua explicação. Porém, Apel adverte que não podemos fazer confusão com “*esta falibilidade, que tem importância psicologicamente, com o falibilismo das ciências empíricas, que tem uma importância metodológica*”.²⁴⁵

Com isso, Apel considera que foi possível mostrar que as posições do falibilismo, da ciência, da teoria *consensual* da verdade e do pensamento filosófico, não se excluem mutuamente, mas que se exigem entre si. Se pretendêssemos negar a determinação distinta

²⁴³ Cf. APEL, K.-O. LED, pp. 241-2.

²⁴⁴ Cf. *Ibid*, p. 243.

²⁴⁵ Cf. *Ibid*, pp. 243-4.

e a conexão entre proposições filosóficas e proposições da ciência estabelecida pragmático-transcendentalmente, teríamos que possivelmente considerá-las válidas somente contingentemente. Neste caso, deveria se levar em conta a possibilidade de uma “outra razão”, por exemplo, no sentido do historicismo-relativista das culturas. Isto até é levado, em muitos casos, como exigência de cautela ou modesta filosófica. Para Apel, no entanto, a idéia de “outra razão” parece algo, se não híbrido, em todo caso, carente de sentido. Para ele só teria sentido se, com sua ajuda, fosse possível pensar realmente a possível falsificação dos pressupostos, necessários da argumentação. Sendo assim, não se poderia tratar, precisamente, de outra razão. Ou aceitaríamos o caso de tratar nossa razão, não desde o ponto de vista de si mesma (mediante a racionalidade filosófica-transcendental), mas segundo uma perspectiva de uma razão diferente – ou do “outro da razão” – como algo contingente.²⁴⁶

A partir do que foi apresentado, pode-se concluir: esta exposição - em que se tematiza o específico da reflexão filosófica enquanto condição de possibilidade da argumentação com sentido - proporciona a *base* para a **filosofia teórica** (a teoria da racionalidade, a crítica do conhecimento e da linguagem) e, também, para a **filosofia prática** (a ética discursiva e a filosofia social a ela conectada). Assim, é possível mostrar o horizonte específico ou a questão fundamental em que se parte para caracterização da filosofia prática: a relação e determinação dos enunciados filosóficos e enunciados da ciência empírica. Vejamos as implicações da reflexão estrita filosófica no trato específico da estrutura da filosofia teórica prática.

3.3 Caracterização da estrutura teórica da filosofia prática: distinção fundamental entre sentenças empíricas e sentenças filosóficas

Habermas também considera que se deve entender como hipótese os enunciados básicos da “pragmática universal” que tratam dos pressupostos necessários da comunicação

²⁴⁶ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 145.

e, também, que estes enunciados deveriam comprovar-se empiricamente, analogamente, às hipóteses da lingüística de Chomsky. Não que Habermas tenha defendido explicitamente um falibilismo irrestrito, o que se afirma é o caráter hipotético dos principais enunciados da pragmática formal e se estabelece uma analogia entre a comprovação dos enunciados da pragmática-formal com os enunciados da ciência lingüística.

Tal qual Apel, a filosofia prática de Habermas parte de um contexto histórico específico. Ele distingue características próprias da sociedade moderna frente às sociedades antigas. Nestas, a ética fazia parte das “cosmovisões” ontológicas e seteriológicas que serviam de base à integração social. Os critérios para a ação humana justificavam-se a partir da estrutura objetiva de sentido imanente na natureza e na realidade social e não no ser humano e seus fins. Nesta perspectiva, moral e direito estão intimamente vinculados a determinadas concepções de vida boa, o que implica a defesa da prioridade do bem em relação ao justo.²⁴⁷

Algo diferente ocorre nas sociedades modernas plurais em que não há um consenso substantivo sobre valores, mas uma multiplicidade de formas de auto-realização humana. Isto significa o reconhecimento de visões diferenciadas sobre a realidade no seio do qual se estabelece uma concepção determinada dos significados e fins últimos da existência humana. Aqui, emerge um conceito de moral que é inconciliável com qualquer visão dogmática do mundo; caso se pretenda configurar normativamente a vida individual e coletiva só pode ser uma moral radicada na racionalidade, partilhada por todas as pessoas, portanto, uma moral autônoma, imparcial e crítica. Isso implica a seguinte pergunta para a filosofia prática: como fundamentar princípios normativos para a configuração da vida em comum em sociedades marcadas pelo pluralismo de formas de vida?

A filosofia na modernidade se defronta com o surgimento das ciências empíricas, que através de procedimentos próprios, buscam dar explicações para todas as questões da vida humana. Isto irá trazer conseqüências para a articulação da filosofia prática.

Então, a partir deste contexto, em que se apresenta a pluralidade de saberes e se busca determinar a relação entre o saber filosófico e o saber empírico da ciência, efetivar-se-á na teoria discursiva uma cisão entre dois modos fundamentais de pensar a

²⁴⁷ Caminhos diferentes seguem Apel e Habermas que defendem a prioridade de uma moral deontológica frente à moral teleológica, (do justo sobre o bem).

fundamentação e a relação entre moral, o direito e a democracia.²⁴⁸ Com isso, pretende-se indicar que a ênfase e ponto de partida da discussão, para pensar a distinção entre dois modos essenciais de tratar a fundamentação moral e o conceito de razão prática ou a fundamentação e relação entre moral, o direito e a política, numa perspectiva da teoria discursiva, recaem fundamentalmente na tematização da relação entre proposições filosóficas e proposições das ciências sociais reconstrutivas. Dessa forma, na sequência, elaboremos a reconstrução apeliana dessa problemática.

A pretensão de Apel é fundamentar o princípio formal e procedimental da ética do discurso através de uma fundamentação última pragmático-transcendental que recorra não só a “recursos de segundo plano” de formas socioculturais de viver (Habermas) - enquanto “estrutura preliminar” da facticidade do ser-no-mundo que intui, a qual precede qualquer entendimento e torna-o possível (Heidegger, Gadamer) - mas às pressuposições da argumentação incapazes de serem racionalmente negadas.

A pragmática-transcendental reconhece, por exemplo, que o pleito de veracidade da ciência “... deve, para ser resgatado argumentativamente, aproveitar, por sua vez, pressuposições éticas da racionalidade comunicativa do discurso”.²⁴⁹ Todo aquele que argumenta reconhece também as normas éticas de uma comunidade ideal ilimitada de comunicação: as normas básicas do tratamento com igual justiça de todos os participantes imagináveis da argumentação e a norma básica da co-responsabilidade desses participantes na identificação e solução de todos os problemas capazes de serem discutidos.

Tratando acerca da compreensão, Apel afirma que ele suspeita que existe a “...tendência de não-distinção, de Habermas, entre a compreensão reconstrutiva concreta, empiricamente controlável, e a teoria filosófica da compreensão – da TAC, da *pragmática universal* e, respectivamente, *formal* que a fundamenta decisivamente”.²⁵⁰

Para Apel, a pragmática universal e, respectivamente, formal não é uma teoria empiricamente generalizante, como no caso da “... lingüística de Chomsky estabelecesse, em relação a pressuposições humanas inatas de gramática, “propriedades universais”

²⁴⁸ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 148.

²⁴⁹ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 46.

²⁵⁰ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 47.

hipotéticas que pudessem ou deveriam ser comprovadas empiricamente por experimentos (...) ou por observações em falantes competentes”.²⁵¹

Para ele, em sua substância formal-pragmática “a TAC contém declarações – por exemplo, a respeito dos quatro *pleitos necessariamente implícitos de validade dos atos de comunicação* humanos, passíveis de reflexão no *discurso argumentativo* – a respeito da *capacidade consensual de os pleitos de validade serem resgatados*, a ser necessariamente pressuposta, e a respeito do *primado da racionalidade comunicativa* diante da *instrumental e estratégica racionalidade de finalidade* (...), que, para qualquer reexame empírico imaginável de hipóteses, já estão pressupostas ...”.²⁵²

O motivo é que Apel considera *o princípio do discurso* – que contém todas as disposições referentes a pleitos de validade e a seu resgate – como uma pressuposição pragmático-transcendental do princípio de falsificação. Como referido, ele não poderá, portanto, como condição de sentido do princípio de falsificação ser empiricamente reexaminado, falsificado ou falível.²⁵³

Apel propõe como alternativa – também do reexame empírico - das declarações centrais da pragmática universal: “todas as candidatas ao *status* de declarações genuinamente universal-pragmáticas (...) precisam ser reexaminadas quanto à possibilidade de serem negadas sem *autocontradição performativa*. Se isso não for possível, (...) estaremos lidando com uma declaração transcendental-pragmática que possui *caráter filosófico de fundamentação última*, na medida em que ela é *irrecorrível* para qualquer modo de se argumentar ...”.²⁵⁴

Com base nessas considerações, Apel elabora uma análise do ponto central de divergência que se desenvolveu entre ele e Habermas onde, segundo aquele, aponta principalmente “... para uma diferença de estratégias de conceituação e, respectivamente, de argumentação”.²⁵⁵ Deixemos claro o significado disso.

Os projetos de elaboração da ética do discurso são bastante diferenciados em Habermas e Apel, no entanto, há convergências de idéias sobre certas questões. Ambos defendem, de um lado, a postura **universalista** da ética moderna que se refere às pretensões

²⁵¹ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 48.

²⁵² Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 48.

²⁵³ Cf. APEL, K.-O. FNT, pp. 48-9.

²⁵⁴ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 49.

²⁵⁵ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 24.

de validade implicadas na linguagem²⁵⁶, por outro lado, a idéia de que todo discurso humano, inclusive o discurso argumentativo, parte de **contextos concretos** dos mundos da vida²⁵⁷.

A pragmática-transcendental, assim como Habermas, parte de um horizonte de pré-compreensão enquanto “recurso de segundo plano do “contexto social”, do qual depende qualquer entendimento (Habermas, *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC). Nesse contexto, ambos são herdeiros do hermeneutic-linguistic-pragmatic-turn da filosofia contemporânea e encontram-se ligados à tradição de pensadores como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle e Richard Rorty. No entanto, para Apel, isso não significa que se assumam a tese de que haja apenas uma “base contingente de consenso”, pelo qual este último define seu historicismo.

Apel considera, no entanto, que a pergunta fundamental, neste contexto, refere-se à estrutura específica do saber filosófico: bastará ao discurso filosófico confiar nestas certezas fáticas histórico-contingentes de um modo de vida (Wittgenstein), ou deverá também recorrer às pressuposições indiscutivelmente universais de entendimento certificáveis por meio de uma reflexão transcendental?²⁵⁸ Nessa perspectiva, cabe a seguinte interrogação: “basta ao discurso filosófico confiar nestas fontes pragmáticas do dia-a-dia, que são pressupostas por toda compreensão e constituem certezas faticamente isentas de dúvida e irrecusáveis do ponto de vista prático, e assim se articular como uma teoria reconstrutiva destas certezas históricas: Ou o discurso argumentativo deve, precisamente como forma de reflexão da comunicação do mundo vivido, recorrer, além dos pressupostos socioculturais provenientes das formas históricas de vida, aos pressupostos de outro nível – necessários e irrenunciáveis não apenas faticamente, portanto, não mais relativizáveis, embora sem apelo a um fundamento absoluto transcendente no horizonte de

²⁵⁶ Aqui se apresenta o momento de **incondicionalidade e idealidade** da pressuposição contrafática e antecipação efetiva do possível consenso sobre a validade das pretensões entre todos os parceiros pensáveis da argumentação.

²⁵⁷ Daqui resulta a idéia de que toda e qualquer compreensão humana depende destes contextos dos mundos da vida, revelando-se essencialmente enquanto histórico e contingente. Esta última posição é reforçada pelo fato de que todo argumentante pertence a uma comunidade real de comunicação que é socioculturalmente condicionada, limitada e institucionalmente configurada. Aquilo que Apel chama de *a priori* da facticidade.

²⁵⁸ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 26.

uma teoria metafísica da fundamentação – e que tornam o próprio discurso argumentativo possível e precedem logicamente a todas as formas de comunicação no mundo vivido?”²⁵⁹

Daqui se estabelece uma cisão no pensamento de Habermas e Apel. Uma pequena distinção que trará consequências importantes quando da elaboração da estrutura da razão prática. Tal cisão se refere à fundamentação da dimensão normativa da linguagem, a partir do ponto em que se fundamentam e explicitam os diferentes discursos normativos: da moral, do direito e da política. Então, de maneira genérica é possível dizer que as controvérsias entre Habermas e Apel acerca da ética do discurso se efetivam a partir dos modos diferenciados como a esfera normativa da linguagem é fundamentada no programa de cada autor e que o modo distinto de pensar a fundamentação moral e o conceito de razão prática ocorre em princípio a partir de tal diferença. Portanto, no tratamento dessa diferença, está presente, fundamentalmente, a controvérsia, em ambos os programas, sobre o modo distinto de tematizarem a relação metodológica entre sentenças empíricas e sentenças filosóficas.

No seu modelo de Teoria Crítica, Habermas confere à filosofia o papel de desenvolver uma teoria reconstrutiva da racionalidade comunicativa. Neste primeiro passo, ela se entende como teoria dos pressupostos pragmáticos da comunicação. Porém, ao contrário do que argumenta Apel em sua versão da ética do discurso, Habermas rejeita a fundamentação última²⁶⁰, válida *a priori*, das pretensões filosóficas de validade das sentenças pragmático-universais sobre os pressupostos necessários do discurso argumentativo. Os pressupostos pragmáticos da comunicação não possuem o status de uma fundamentação última; primeiramente, em virtude de que eles se apóiam em interpretações e reconstruções teóricas em princípio falíveis; em segundo lugar, pela impossibilidade de se

²⁵⁹ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 149. Apel propõe, nesse caso, uma fundamentação filosófica última que, ao mesmo tempo, seja não-metafísica. Para tratar dessa questão e sua aceitação no contexto da filosofia atual, conferir Fundamentação Última Não-Metafísica?. In: STEIN, E.; DE BONI, L. A., *Dialética e Liberdade, Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne-Lima*. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes, 1993, pp.305-26.

²⁶⁰ Segundo Apel, a conclusão de Habermas é que uma fundamentação última do princípio da moralidade é impossível e desnecessária. Não obstante considera “... não ser a respectiva *eticidade* do mundo da vida, mas os princípios da moralidade (...) que representam os critérios formais e, nessa medida, exclusivamente universais do dever: critérios que necessariamente abstraem de quaisquer avaliações particulares da vida boa e, portanto, “incidem” na eticidade das formas de vida concretas, de tal modo que surge, conseqüentemente, um problema complementar em relação à realização individual da boa vida sob as condições restritivas da moralidade”. Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 34.

poder excluir uma transformação histórica dos padrões de racionalidade comunicativa. Em seu segundo passo reconstrutivo, Habermas integra essas reconstruções no âmbito de teorias hipotéticas sobre os desenvolvimentos ontogenéticos e filogenéticos da consciência moral, verificadas empiricamente. Desta forma, diz-se que a filosofia pode ser uma ciência reconstrutiva que trabalha em cooperação com outras ciências reconstrutivas, isto é, ciências humanas que investigam, sob condições empíricas, a gênese e o desenvolvimento de estruturas cognitivas e normativas.

Segundo Apel, Habermas, por um lado, gostaria de manter o universalismo dos pleitos de validade vinculados ao discurso humano, assim como, o elemento de incondicionalidade e de idealidade na pressuposição contrafactual, porém, de outro lado, ele “... sempre rejeitou como impossível e desnecessária a exigência de uma *fundamentação última*, válida *a priori*, do pleito filosófico de validade das declarações universal-pragmáticas a respeito das necessárias pressuposições, há pouco mencionadas, do discurso argumentativo”.²⁶¹

Segundo Apel, apesar de Habermas ter isso como pressuposto em cada discussão, no entanto, pretende, mesmo assim, que a fundamentação filosófica racional do princípio da ética seja substituída pelo recurso à eticidade, que efetivamente funciona, da ação comunicativa no mundo da vida.²⁶²

Neste contexto, segundo Apel, Habermas “... *negou*, por exemplo, que houvesse uma diferença principiológica, epistemológica e metodologicamente relevante entre as possíveis declarações das ciências sociais empírico-reconstrutivas (as declarações hipotéticas da lingüística chomskyana a respeito das universalidades da gramática) e as declarações universais – a meu ver, válidas *a priori* – da filosofia (as declarações, mencionadas acima, da *pragmática universal*) ...”.²⁶³ Dessa forma, ele recorre ao princípio do falibilismo irrestrito²⁶⁴ também para as proposições da pragmática universal (assim

²⁶¹ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 27.

²⁶² Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 38.

²⁶³ Cf. APEL, K.-O. FNT, pp. 27-8.

²⁶⁴ Kuhlmann, junto com Apel, diferencia declarações que explicitam o princípio do falibilismo e as pressuposições necessariamente nele implícitas (pressuposições necessárias da argumentação). Dessa forma, Kuhlmann estabelece a distinção entre declarações que – da ciência empírica – formulam um pleito de veracidade e declarações reflexivas que – proposições filosóficas – formulam a reserva de certeza e de falibilidade, respectivamente, que faz parte de cada pleito empírico de veracidade. No entanto, Apel adianta que as declarações filosóficas da pragmática-transcendental “... ainda é levada além dos limites da reserva

como, para as declarações a respeito do princípio falibilista e das suas necessárias pressuposições).

Portanto, segundo a interpretação apeliana, Habermas recusa-se a distinguir epistemológico e metodologicamente entre as possíveis sentenças das ciências reconstrutivo-empíricas e as sentenças universais de validade *a priori* da filosofia. Isto implica de imediato “a aplicação do princípio do falibilismo às próprias sentenças da pragmática universal filosófica, portanto, também, às sentenças sobre o princípio do falibilismo e das pressuposições necessárias da linguagem humana. Por esta razão, ele considera as condições necessárias da comunicação também contextuais, históricas e contingentes, conseqüentemente falíveis e sujeitas a uma acareação empírica, como as sentenças das ciências empíricas”.²⁶⁵

Perante tal situação, Apel se pergunta: como é possível submeter as próprias condições necessárias de todo discurso a uma acareação empírica, a uma tentativa de falsificação? Caso sejam rejeitadas, estas condições não confirmar-se-iam como pressuposições necessárias de possibilidade do discurso de falsificação e do discurso de sua própria negação? Neste caso, ele põe a necessidade da “diferença transcendental” entre hipóteses (sentenças das ciências empíricas), cujo teste empírico e a possível falsificação são de antemão previsíveis, e sentenças sobre as pressuposições do próprio teste (sentenças filosóficas), de cuja validade dependem os procedimentos do teste empírico.

Apel, dessa forma, se pergunta como Habermas consegue sustentar, ainda assim, sob estes pressupostos “antifundamentalistas”, os seus pleitos de fundamentação *normativo-universalistas* em relação às condições de possibilidade de uma teoria crítica? Ou “como ele pode partir do fato de que, ao *avaliar criticamente* as formas socioculturais de vida, que a cada vez determinam o conteúdo específico dos recursos de segundo plano do mundo da vida, sejam aproveitadas não *simplesmente outras* pressuposições de segundo

sensata do falibilismo até a autocertificação reflexiva dos pleitos de veracidade da filosofia, impossíveis de serem frustrados”. Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 29.

Apel considera que Habermas rejeitou tal argumentação com a seguinte afirmação: “Não há um metadiscurso no sentido de que um discurso superior pudesse prescrever as regras para um discurso subalterno. Jogos argumentativos não constituem uma hierarquia”. Apel retira tal explicação de *Kommunikatives Handeln*. HONNETH, A. & JOAS, H. (ed.), Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, p.350. Diante disso, ele se pergunta se Habermas não percebeu que essa sentença pleiteia justamente aquilo que ela nega – e, portanto, ela expressa uma *contradição performativa*? Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 29.

²⁶⁵ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., pp. 149-50.

plano do mundo da vida, mas também pressuposições de padrão normativo que conseguem justificar a crítica?”.²⁶⁶

Com isso, podemos, também, justificar os motivos pelos quais Apel se contrapõe a analogia estabelecida entre os enunciados da pragmática universal e os da lingüística. Apel, remetendo a Thomas McCarthy, considera que há uma aporia que se manifesta no pensamento de Habermas: se a pragmática universal se entende como ciência reconstrutiva empírica e que esta reconstrução operativa, no âmbito objetivo, corresponde exatamente às regras, então, pergunta-se: Como se pode chegar ao resultado de que as pretensões de validade sejam condições universais indubitáveis do possível acordo? Por que razão a pragmática universal pode servir como base de validade do discurso?

Apel responde que não é possível “alcançar uma *reconstrução crítica* das regras que são operativas no âmbito objetivo das ciências sociais – e é isto o que interessa a Habermas”, caso se reconheça como princípio da reconstrução as regras vigentes, faticamente operativas.²⁶⁷ Como entender o sentido dos conceitos de verificação, exame empírico, falseabilidade, etc., sem pressupor já o que se pretende examinar, ou seja, as quatro pretensões de validade e sua possível realização no discurso?²⁶⁸

Para Apel, o motivo da analogia estabelecida por Habermas, entre enunciados pragmático-universais e os da lingüística no sentido de Chomsky, consiste na confusão dos *indícios* que representam as anomalias lingüísticas, como indicado acima. Para ele, Habermas elabora uma aprovação *contextualista* da diferença transcendental entre pretensões de validade empíricas e os enunciados filosóficos. A partir disso, indaga-se

²⁶⁶ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 31.

²⁶⁷ Cf. APEL, K.-O. FTF, pp. 121-22, nota 84. Segundo Apel, no âmbito da moral e do direito, isto vai ser bastante questionável, para não falar da confusão que, de fato, existe entre ação estratégica e a ação consensual-comunicativa.

²⁶⁸ A resposta de Apel é que se tem de abordar de forma *a priori* com base em princípios normativos os quais não se pode negar no discurso da reconstrução sem autocontradição. Tais princípios ou pressupostos são idênticos ao tipo ideal da comunicação humana que se antecipa já sempre contrafaticamente nas pretensões universais de validade dos homens. Para Apel, “a fundamentação normativa da identidade – suposta também por Habermas – entre condições universais das regras da comunicação humana e as condições do discurso argumentativo, tem que se efetuar não naturalisticamente, mas sim de certa forma “desde acima”, quer dizer, no sentido do princípio do autoalcance (*selbsteinholung*) do discurso das ciências crítico-reconstrutivas,” portanto, princípios que são derivados da auto-fundamentação última filosófica. Cf. APEL, K.-O. *Ibid.* Segundo Apel, o próprio Habermas – contrariamente a sua compreensão metodológica – procede de acordo com o princípio da pragmática-transcendental, quando se serve do tipo ideal da comunicação orientada ao acordo contrariamente ao uso encoberto da ação estratégica, onde esta última é apresentada como “parasitariamente dependente” da primeira. No caso, Apel se refere ao capítulo III da *Theorie des kommunikativen Handelns*.

como é possível a Habermas ainda fazer uso da idéia do conhecimento reflexivo das condições universais (necessárias?) da comunicação, visto que estas não podem ser alcançadas com base em generalizações empíricas e de seu exame em uma “teoria” quase-sociológica de relações no “mundo da vida”.²⁶⁹ Para Apel, não é possível ter universais autênticos sem uma fundamentação transcendental e uma vez garantidos, então, “se pode observar o mundo da vida de forma mais realista e abordar sua transformação emancipadora com maior resistência à frustração”.²⁷⁰

Segundo Apel, Habermas, em suas considerações para a fundamentação normativa da teoria crítica, recorre a pressuposições que são mais fortes do que as de uma teoria forte, no sentido dado por Chomsky ou Popper, com as hipóteses empiricamente comprováveis a respeito de universalidades. Com isso, as hipóteses testáveis empiricamente das ciências sociais reconstrutivas, no contexto da arquitetura pressuposta de teoria habermasiana, funcionam “... somente como elementos constitutivos parciais “complementares” de uma *combinação* de métodos filosóficos e empírico-científicos”.²⁷¹ Com essa consideração de Habermas, Apel se pergunta: “como será que formações de teorias filosóficas e empiricamente comprováveis poderiam corrigir-se mutuamente (mais exatamente: provocar a mútua correção!), se elas não pudessem recorrer a procedimentos de fundamentação autônomos, metodicamente diferentes (justamente, “complementares”), capazes de ser sistematicamente relacionados entre si?”.²⁷² Portanto, condição irrecusável para uma tal cooperação é a distinção clara entre dois procedimentos de fundamentação e a relação sistemática entre ambos. Para Apel, se faz necessário a distinção metodológica

²⁶⁹ Cf. APEL, K.-O. FTF,

²⁷⁰ Cf. APEL, K.-O. FTF, p. 142, nota 98. D. J. V. Dutra objeta, a esta compreensão apeliana em polêmica com Habermas, que “a **explicitação** destas condições do entendimento é hipotética. Não se deve entender hipótese no sentido de que possa ser confirmada empiricamente, como parece sugerir Apel, mas no sentido de que essas reconstruções usam como procedimento a confirmação indireta, por meio do critério da coerência (em comparação com os resultados de pesquisas de ciências reconstrutivas empíricas como as de Piaget e Kohlberg)”, (p.36) “Também Habermas não defende que elas sejam hipóteses empíricas, apenas que elas podem ser confirmadas de forma indireta pela coerência com os resultados de pesquisas empíricas. Para Habermas, os pressupostos da pragmática, como pressupostos, são infalíveis, intranscendíveis, mas os enunciados que os explicitam são falíveis”. Cf. DUTRA, D. J. V. *Razão e Consenso em Habermas*, Op. cit., p. 37. Penso que, nesta situação polêmica, cabe a seguinte pergunta, ainda que elaborada a partir de outro horizonte: “... para Hösle, o conhecimento deste “último” não está isento de críticas, ou seja, tem sentido refletir transcendentalmente, mas pode-se cometer erros nesta reflexão. Por isto, para ele, é de fundamental importância que se compreenda que aqui se trata simplesmente da pergunta *se todo conhecimento não-empírico é hipotético*”. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Dialética Hoje*, Op. cit., p. 362.

²⁷¹ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 57.

²⁷² Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 57.

dessas proposições no sentido da compreensão da validade do princípio da comprovação empírica e sua falsificação:

“Deve haver, aqui, duas diferentes classes de declarações, na medida em que ou são previstas a sua comprovação empírica e a possível falsificação, ou a fundamentação das declarações consiste em que, sem a pressuposição da sua validade, a exigência e o conteúdo semântico do princípio de comprovação empírica e falsificação nem podem ser compreendidas. Nesse último caso, evidentemente a exigência de uma comprovação empírica não tem qualquer sentido”.²⁷³

Dessa forma, Apel considera a estratégia argumentativa de Habermas ambígua: por um lado, ele não está disposto em última instância a reconhecer a diferença entre sentenças pragmático-transcendentais e sentenças empiricamente testáveis;²⁷⁴ e de outro, Habermas se viu obrigado a reconhecer esta diferença – “entre o nível *filosófico* e o nível *empírico-sociológico* da sua formação de teoria”²⁷⁵ - quando do confronto com seus críticos que o acusavam de que havia, na TAC, em *Agir Comunicativo*, introduzido fortes premissas normativas sem fundamentação em sua teoria quase-descritiva do contexto social, da ação comunicativa fática e do emprego lingüístico. Neste momento, se viu forçado reiteradamente a recorrer à diferença metodológica entre proposições filosóficas e proposições sociológicas e a destacar, em especial, a diferença entre o conceito pragmático formal e o conceito sociológico do mundo da vida. Não obstante, ele segue conseqüentemente “em sua nova estratégia argumentativa, a tendência a buscar, em última instância, uma resposta descritivo-empírica nas ciências sociais para os problemas da fundamentação”.²⁷⁶ Neste sentido, segundo Apel, Habermas “precisou argumentar, de fato, como se a “*Teoria da Ação Comunicativa*”, pudesse pressupor para ele mesmo uma *fundamentação pragmático-transcendental ...*”²⁷⁷, não obstante, em sua nova estratégia argumentativa, a tendência fosse outra.

²⁷³ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 57.

²⁷⁴ Cf. APEL, K.-O. SLVV, p. 130.

²⁷⁵ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 58.

²⁷⁶ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 151.

²⁷⁷ Cf. APEL, K.-O. SLVV, p. 130.

Tanto Apel como Habermas distinguem, na estrutura da ética do discurso, o **princípio fundamental** formal-procedimental da moralidade discursiva e os **discursos práticos** em que são fundamentadas e legitimadas normas concretas, relativas a situações, revisáveis.²⁷⁸ Portanto, estas normas revisáveis só podem se articular por meio da vinculação a uma base contingente de consenso em um contexto histórico e cultural de uma comunidade.

Apel considera que Habermas não é coerente com tal diferenciação, pois, para ele, esta distinção é destituída “de qualquer sentido, se, em última instância, deve-se incluir o princípio formal de moralidade entre os pressupostos histórico-contingentes da ação comunicativa no mundo vivido, pois, neste caso, tratar-se-ia de pressupostos apenas faticamente necessários, historicamente contingentes, da comunicação na eticidade do mundo vivido, isto é, do conjunto de esquemas de valores, práticas, costumes e instituições passíveis de ser atingidos através de procedimentos descritivo-empíricos, mas que de forma alguma poderiam ser confundidos com os pressupostos necessários *a priori* de toda comunicação argumentativa e, portanto, com os critérios normativos independentes da reconstrução crítica da eticidade do mundo vivido, que é tarefa específica da fundamentação filosófica”.²⁷⁹

É importante aqui observar que esta inclusão ou posição não condiz com a visão Habermasiana, para quem “a teoria discursiva leva em consideração a teoria hegeliana do reconhecimento mediante uma “releitura intersubjetiva” do imperativo categórico, mas sem perder o espírito kantiano, portanto, sem dissolver a moralidade na eticidade”.²⁸⁰

Para sermos coerentes com essa distinção, recorrendo à diferença transcendental, será preciso admitir, segundo Apel, que a fundamentação de normas concretas, relativas a situações, não poderão ser *exclusivamente* fundamentadas sobre o princípio universal e formal da moralidade do discurso, mas deverão sempre se vincular também a uma “base de

²⁷⁸ Apel considera que essa compreensão, “... que pretende, em última análise, defender o primado da função de critério universalista da *moralidade* contra o neo-aristotelismo e contra o neo-regelianismo (apesar de - com razão - reconhecer a necessidade complementar da realização da “boa vida” no nível da *eticidade*) é bem inconsistente em relação à estratégia - armada contra a fundamentação última da moralidade - que almeja fundamentar o critério universalmente válido da moralidade, em última análise, de novo sobre a eticidade do mundo da vida” Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 59, nota 45.

²⁷⁹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 152. Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 59.

²⁸⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 152.

consenso contingencial” (Rorty), que equivale no caso de Rawls, à tradição constitucional estadunidense.²⁸¹

Diante desses casos exemplares, “... a estratégia argumentativa habermasiana, que deseja evitar uma distinção metodológica entre filosofia e ciência reconstrutiva empiricamente comprovável, parece-me ser evidentemente inconsistente”.²⁸² Assim, Apel pensa que Habermas, em um momento, “... deverá decidir se pretende insistir na inconsistência ou restituir à filosofia a sua genuína *função de fundamentação* que está vinculada com a defesa de pleitos de validade *a priori* universais e auto-referenciais ...”.²⁸³

Para Apel, um argumento forte de que Habermas segue em sua estratégia de fundamentação a pressuposições bem mais fortes do que ele gostaria de admitir - infelizmente, não de modo conseqüente no caso da fundamentação argumentativa -, evidencia-se nas situações em que ele mesmo não recorre a argumentos empíricos ou quase-empíricos, mas ao procedimento - caracterizados, por Apel, como alternativa no sentido de comprovação argumentativa genuinamente filosófica - de tentar derivar uma autocontradição performativa. Portanto, ao procedimento de uma fundamentação última transcendental-reflexiva por meio da *reductio ad absurdum* da contestação das declarações de princípio, no estágio da auto-reflexão do discurso argumentativo.²⁸⁴

Assim, Apel compreende que “só para quem filosofa - que reflete sobre as pressuposições incontestáveis da argumentação e que compreende nisso, por assim dizer, o primeiro lance no jogo transcendental-pragmático - é que as necessárias premissas (“pressuposições”) da comunicação, na qualidade de argumentação, são *metodicamente irrecorríveis*”.²⁸⁵ Esse entendimento está vinculado ao filosofar como forma de refletir da comunicação do mundo da vida em geral, que consegue garantir definitivamente que somente pressuposições da comunicação histórico-contingentes, específicas a formas de

²⁸¹ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 59.

²⁸² Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 60.

²⁸³ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 60.

²⁸⁴ A conclusão de Apel, sobre esta questão, é que a tentativa habermasiana em não aceitar “a distinção metodológica entre filosofia e ciências-reconstrutivas, empiricamente testáveis, é inconsistente e prejudica, na raiz, toda a sua estratégia argumentativa. Mais ainda, para Apel, há um descompasso entre as declarações explícitas de Habermas e a estratégia argumentativa que ele, na verdade, persegue em seus escritos, pois, de fato, Habermas, no cerne de sua estratégia de fundamentação, não recorre a argumentos empíricos ou quase empíricos, mas ao procedimento da busca de autocontradições performativas”. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 154.

²⁸⁵ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 60.

vida, não podem ser confundidas com as pressuposições *a priori* necessárias da comunicação argumentativa.

Isso não seria possível com base nas pressuposições normativas – que são, eventualmente, para o sujeito da comunicação do mundo da vida, *praticamente* irrecorríveis – “... que, no sentido de uma moral convencional (de uma “eticidade substancial ingênua”), por exemplo, são vinculadas ao seu papel e ao seu *status* no contexto de um “modo de vida” (Wittgenstein)”.²⁸⁶ Dessa forma, não podemos apelar para essas pressuposições como sendo *metodicamente* irrecorríveis, pois chegaríamos “... ao resultado de que, para um aristocrata, as normas de uma moral aristocrata seriam “fundamentadas de modo último” – ou até mesmo, segundo Rossvaer, ao resultado macabro de uma, talvez conseqüente, interpretação wittgensteiniana, segundo a qual as SS, possivelmente, tivessem seguido, em Auschwitz, o “imperativo categórico”, de Kant, *ao seu modo*, isto é, segundo as regras de aplicação da sua “forma de vida” e das suas “práticas usuais”. Nisso consiste – em grande conformidade com a época – uma total desvalorização dos “princípios” filosóficos e da sua importância prática em favor das respectivas convenções “usuais””.²⁸⁷

Para Apel, é preciso notar que reduzir a tarefa da filosofia ao retorno aos pressupostos histórico-contingentes das formas fáticas de vida, como faz a filosofia neopragmática do senso comum (Rorty), é incompatível com a proposta habermasiana de renovação e fundamentação normativa da teoria crítica e significaria a negação da tarefa própria da reflexão filosófica que não se pode reduzir ao problema da constituição do sentido, isto é, de sua gênese, mas que se relaciona com a questão da justificação da validade.

Então, para Apel, uma reconstrução pós-convencional e a fundamentação de processos de racionalização dos mundos da vida podem se servir de recursos, os quais não são idênticos aos recursos - de segundo plano da razão - historicamente condicionais e contingentes do mundo da vida. A conclusão é, para ele, a solução consistente e coerente da possibilidade de fundamentação normativa da teoria crítica depende disso. É nessa questão que parece tornar-se claro a mais profunda ambigüidade da estratégia habermasiana de fundamentação.²⁸⁸

²⁸⁶ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 61.

²⁸⁷ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 62.

²⁸⁸ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 63.

Como visto anteriormente, Apel afirma que Habermas já na *Teoria da Ação comunicativa* tinha a pretensão da “substituição de argumentos de fundamentação autenticamente normativos por argumentos da sociologia, puramente empíricos aparentemente e, enquanto tais, sem problemas, que, no entanto, sugerem ser argumentos normativos”.²⁸⁹ A esta compreensão se liga a concepção habermasiana “de que é, em última instância, impossível e desnecessária uma fundamentação última por meio da reflexão sobre os pressupostos necessários do discurso argumentativo enquanto forma de reflexão da comunicação do mundo vivido sobre os pressupostos necessários do discurso argumentativo enquanto forma de reflexão da comunicação do mundo vivido sobre os princípios da moralidade, ou seja, os critérios formais, universais, do dever, que abstraem necessariamente de todas as valorações particulares da vida boa. A partir daí, coloca-se, como alternativa, o recurso à eticidade do mundo vivido sempre presente na estrutura da ação comunicativa, o que só pode ser feito por intermédio de sentenças empíricas, posição hoje defendida pelo neo-aristotelismo e neo-regelianismo”²⁹⁰.

Segundo Apel, o outro motivo da ambigüidade da estratégia habermasiana de fundamentação se expressa na compreensão de que, por um lado, Habermas pôs a descoberto no *princípio do discurso*, sob o qual se põe o teorema dos pleitos necessários para a validade do discurso e a necessária antecipação contrafactual do seu resgate consensual, o “ponto arquimediano” de uma fundamentação última filosófica (não aceita por ele) e, por outro lado, Apel considera que ele não faz um uso arquiteticamente adequado dessa descoberta, “pois tenta – ao que parece por causa da preocupação de perder o contato com a práxis do mundo da vida como base material da filosofia – remontar aos recursos de segundo plano da comunicação do mundo da vida, em última instância, não só,

²⁸⁹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 154. D. Dutra, em referência a essa questão, afirma que “o argumento de Apel poderia ser assim enunciado: Habermas, ao recusar uma fundamentação última para os enunciados da pragmática universal, substitui essa fundamentação última pelo recurso ao mundo vivido; porém, esta posição não é suficiente para cumprir a própria intenção de fundamentar a teoria crítica e a ética, por isso sua posição é incoerente; Habermas deveria ter recorrido a uma fundamentação última”. Cf. DUTRA, D. J. V. *Razão e Consenso em Habermas*, Op. cit., p. 35. Pensamos, no entanto, que é preciso ter presente que a interpretação apeliana não se restringe, em sua compreensão dos limites de Habermas do debate em questão, à posição: “segundo Apel, a fundamentação última da moral é substituída pelo recurso à eticidade do mundo vivido” (Cf. *Ibid.*), pois, neste caso, Apel vai além, na medida em que pretende mostrar a inconsistência e **ambigüidade** entre a estratégia argumentativa habermasiana e sua declaração explícita, conforme a explicação feita anteriormente.

²⁹⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 153.

por exemplo, a *constituição de sentido* condicionada a interesses (isso eu compartilharia), entre outros, mas também a *justificação de validade* – assim como no caso da fundamentação da validade da moral. Poderíamos, aqui, falar de um naturalismo reconstrutivista da justificação de validade”.²⁹¹

A contra-tese de Apel é a exigência de uma fundamentação incontestável do pleito de validade das ciências reconstrutivas normativas “... não a partir do fato dos pleitos do mundo da vida e dos recursos, todavia a partir do *ponto de vista que*, por meio do *questionamento* dos pleitos do mundo da vida e dos recursos de segundo plano, o *debate* da ciência e da filosofia já havia alcançado: a partir do ponto de vista, metodicamente não passível de ser frustrado, do discurso argumentativo”.²⁹²

Com essa circunstância, de que o argumento é irrecorrível, se “... legitima o representante da ciência reconstrutiva *a priori* a supor um processo de racionalização do mundo da vida e a reconstruí-lo - normativa e criticamente – de tal modo que, como premissa incontestável da reconstrução, o discurso argumentativo e as suas pressuposições devem ser supostas simultaneamente também como *fato histórico* e, desse modo, *como telos já alcançado e, pela sua possibilidade, telos alcançável do processo de racionalização do mundo da vida*. A essa reconstrução designei de *princípio de auto-recuperação* das ciências reconstrutivas e o considero a fundamentação transcendental-pragmática da *teoria crítica* – o que significa: isenta de metafísica”.²⁹³

Esse princípio resulta da autocontradição performativa, a ser evitada, sob o pressuposto “... de que, como condição de possibilidade de reconstrução da história, o *princípio do discurso* transcendental-pragmaticamente irrecorrível também deve ser simultaneamente um fato e *telos* da história a ser reconstruída”.²⁹⁴

Por fim, resulta que todos estes pressupostos teóricos irão conduzir Habermas, segundo Apel, às suas teses mais recentes acerca da arquitetura da filosofia prática e suas relações com as ciências, no contexto de uma concepção procedimental da filosofia teórica prática. É isso que iremos analisar em seguida. No entanto, antes estruturaremos a

²⁹¹ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 63.

²⁹² Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 64.

²⁹³ Cf. APEL, K.-O. FNT, pp. 64-5.

²⁹⁴ Cf. APEL, K.-O. FNT, p. 65.

compreensão pragmático-transcendental da ética do discurso e, posteriormente, focaremos a questão das consequências desse debate para a estrutura da filosofia teórico-prática.

3.4 A compreensão filosófica da ética do discurso

O pensamento de Apel constitui-se de um projeto filosófico próprio, arquitetonicamente organizado. Sua proposta filosófica compõe-se, fundamentalmente, de uma filosofia da linguagem e de uma teoria moral. A filosofia da linguagem é o lugar “onde se tratam e se resolvem as questões últimas de fundamentação que estabelecem as condições de possibilidade tanto da filosofia prática em geral, e portanto da ética, como da filosofia teórica e do saber geral”.²⁹⁵

Desde a constituição inicial da ética do discurso, a partir do texto *A comunidade ideal de comunicação e os fundamentos da ética*, a preocupação principal de Apel consistiu em encontrar uma fundamentação filosófica dos princípios morais de uma ética da responsabilidade solidária, como resposta a uma situação em geral do homem (à diferença com os outros seres vivos) como problema ético²⁹⁶. Como vimos, Apel remonta à situação da *hominização* e descobre os traços essenciais da situação humana concebida como problema ético. Nesta reconstrução, mostra-se que o desafio ético existente desde o início, se agravou de forma tão dramática no presente que, hoje, pela primeira vez na história, surge a exigência de uma ética filosófica ou uma ética planetária da *justiça* e da *co-responsabilidade* de todos os homens como resposta à situação humana. No fundo, o que está em questão, aqui, é a resposta profunda às perguntas: por que o homem deve ser

²⁹⁵ ZAN, J. Prólogo. In: APEL, K.-O. *Semiotica Filosófica*. Buenos Aires: Editora Almagesto, 1994, p. 7.

²⁹⁶ Como veremos com mais profundidade, a seguir, Apel na ética do discurso tem a pretensão de descobrir um princípio ético ou norma fundamental como base da sua filosofia prática. É possível descobrir esta metanorma mediante uma reflexão (filosófica) pragmático-transcendental sobre as condições de possibilidade da argumentação. Entre as condições que fazem possível o ato de argumentar está o reconhecimento implícito de uma “comunidade ideal de comunicação” em que se trata das condições ideais em que o diálogo entre argumentantes pode conduzir ao consenso (*a priori* do discurso); e, por outro lado, enquanto uma forma de comunicação resulta também que está implícito o reconhecimento de uma “comunidade real de comunicação” ou “*a priori* fático” onde entram as condições básicas, histórico-contingentes, ou pressupostos no sentido de uma eticidade substancial.

racional, por que deve ser moral, porque deve se responsabilizar pelos outros ou mesmo pelas gerações futuras?

Como resposta a este desafio, a ética do discurso como ética da responsabilidade fundamentada pragmático-transcendentalmente dirá: que “essas perguntas já estão respondidas por aquele que coloca sensatamente a questão, porque quem coloca seriamente essas perguntas, já *entrou* no discurso argumentativo e, portanto, já aceitou e reconheceu, implicitamente, a *razão moral* e suas pressuposições normativas, o princípio de universalização da justiça como reciprocidade generalizada e, portanto, a solidariedade de todos os seres humanos como seres de razão”.²⁹⁷ Isto significa que a ética do discurso, fundada de modo pragmático-transcendental, deverá ser a resposta racional ao desafio da situação presente como problema ético.

Como visto, trata-se, neste caso, de responder aquilo, que Apel considerava o grande paradoxo do nosso tempo, que sobreveio em virtude do desenvolvimento técnico-científico: a necessidade de fundamentar uma ética universalmente válida e sua aparente impossibilidade. Neste contexto, pode-se dizer que a ciência no presente impõe à razão prática um duplo desafio: 1) o desafio “externo”, fruto das consequências da atividade científica, que pode degenerar na destruição total do planeta, dado que a expansão técnico-científica tornou possível a projeção dos efeitos da ação a todo o macro-âmbito. A resposta de Apel a este desafio é uma ação responsável como ética da “responsabilidade solidária” em escala universal que seja suficientemente fundamentada; 2) o desafio “interno” oriundo do modelo da racionalidade científica, que restringe as questões de fundamentação ao âmbito do discurso científico e nega a possibilidade de justificação racional de normas éticas.²⁹⁸ Deste autoquestionamento paradoxal da razão ética, surge o desafio específico da ética filosófica no presente.

²⁹⁷ HERRERO, F.J. *O problema da aplicação histórica da ética do discurso*. Op. cit., p.84.

²⁹⁸ Como veremos, a distinção que Apel elabora da ética do discurso numa parte A e B de fundamentação busca também tratar desse duplo desafio. Na parte A, como resposta ao “desafio interno”, mostra-se a possibilidade de um princípio ético e sua fundamentação última e, na parte B, como resposta ao desafio externo debruça-se sobre as condições de aplicação do princípio fundamental descoberto na parte A à situação histórica. Isto é necessário, entre outras razões, pela responsabilidade particular assumida por indivíduos, grupos sociais e países, por cada “sistema de autoafirmação”. Somente da mediação, entre o princípio ético fundamental com as respectivas responsabilidades, é possível fundamentar a pretendida “ética da responsabilidade” que sirva como resposta aos “desafios externos” da ciência. Cf. MALIANDI, R., *Semiótica Filosófica y Ética Discursiva*. In: APEL, K.-O. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Editora Almagesto, 1994, p. 51.

Por ética filosófica pragmático-transcendental, remonta-se não a axiomas evidentes, a partir do qual seria possível deduzir toda norma moral que nos permita responder aos desafios do presente ou nem, tão pouco, retornar à afirmação dos valores absolutos de uma moral determinada; Significa, ao contrário, determinar à ética, como filosofia moral, a tarefa da questão da validade - justificar as razões - e não a constituição do sentido, isto é, da gênese das opções e valorações morais humanas. Neste sentido, Apel adere à proposta de Kant da descoberta do princípio moral e assim, junto com ele, “reconhece o “primado substancial” das normas do mundo da vida (*Lebenswelt*), porém continua atribuindo ao discurso filosófico “o primado na ordem da fundamentação”, porque a tarefa do filósofo consiste precisamente em evitar que nossas afirmações e nossas normas se convertam em dogmas inargumentáveis”.²⁹⁹ Para Apel, somente uma fundamentação filosófica última torna possível a descoberta do princípio moral normativo que não se pode negar sem contradição, nem se demonstrar sem *petitio principii*. À luz de semelhante princípio, é possível discernir, criticamente, o meramente vigente das verdadeiras razões ou autênticas normas morais.

A ética do discurso, enquanto ética com pretensão racional de fundamentação, busca a descoberta de um princípio *universal-formal*. Tal princípio – irrenunciável para uma macroética pós-convencional da humanidade – só pode ser fundamentado fazendo abstração, em primeiro lugar, da fundamentação de normas materiais ligadas a uma situação específica. Este princípio formal-procedimental, que delega no discurso prático dos afetados (ou de seus representantes) – originariamente exigido – a fundamentação de normas situacionais-materiais, irá possibilitar, também, a fundamentação do “mecanismo mediador” entre o princípio formal-fundamental e as normas materiais.³⁰⁰ Neste sentido, a contribuição da ética do discurso refere-se à fundamentação última racional do “moral point of view” e, com isso, a refutação do ceticismo moral e do relativismo, bem como, caracterizá-la enquanto ética da responsabilidade referida à história.

Para Apel, a ética do discurso é formal e universalista, porque a validade universal do princípio primordial só pode ser fundamentada abstraindo da fundamentação de normas materiais. Ela é pós-kantiana e deontológica a medida que levanta a pergunta

²⁹⁹ Cf. CORTINA, A. *Razon comunicativa y responsabilidad solidaria*, Op. cit., p. 17.

³⁰⁰ Cf. APEL, K.-O, LED, p. 235.

pelo obrigatoriamente devido para todos (“deon”), previamente à pergunta platônico-aristotélica pelo telos da vida boa, por exemplo, pela felicidade do indivíduo ou da comunidade.

Esta consideração não indica que a ética do discurso menospreze a questão da vida boa ou do bem estar da comunidade. Isto se justifica fundamentalmente pelas seguintes razões: enquanto ética crítico-universalista, ela não pretende pré-julgar dogmaticamente o telos-felicidade dos indivíduos e das comunidades. Mesmo com o necessário reconhecimento de formas perfeitas de vida, ela tampouco pretende uma pluralidade de “morais” no sentido de diversos princípios de justiça.³⁰¹ Por último, ela, igual a Kant, não quer prescrever aos homens uma forma total de vida, para garantir compatibilidade entre justiça e felicidade, como concebera Platão no Estado ideal.

No entanto, Apel emite o predicado deontológico, com reservas à ética do discurso, pelo fato de que sugere uma ética formal da boa vontade que prescindir totalmente da pergunta pelos fins ou conseqüências (e sub-conseqüências) da ação. Para ele, à ética do discurso se põe a tarefa de ir além do ponto de vista de uma “ética da intenção”, no sentido de uma ética da responsabilidade (Max Weber). Isto é possível conquanto se tenha em conta de algum modo o pensamento teleológico já no princípio formal da ética.

A semiótica filosófica, elaborada por Apel, encontra sua expressão paradigmática e sua aplicação culminante na ética do discurso. Ele prefere utilizar a expressão “ética do discurso”, como qualificativo de um ponto de partida de fundamentação da ética. Ela põe em relevo a necessária referência à forma específica de comunicação constituída pelo discurso argumentativo. O discurso argumentativo é a instância para a fundamentação de normas e nele se encontra o *a priori* próprio de fundamentação última do princípio ético. Quer dizer que sua teoria moral é chamada de ética do discurso pelo fato de que ela se vincula ao discurso argumentativo numa dupla relação: ele serve tanto de meio de fundamentação de normas situacionais específicas, nos *discursos práticos*, como contém o *a priori* que possibilita a *fundamentação* do princípio ético fundamental.³⁰²

³⁰¹ Vai ocorrer o contrário, pois “recorrendo ao discurso que as diversas formas de vida podem e têm que manter, a ética discursiva pode mostrar que em casos de conflito as diversas formas de vida (...) terão de subordinar seus projetos de vida em competência a condições restritivas e universais no sentido da ética discursiva”. APEL, K.-O, LED, p. 236.

³⁰² Apel começa a utilizar a formulação princípio (U) posteriormente à utilização de Habermas em 1983. É importante, aqui, esclarecer que Apel não distingue entre princípio (U) e (D) como fará Habermas

A expressão ética do discurso remete, em primeiro lugar, ao “discurso argumentativo” como meio indispensável de fundamentação de normas concretas de ação (plano da fundamentação de normas situacionais). Em segundo lugar, remete à circunstância de que o discurso argumentativo – e não qualquer outra forma de comunicação no mundo da vida – contém, também, o *a priori* racional que fundamenta a norma moral primordial de caráter procedimental (plano da fundamentação transcendental do princípio ético). Para Apel, desta forma, pode-se considerar uma dimensão exotérica e outra esotérica, respectivamente, da ética do discurso³⁰³. Vejamos, em seguida, a significação dessas duas dimensões características da ética do discurso.

O **primeiro** aspecto da ética do discurso diz respeito a sua dimensão *exotérica*. Aqui contém o plano de fundamentação de normas situacionais de ação. A proposta ética de Apel remete aos *discursos práticos* a fundamentação de normas concretas de ação e, assim, se evoca a caracterização do discurso argumentativo como meio indispensável para a fundamentação das normas consensuais da moral e do direito. A proposta e legitimação de normas situacionais ficam a cargo dos afetados e do intercâmbio estabelecido entre eles no interior de discurso reais.

Esta perspectiva se torna plausível, intuitivamente, na medida em que se mostra que uma moral dos “costumes” é inadequada para responder às exigências básicas que dizem respeito à responsabilidade do ser humano, pois, precisamente, do que se trata, na realidade contemporânea, é assumir a “responsabilidade solidária pelas conseqüências e sub-conseqüências em escala mundial das atividades coletivas dos homens – como, por exemplo, a aplicação industrial da ciência e da técnica – e de organizar essa responsabilidade como práxis coletiva”.³⁰⁴ O indivíduo, como destinatário de uma moral convencional, não pode responder a essas exigências por mais responsável que se sinta.

posteriormente. Em Habermas, o princípio (U) se entende como regra de argumentação para discursos práticos da fundamentação de normas morais e o princípio (D) não esgota o conteúdo do princípio moral, pois se refere a normas de ação em geral e não apenas a normas morais: a maneira como ele se explicita enquanto princípio moral é diferente da maneira como se apresenta no princípio da democracia. A norma moral fundamental ou princípio do discurso em Apel inclui indistintamente o princípio (U) e (D) em Habermas; e corresponderá as duas normas fundamentais: a igualdade de direitos de todos os possíveis parceiros da argumentação e o da co-responsabilidade na solução dos problemas passíveis de argumentação. Cf. HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Op. cit., p. 676. Cf. CENCI, A. V. *A Controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na Ética do discurso*, Op. cit., p. 171.

³⁰³ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 326-36; ERK, pp. 147-59.

³⁰⁴ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 327; ERK, p. 148.

Assim, a ética do discurso põe-se como tarefa resolver a problemática de uma ética pós-convencional da responsabilidade, mediante a cooperação solidária dos indivíduos, já na fundamentação das normas morais e jurídicas susceptíveis de consenso possível.

Para Apel, esta perspectiva normativa prática de uma ética da coresponsabilidade, já se encontra, nas sociedades modernas industriais, num estágio, por assim dizer, universal, ao menos enquanto reconhecimento, como demonstram as inúmeras conferências, debates que se realizam a nível mundial. É por meio dessas conversações que se pode perceber, como já ocorre na prática, a realização de discursos práticos enquanto meio de uma macro-ética contemporânea ou de uma ação responsável, bem como, também, da fundamentação de normas morais e jurídicas.

A **segunda** característica da ética do discurso, a “*esotérica*”, compreende sua dimensão propriamente *filosófica* e consiste na idéia de que o mesmo discurso argumentativo, irretrocedível, que se constitui em meio de fundamentação das normas concretas, contém, também, um *a priori* que torna possível a fundamentação última do *princípio ético primordial*. Este princípio formal é pressuposto e deve conduzir, portanto, já sempre, os discursos argumentativos enquanto *discursos práticos* de fundamentação de normas da moral e do direito.

A ética do discurso nos indica que os discursos práticos de fundamentação de normas pressupõem, já por si mesmos, um *princípio ético* que pode servir como critério formal para o procedimento e para os resultados pretendidos destes discursos. Apel estabelece um paralelo com uma ética deontológica clássica, no sentido que os discursos práticos, postulados para fundamentação de normas, pressupõem um princípio ético criteriológico. No entanto, a diferença está na ética do discurso não tratar de uma fundamentação da lei moral como forma pré-comunicativa e nem referida ao indivíduo autônomo.

É importante frisar que nesta dimensão propriamente filosófica da ética do discurso se encontra sua expressão fundamental, pois aqui se pretende descobrir, mediante reflexão pragmático-transcendental, no próprio discurso, um *a priori* irretrocedível para todo pensamento filosófico que contém, entre outros, o reconhecimento de um *princípio criteriológico da ética*.

Para Apel, esse tipo de fundamentação da ética do discurso tem um caráter filosófico-transcendental e se entende como uma transformação pragmático-lingüística da proposta kantiana de fundamentação transcendental última da lei moral, exigida, porém não realizada. Tal fracasso se deveu, segundo Apel, ao fato de Kant partir de um princípio subjetivo da razão, no sentido do “solipsismo metódico”, pois estava preso ao *a priori* do “eu penso”. Apel, neste caso, se pergunta se esta fundamentação transcendental última do princípio da ética, não poderia se realizar substituindo o *a priori* irretrocedível do “eu penso” pelo *a priori* do “eu argumento”. Para Apel, o princípio transcendental do “eu penso” não contém uma dimensão transcendental da intersubjetividade, como é o caso da necessidade da comunicação enquanto condição de possibilidade da compreensão lingüística com os outros.³⁰⁵

A tese fundamental da ética do discurso pragmático-transcendental, em sua dimensão filosófica, mostra que todo aquele que argumenta publicamente, mesmo que seja o caso de um pensador empírico solitário, pressupõe: 1) as condições *normativas* de possibilidade de um discurso argumentativo ideal, como a única condição imaginável para a realização de nossas pretensões normativas de validade; 2) reconhece, também, a partir desses pressupostos, necessário e implicitamente, o princípio de uma ética do discurso.³⁰⁶

Apel, neste caso, vai partir do discurso argumentativo com um fato intrascendível para a filosofia. Ele se entende enquanto pressuposto inevitável da reflexão filosófica para a filosofia teórica e prática: a situação de argumentação como tal. Aí estão implícitos alguns traços característicos da argumentação que propiciam uma fundamentação última para a ética.³⁰⁷ O discurso argumentativo, assim, é a instância metodologicamente intrascendível e a transformação da filosofia transcendental clássica se efetiva enquanto pergunta pelas condições de possibilidade e validade da argumentação com sentido.

A fundamentação da ética, que possa explicitar os pressupostos do próprio discurso, só poderá acontecer por estrita auto-reflexão sobre o mesmo discurso. Ela permite reconhecer e tomar consciência do que nós já estávamos pressupondo, implicitamente, ao

³⁰⁵ Maliandi adverte que Kant não considera que “o transcendental está na *intersubjetividade* entendida como *condição de possibilidade* do entendimento (*Verständigung*) entre aqueles que estabelecem uma comunicação lingüística”. Cf. MALIANDI, R., *Semiótica Filosófica y Ética Discursiva*, Op. cit., p. 52.

³⁰⁶ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 332; ERK, p. 154.

³⁰⁷ Cf. APEL, K.-O. FUC, pp. 14 -5

argumentar com sentido. Assim, a fundamentação última filosófica da ética consistirá no processo de auto-reflexão sobre o discurso, que permite-nos certificarmos que as condições encontradas estão presentes em todo discurso, e que elas que possibilitam a tematização da ética.

Ocorre, neste caso, a aplicação do método empregado na reconstrução pragmático-transcendental da teoria dos atos de fala na fundamentação do princípio da ética. Trata-se, portanto, da tematização dos pressupostos inevitáveis presentes em todo ato argumentativo com sentido e, entre estes, descobre-se a norma moral que está na base do edifício da ética.

Então, partindo do fato de que o discurso argumentativo é metodicamente intranscendível e mediante uma atitude estritamente auto-reflexiva perguntamos: quais os pressupostos éticos relevantes que temos que reconhecer necessariamente, ao argumentamos seriamente ou quais as condições transcendentais de possibilidade da argumentação válida?

Em **primeiro lugar**, o ponto de partida da ética pragmático-transcendental é a idéia que, enquanto indivíduos que argumentam seriamente, pressupomos sempre nossa participação numa **comunidade real** de comunicação (o “*a priori* da facticidade”) e, ao mesmo tempo, a participação em uma **comunidade ideal** antecipada contrafaticamente (o “*a priori* do discurso”). A caracterização da comunidade real se define pelo fato de que o argumentante é, antes de tudo, um ser humano empírico que faz necessariamente uso de uma determinada língua e pertencente a uma comunidade real. No aspecto dos pressupostos reais da comunidade real de comunicação, leva-se em consideração as condições iniciais do discurso concreto, enquanto aquilo “tudo o que nos apresenta a hermenêutica filosófica e a pragmática lingüística acerca da *pré-compreensão* do mundo, condicionada sócio-cultural e historicamente e, também, *acerca* do acordo com os demais”.³⁰⁸ A esta dimensão pertencem, também, os pressupostos no sentido de uma eticidade concreta enquanto conjunto de esquemas de valores, práticas, costumes e instituições das sociedades concretas. Esses pressupostos fáticos são reconhecidos hoje em dia, de maneira geral, pelos “neopragmatistas e os neoaristotélicos pragmático-hermeneutas – por exemplo, Gadamer,

³⁰⁸Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 335; ERK, p. 157.

MacIntyre, Williams e Rorty – segundo o lema “base histórica e contingente de consenso”.³⁰⁹

Por outro lado, todo aquele que levanta pretensões de sentido e validade, resolúveis discursivamente, pressupõe uma comunidade ideal de comunicação contrafaticamente antecipada. Ao levantar pretensões à validade universal, o argumentante transcende, de certa forma, a comunidade particular real e antecipa o julgamento de um público *ideal* indefinido – o único que é capaz de avaliar definitivamente as pretensões de validade universais.³¹⁰ A validade universal e a comunidade de comunicação se implicam mutuamente e estão antecipados contra-faticamente em qualquer ato-de-fala. Todo aquele que argumenta se dirige ao público *real* como se já representasse o público *ideal*.³¹¹ A pressuposição que, em princípio, é possível um consenso sobre todas as pretensões de validade significa, portanto, a “antecipação da *idéia regulativa* de um entendimento intersubjetivo ou consenso definitivo, isto é, não mais questionável, de uma comunidade, em princípio, ilimitada sobre as pretensões de validade, realizado nas condições lógicas e normativas ideais, que surge no horizonte como *idéia* a ser sempre visada e realizada”.³¹² Se assim não fosse, não teria sentido levantar estas pretensões de validade e não seria possível questionar a resolução discursiva das pretensões levantadas no mundo da vida e nos discursos concretos.

³⁰⁹ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

³¹⁰ Trata-se, aqui, na situação de fundamentação filosófica da ética do discurso, de satisfazer as condições normativas de possibilidade de um discurso, ilimitado e sem reservas, no sentido de estar disposto ao acordo sobre as pretensões de validade.

³¹¹ Interessante é percebermos a apropriação apeliana de Peirce. Apresenta-se no sentido de que Peirce “transformara o ponto supremo kantiano (que tinha a função de garantir a validade e a objetividade do conhecimento) em um *consenso ideal*. Em Peirce, a garantia e a verdade do conhecimento passam a ser objeto de uma meta futura (o consenso definitivo no interior da comunidade ilimitada de investigadores) de cujo alcance definitivo nós não temos nenhuma garantia. A *idéia* apeliana de uma *comunidade de comunicação* de todos os que *real* e *virtualmente* argumentam e são capazes de argumentar, apóia-se no conceito peirceano da comunidade indefinida de investigadores. A concepção apeliana da comunidade real e ideal de comunicação expande o pragmatismo semiótico no sentido de que supera a restrição cientificista do acordo da qual ele padecia. O consenso em Apel não permanece mais um consenso sobre estados de coisas; ele é alargado na direção de uma teoria do acordo mútuo intersubjetivo em geral. Esta última não esquece de tratar da problemática do intercâmbio cognitivo perceptivo entre o ser humano e natureza, apenas vai mostrar como tal intercâmbio pressupõe um intercâmbio cognitivo interpretativo entre seres humanos, ou seja, em Apel fica claro que a mediação da pré-compreensão intersubjetiva é um pressuposto relevante não só para a interpretação na comunidade de cientistas e sim para todo e qualquer tipo de interpretação humana”. CARMO, J. A. D. *A universalização como critério moral: Kant e Apel*, Op. cit., p. 81, nota 50.

³¹² Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 53.

Dessa forma, mostra-se que o consenso, no interior da comunidade de comunicação é o *telos* de todo e qualquer ato de fala e, também, que a comunidade ilimitada de comunicação (e o *consenso ideal* sobre pretensões de validade) são uma *idéia regulativa* e que nada de empírico o corresponde plenamente. Pelo contrário, ela nos “mostra a *tensão* insuprimível, nos *discursos teóricos*, entre os consensos sobre pretensões à verdade, possíveis de fato no tempo, e o consenso ideal, não mais questionável, e a *tensão* insuprimível, nos *discursos práticos*, entre as normas de fato validadas consensualmente no tempo pelos participantes dos discursos e aquelas normas que seriam capazes de consenso para todos os possíveis afetados e para todos os possíveis julgadores da sua validade. E, portanto, junto com essa *tensão*, ela nos mostra a tarefa permanente e sempre inacabada da sua contínua aproximação”.³¹³

No aspecto dos pressupostos transcendentais se tematiza pressupostos ideais e universalmente válidos. Como membro da comunidade ideal, todo aquele que argumenta seriamente tem que fazer valer, quer admita ou não, as condições e os pressupostos *ideais e universalmente válidos* da comunicação numa comunidade ideal de comunicação. A estas condições necessárias e irrecorríveis pertencem pressupostos moralmente relevantes do discurso no sentido “de normas *ideais válidas universalmente*”.

Em **segundo lugar**, entre estas pressuposições necessárias de validade do discurso encontram-se as três pretensões universais formuladas inicialmente por Habermas: à *verdade* das proposições como sendo aquilo que é do consentimento universal; à *correção* da relação intersubjetiva moralmente relevante, implicada na pretensão à verdade. Enquanto se dirige ao parceiro da comunicação, é pretensão à correção normativa; à *sinceridade*, na medida em que é expressão do sujeito e se dirige ao parceiro da comunicação com a intenção de sinceridade ao levantar a pretensão à verdade.

Em **terceiro lugar**, a auto-reflexão sobre as pretensões à verdade e à correção que se refere ao agir e às interações humanas no mundo social, mostra-nos que elas são, em princípio, não em cada caso particular, resolúveis de modo *discursivo-consensual*.³¹⁴

³¹³ Cf. *Ibid*, pp. 53-4.

³¹⁴ Apel acrescenta, em sua exposição do princípio moral fundamental, que ele aparece, agora, como *idéia regulativa* que têm que aceitar como vinculante todos os indivíduos, porém que, a ser possível, há que se realizar aproximadamente no discurso real. Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 336; ERK, p. 158. É, portanto, esta capacidade de consenso que substitui o princípio de universalização da ética de Kant.

Qualquer tentativa de mostrar o contrário já supõe argumentos capazes, em princípio, de consenso.

Isto significa que a idéia *regulativa* da capacidade de ser consensuada todas as normas válidas por parte de todos os afetados é a condição transcendental de possibilidade da realização de todo pensar, conhecer e agir com pretensões de validade. Isto se deve pois:

- 1) a resolução das pretensões de validade levantadas “só podem ser realizadas *discursivamente*, isto é, por razões válidas intersubjetivamente e, por isso, em princípio, capazes de consenso”; e
- 2) também a “resolução discursiva, na medida em que satisfaz pretensões diante dos outros, supõe a *responsabilidade recíproca* pela justificação da argumentação;
- 3) logo, “toda argumentação justificada discursiva e responsavelmente visa ao entendimento consensual, isto é, supõe uma *racionalidade do entendimento* ou racionalidade comunicativo-consensual”.³¹⁵

Em **quarto lugar**, toda vez que perguntamos seriamente no plano do discurso filosófico, pressupomos já a co-responsabilidade – tanto a sua como de todos os interlocutores em potencial – na solução de todos os problemas que se podem resolver no discurso. Todo argumentante em sério além de antecipar as relações ideais de comunicação, reconhece, por princípio já sempre, *a co-responsabilidade e a igualdade de direitos* de todos os participantes na comunicação. O motivo é que supomos necessariamente, sempre como *finalidade do discurso, a capacidade (universal) de consensuar todas as soluções dos problemas*.³¹⁶ Portanto, o princípio ético-discursivo está implicado nos pressupostos normativos ideais da comunidade ideal de comunicação.

A enunciação, em **quinto lugar**, destes pressupostos se apresenta pelo fato de que “a auto-reflexão sobre o discurso nos mostra que, se a racionalidade do entendimento implica sujeitos livres e autônomos, então nós temos de nos atribuir uma fundamentação

³¹⁵ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 52.

³¹⁶ Isso pretende dizer que “a racionalidade do entendimento, na medida em que sempre implica uma relação intersubjetiva responsável, supõe a *reciprocidade dialógica* como estrutura universal de todo sentido e validade. E, por sua vez, a reciprocidade dialógica universal implica que todo sujeito argumentante é *livre e autônomo* para levantar pretensões de validade e para poder tomar posição sobre as pretensões levantadas pelos outros, e que todo sujeito argumentante tem *igualdade de direitos* na argumentação. Enquanto tais, todos somos *co-responsáveis* pelo reconhecimento da liberdade e dos direitos de todos, e pela solução discursivo-consensual de todos os problemas do mundo da vida.” Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, *Ibid.*

transcendental, isto é, nós temos de nos saber e nos julgar capazes de levantar pretensões de validade e de tomar posição com respeito a elas; nós temos um saber reflexivo implícito da nossa relação com os outros e do que nós, nessa relação, podemos esperar dos outros”.³¹⁷ Enquanto sujeitos do conhecimento “temos de nos saber e nos julgar capazes de verdade, o que por sua vez significa que temos de nos pressupor como instância crítica de reflexão sobre a validade”; e enquanto sujeitos de ação “temos de nos saber e nos julgar capazes de agir corretamente e de julgar as pretensões de correção”.³¹⁸ Isto significa termos, na comunidade dos seres humanos, que nos pressupor como seres autônomos e responsáveis pela veracidade dos nossos propósitos, verdade e correção moralmente relevante dos nossos enunciados.

Destes pressupostos implicados no discurso argumentativo está presente a *lei moral*, necessariamente intersubjetiva, que nos prescreve resolver todos os conflitos do mundo da vida e todas as pretensões de validade de modo *discursivo-consensual*. Se Apel tinha como objetivo superar o déficit de fundamentação da ética kantiana, então, conforme sua interpretação, é necessário agora fundamentar o princípio moral que só pode ser fundamentado através de uma pragmática transcendental.

Apel faz, aqui, a utilização da descoberta do critério da fundamentação última na fundamentação da lei moral. Ele propõe uma fundamentação última da ética e isto significa:

1) que é possível descobrir normas como válidas *a priori*, portanto, que são reconhecidas de forma explícita ou implicitamente como obrigatórias por todo aquele que argumenta. As normas assim “reconstruídas” são necessariamente pressupostas por todo falante que recorre à argumentação.

2) o segundo aspecto a frisar é que se obtém a fundamentação última do princípio moral, quando se adverte que tal norma válida *a priori*, enquanto pressuposto da argumentação, não pode ser questionada sem que se cometa a autocontradição performativa; não posso afirmar sem incorrer em autocontradição performativa: pretendo validade intersubjetiva para o argumento: quem argumenta seriamente não precisa reconhecer a validade intersubjetiva – nem, portanto, a consensuabilidade – das normas pragmático-comunicativas da argumentação.³¹⁹

³¹⁷ Cf. *Ibid.*

³¹⁸ Cf. *Ibid.*

³¹⁹ Cf. APEL, K.-O. LED, p. 243.

Como vimos, tal princípio moral não pode ser fundamentado no sentido de uma fundamentação dedutiva, pois se põe a questão: como fundamentar uma lei moral essencialmente intersubjetiva, a partir unicamente da dimensão semântica que permanece na relação sujeito-objeto? O que se pode dizer é: “sem o pressuposto de uma função transcendental da relação intersubjetiva é impossível descobrir que nós, pelo simples fato de argumentar, sempre temos reconhecido a lei moral e a sua validade incondicional como sua condição de possibilidade”.³²⁰

O princípio moral recebe sua fundamentação: não posso negá-lo sem contradizer os pressupostos gerais da argumentação. Todo aquele que argumenta pressupõe o princípio ético fundamental: a aceitação recíproca de todos os participantes como parceiros de discussão igualmente responsáveis e com mesmos direitos. Pelo simples fato de argumentar nós já o temos reconhecido implicitamente, ele surge como o *incontestável* pressuposto e descoberto por estrita auto-reflexão sobre a mesma argumentação o qual não pode ser negado sob pena de cair em contradição performativa. Esta fundamentação última pode ser interpretada, segundo Apel, como a realização do sentido da fundamentação última kantiana do princípio ético simplesmente sugerida.³²¹

Reconhece-se que esta lei moral se identifica com o *a priori* da razão mesma enquanto argumentativa. Assim, ela se entende como transformação discursiva do princípio kantiano da autonomia da vontade como fundamentação da ética. Este “princípio da autonomia da vontade (ou da vontade de todo ser racional como universalmente legisladora) pressupõe o imperativo moral de *abrir-se ao diálogo* como o único modo de resolver racionalmente os conflitos nas relações inter-humanas e de fundar normas. Mas ela é reformulada como norma do procedimento de toda argumentação comunicativa que supera o solipsismo metódico. Por isso, ela implica o *dever* de reconhecer *todos* os possíveis parceiros da argumentação como *seres autônomos* de iguais direitos, *capazes de argumentar* sensata e criticamente e de *responsabilizar-se* por seus atos. Ela regula o

³²⁰ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 55.

³²¹ O resultado de tal transformação é a caracterização da norma moral como princípio dialógico (imperativo categórico dialógico) universal da responsabilidade argumentativa que estipula que nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado racionalmente mediante argumentos, isto é, todo conteúdo que se apresentar como digno de ser reconhecido como válido terá de ser capaz de consenso racional.

discurso argumentativo na medida em que valida unicamente aquelas normas que possam ser aceitas por todos racional e responsavelmente como participantes nesse discurso”.³²²

A transformação pragmático-transcendental da ética kantiana mostra que o princípio de universalização, proposto por Kant, (o imperativo categórico segundo o qual as máximas têm que poder pensar-se como “lei universal”) é substituído pela idéia regulativa de que as máximas podem ser consensuadas por todos os afetados. Isto significa que a pragmática-transcendental decifra o que, para Kant, era “o reino dos fins” é transformado em uma idéia regulativa da comunicação e o “fato da razão” como um “perfeito apriorístico” que alude à como um ter já sempre reconhecido a validade incondicional da lei moral como condição transcendental de possibilidade do discurso argumentativo.³²³

Existe uma outra consequência que pode ser retirada do fato de que haja um princípio moral que se identifica em última instância com o *a priori* da razão mesma enquanto argumentativa. A consequência é que a reflexão sobre as condições de possibilidade e validade do próprio discurso culmina na superação entre razão teórica e razão prática.³²⁴ Nesta reflexão, fundamenta-se, ao mesmo tempo, não somente uma teoria do conhecimento, mas, também, uma ética. Assim, pode-se considerar a pragmática transcendental como um tipo de prima-filosofia.

No entanto, antes de tratar da arquitetônica da ética do discurso, gostaria de esclarecer alguns aspectos do projeto filosófico pragmático-transcendental aplicado à estrutura da razão prática.

Em sua reflexão sobre a estrutura teórica da razão prática enquanto ética do discurso, Apel, assim como fez em sua teoria da verdade científica, parte da falibilidade de todas as hipóteses empíricas no mais amplo sentido. Pretende-se, com isso, no âmbito da ética (da responsabilidade), abrir um espaço o mais amplo possível para a corrigibilidade da experiência humana. Por isso, não pretende fundamentar normas materiais, mas deixá-

³²² Cf. *Ibid*, p. 56.

³²³ Cf. CENCI, A. V. *A transformação apeliana da ética de Kant*. Universidade de Passo Fundo: EDIUPF, 1999, p. 124. Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 336; ERK, p. 158-95.

³²⁴ Recordemos, aqui, que “Peirce ao tratar da *atitude moral* que move os cientistas no processo de investigação da natureza (atitude de auto-renúncia, reconhecimento, compromisso e esperança), já vislumbrara que o uso *teórico* da razão implica no seu uso *prático*. A reconstrução pragmático-transcendental dos atos de fala acaba por demonstrar que a unidade que em Peirce estava restrita ao processo de investigação científica, na verdade, manifesta-se em todo *ato argumentativo*, pois ela mostra a exigência de uma atitude moral para poder se argumentar com sentido”. CARMO, J. A. D. *A universalização como critério moral: Kant e Apel*, Op. cit., pp. 83-4.

las a cargo dos discursos dos afetados. Esta renúncia, em detrimento à descoberta do princípio primordial fundamental, responde à necessidade de validar os interesses dos afetados, bem como, o saber que dispõem os cientistas sobre as conseqüências e sub-conseqüências prováveis das ações ou normas (por exemplo, as leis jurídicas).

Assim, a ética do discurso é efetivamente falibilista no sentido de Charles Peirce. A ética filosófica apeliana parte, também, da compreensão de que “a metodologia falibilista da ciência (e a correspondente fundamentação de normas situacionais que são revisáveis) perde seu sentido se não está dado *a priori*, ao menos, o *conceito da comprovação e falsificação de hipóteses* (e assim também das normas propostas só hipoteticamente) como *cânon do procedimento*”.³²⁵

Desta forma, a ética do discurso tem que pressupor um princípio para comprovar propostas falíveis de normas, não só no sentido epistemológico, como, também, em seu aspecto ético-normativo. Vimos acima que este princípio universal procedimental pode ser fundamentado pragmático-transcendentalmente refletindo sobre as condições normativas de possibilidade da argumentação. Portanto, condições que são aceitas necessariamente e que não podem ser negadas sem autocontradição performativa.

Apel adverte que estas pressuposições necessárias, implícitas e universais - inclusive a descoberta e fundamentação do princípio primordial - não podem ser descobertas através de uma investigação empírica, como ocorre na lingüística de Chomsky ao comprovar as regras pressupostas interrogando aos “native speakers”.

Para Apel, somente mediante uma reflexão estrita transcendental, podemos alcançar um conceito adequado de argumentação no que se refere às suas condições necessárias. Portanto, estas condições da argumentação são irretrocedíveis e incontestáveis para todo aquele que argumenta. Sua afirmação é infalível, na medida em que somente ela possibilita que tenham sentido as hipóteses falíveis e sua comprovação. Neste sentido, é impensável que se possa compreender o sentido metódico do procedimento empírico de comprovação sem pressupor as quatro pretensões de validade.

Assim, percebemos a coerência que Apel mantém quando da aplicação do projeto filosófico na estrutura teórica da razão prática. Mas, no que segue, vejamos, antes, a

³²⁵ Cf. APEL, K.-O. LED, p. 238.

caracterização que Apel elabora para a ética, enquanto ética da responsabilidade com suas partes A e B.

3.4.1 A Ética do discurso como uma ética de princípios referida à história e sua arquitetônica das partes A e B

Feita esta primeira aproximação da ética do discurso, tratemos, agora, de ver, primeiramente, como Apel pretende superar as limitações de uma ética puramente deontológica, transformando sua proposta ética em uma *ética da responsabilidade com referência à história*. Em um segundo momento, buscaremos responder a pergunta: em que sentido a ética do discurso, entendida como ética da responsabilidade e como ética pós-kantiana, distingue-se de princípios de uma ética da eticidade substancial?

Ele elabora uma arquitetônica da ética do discurso pragmático transcendental, considerando-a como fruto de uma transformação dos pressupostos metafísicos da ética kantiana. Nessa arquitetônica, a ética do discurso se divide em duas partes: entre uma *parte A de fundamentação abstrata* e uma *parte B de fundamentação referida à história*. Na parte A abstrata da ética do discurso, Apel diferencia novamente dois planos: 1) o plano que trata da fundamentação última pragmático-transcendental do princípio (U) de fundamentação de normas e; 2) o plano de fundamentação de normas materiais ligadas às situações nos discursos práticos, que são exigíveis por princípio.

Neste primeiro plano da parte A de legitimação da ética do discurso ocorre a fundamentação última do princípio (U) de justificação de normas que é incondicional e obtida por uma reflexão filosófica estrita pragmático-transcendental. O segundo plano da parte A trata da fundamentação de normas situacionais, que ocorre através de discursos práticos exigíveis por princípio. O princípio da ética do discurso, enquanto princípio de fundamentação de normas, inclui a exigência de que se produzam discursos reais para a formação do consenso, entre os afetados, acerca de normas concretas aceitáveis. Disso, Apel conclui que do princípio do discurso não se pode deduzir normas e obrigações, pois

tem que determinar a si mesmo como um *princípio procedimental* discursivo. Como sabemos, a ética do discurso delega aos próprios afetados a fundamentação concreta de normas, com o intuito de “garantir um máximo de *adequação à situação* e, simultaneamente, a *máxima utilização* (Ausschöpfung) *do princípio de universalização referido ao discurso*”.³²⁶ Aqui, na fundamentação concreta de normas, está garantida a consideração do saber dos especialistas, no que se refere às conseqüências e sub-conseqüências previsíveis da aplicação das normas a serem fundamentadas.

Dessa forma, mostra-se que as normas situacionais se convertem em resultados revisáveis, pois são estabelecidas a partir de um procedimento *falível* de fundamentação. Portanto, a ética do discurso não nega que as normas morais são cambiáveis, relativas e determinadas ao contexto de fundamentação. Somente o princípio do discurso procedimental conserva, sempre, sua validade incondicional que não se refere a uma verdade absoluta, mas ao fato de que ele está necessariamente implícito em toda argumentação. Este princípio contém as condições de sentido da possível revisão das normas e se constitui também enquanto *idéia reguladora* (“barômetro normativo”) permanente, para a exigida institucionalização dos discursos práticos de fundamentação das normas e, tanto quanto possível, dos discursos de aplicação.

Em analogia com Kant, trata-se, no caso da ética do discurso, de uma substituição do experimento mental kantiano apresentado no imperativo categórico por cada indivíduo (no sentido de que cada um deveria se perguntar ou imaginar se poderia querer que sua máxima converter-se em lei universal), por um experimento mental dialógico que consiste em perguntar se uma determinada norma poderia obter o consenso de todos os afetados. Faz-se, nesse caso, uma objeção à ética do discurso: se cada pessoa pode, no experimento mental individual, estabelecer se uma norma tem capacidade de obter consenso, que sentido pode ter exigir discursos práticos para a formação de consenso de normas universalizáveis? Isto põe a ética do discurso diante do seguinte dilema: em primeiro lugar, “ou o consenso real dos afetados é normativo em seu resultado *fático* para a validade de uma norma” e, desta forma, não pode ser substituído suficientemente por um experimento mental *in foro interno*, “nem, muito menos, pode o indivíduo questionar o consenso real baseado na *autonomia da consciência*, o que parece implicar numa volta coletivista ou comunitarista

³²⁶ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 337; ERK, p. 160.

anterior ao paradigma kantiano da autonomia...” ou, em segundo lugar, “o paradigma da autonomia continua vigente e o indivíduo pode por em juízo, (...) todo resultado prático da formação real de consenso”³²⁷ e, neste caso, pareceria haver um excesso na exigência da ética discursiva de um consenso real dos afetados ou de seus representantes.

A resposta de Apel a este aparente dilema é a compreensão de que o postulado da formação do consenso da ética do discurso tende a uma solução “procedimental”, que tem seu lugar entre o comunitarismo-coletivismo e a autonomia individual da consciência. A *autonomia individual da consciência* se mantém totalmente, conquanto o indivíduo entenda sua autonomia - em concordância com o paradigma da intersubjetividade - como correspondência possível e estabelecida para o consenso definitivo de uma comunidade ideal de comunicação. Assim, o experimento mental, exigido na ética do discurso, estabelece que o indivíduo pode e deve comparar os resultados de uma formação fática de consenso com sua concepção de um consenso ideal. Todavia, não se concede que o indivíduo possa renunciar ao discurso para a formação real do consenso, apelando para uma consciência moral individual. Segundo Apel, se assim “o fizesse, não estaria fazendo valer sua *autonomia*, mas, tão somente, sua *idiosincrasia* em seu aspecto cognitivo e voluntarista”.³²⁸

No que diz respeito ao tratamento da aplicação histórica da ética, Apel é estimulado pelo desafio de uma concepção especulativa dialético-sintética, segundo o qual, na ética do discurso, o ponto de vista pós-kantiano da moralidade teria que ser “suprassumido” no conceito (hegeliano) de “eticidade substancial”.³²⁹ Este desafio marca um contraponto à exigência neo-aristotélica atual de um retorno ao senso comum da “eticidade substancial ingênua”, com o consequente abandono de uma moral universal de princípios.

Dessa forma, a caracterização da ética do discurso (e sua realização histórica) é definida entre duas posições extremas, que Apel chama de *utopia* e *regressão*³³⁰: é o caso

³²⁷ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 339; ERK, p. 162.

³²⁸ Cf. *Ibid.*

³²⁹ Cf. HÖSLE, V. *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmênides bis Platon*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1984.

³³⁰ Segundo Apel, a posição dialética de Hösle é utópica em virtude de que “o ‘Político’ de Platão, entendido como tentativa de reconstrução da eticidade substancial (unidade de felicidade individual, virtude e justiça social), perdida pelos gregos, depois da ilustração sofística e socrática, seria o paradigma da utopia ocidental do Estado. Este modelo teria traçado o horizonte, tanto positivo quanto negativo, para todas as utopias, não só

típico da visão neo-aristotélica de um retorno à normalidade dos costumes cotidianos, que acaba criando uma aversão a todo princípio moral universal.

O problema que surge, para Apel, é mostrar como a ética do discurso, entendida como ética da responsabilidade e como ética pós-kantiana de princípios da moralidade, pode ser delimitada de uma ética da eticidade substancial? Esta pergunta diz respeito ao problema específico da aplicação histórica da ética do discurso.³³¹

Para isso, mostramos, com referência à parte B de fundamentação da ética discursiva, que Apel pretende não somente caracterizar a ética do discurso como ética da responsabilidade com referência à história como, também, ir mais além de um conceito clássico de uma ética deontica de princípios.

Com este intuito, ele considera que o “reino dos fins da ética kantiana” é, em certo modo, uma pré-figuração metafísica do *a priori* da comunidade ideal de comunicação. Tem-se como finalidade na pragmática-transcendental, não incorrer numa posição unilateral (utópica), o que se daria caso a ética do discurso utilizasse o *a priori* da comunidade de comunicação simplesmente no sentido metafísico (como fez Kant quando recorre a um “reino dos fins”). Para evitar isso, a ética do discurso realça que a suposição de um *a priori* da intersubjetividade, que em Kant estava pré-figurado no “reino dos fins”, obtém sua validade pelo fato de que a ética pragmático-transcendental procede do intercruzamento do *a priori* da comunidade ideal de comunicação, antecipada contrafaticamente (*a priori* do discurso) e da comunidade real de comunicação, enquanto pressupostos sócio-culturais provenientes das formas históricas de vida (*a priori* da facticidade). Para Apel, há que se proceder segundo um ponto de partida mais além do

para as fictícias (...), mas também para as “suprassunções” das utopias na filosofia especulativa da história de Hegel e de Marx e Engels. Em Hegel como unidade de realidade e racionalidade, em Marx e Engels como ciência do curso necessário da história. Trata-se sempre de uma universalidade concreta como *totalidade*. Com relação à ética, isso significa que a passagem da *eticidade convencional* para a *pós-convencional* teria que ser pensada como “suprassunção” da moralidade na “eticidade substancial”, i. é, como universal concreto ou *totalidade*. Isso significou para Hegel a possibilidade de uma *reconciliação total* das pretensões formais-universais de uma moral de princípios com a exigência de uma ordenação concreta da vida no plano do Estado. É a esta instância utópica suprema da eticidade substancial que Hegel subordina as pretensões universais da consciência dos indivíduos”. Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 65. Então, com base nesta leitura, se chega ao resultado que esta tentativa de reconstrução utópica da eticidade substancial acaba recaindo em um estágio inferior à pretensão universal de validade moral, ao menos no sentido de um regresso à moral convencional da “*law and order*”.

³³¹ Cf. *Ibid.* p. 66. Está implícito, aqui, a distinção entre uma aplicação normal e uma aplicação referida à história.

idealismo e do materialismo metafísicos, em que se leve em conta o *a priori* da idealidade e da facticidade, assim como, a situação histórica.

Pretende-se, com essa distinção, evitar a doutrina kantiana dos dois mundos. No entanto, a pragmática-transcendental parte da concepção kantiana de que uma ética do dever só tem sentido para um ser que como o homem finito, nem é um ser puramente racional, nem um ser puramente sensitivo. No entanto, este ponto só é válido se partirmos de um *a priori* “quase dialético”, no qual se incorpora a dimensão da facticidade ou da historicidade, ainda que subordinada ao *a priori* da idealidade dos pressupostos racionais do discurso argumentativo. Quais as conseqüências que advêm para a ética do discurso o reconhecimento desse ponto de partida?

A conseqüência para a fundamentação última do princípio ético é o fato dela ser motivo da divisão arquitetônica da ética do discurso em uma parte A e outra B. A ética do discurso põe em relevo não só a norma básica reconhecida na antecipação contrafática das relações ideais de comunicação, mas, além disso, procura determinar as condições de sua aplicação na realidade histórica concreta ou a norma fundamental da responsabilidade referida à história. Este princípio indica que é preciso ter o cuidado para a conservação das condições naturais e culturais de vida da comunidade real de comunicação existente e, também, trata-se da responsabilidade assumida para preservar os logros culturais, os quais podemos incorporar para que se realizem discursos argumentativos práticos acerca da fundamentação consensual de normas situacionais. Assim, temos que “pressupor que as condições ideais do discurso não somente têm que *antecipar-se contrafaticamente*, como que, também, estejam *suficientemente realizadas*”, de forma que seja possível uma fundamentação pós-convencional de normas morais com base no princípio universalmente válido do discurso.³³² A ética do discurso não pode e nem quer renunciar ao ponto de vista universalista alcançado por Kant e, levando em conta, também, as condições concretas de aplicação do princípio normativo-ético, vai se estruturar em dois níveis:

Primeiro, *numa parte A* de fundamentação em que se explicita a fundamentação do *princípio procedimental formal* para a fundamentação discursiva das normas que se podem consensuar universalmente. Segundo, *numa parte B* de fundamentação em que se explicita como essa exigência de fundamentação consensual de normas pode entrelaçar-se

³³² Cf. APEL, K.-O. DVK, pp. 341-42; ERK, p. 165.

com as relações fáticas que ocorrem nas situações históricas concretas, no sentido de uma ética da responsabilidade com referência à história.

Com isso, não é correta a interpretação de alguns críticos pragmáticos da ética do discurso de entendê-la como resvalando em um utopismo de perigosas conseqüências. Seria justa tal consideração se o *a priori* da comunidade de comunicação, pressuposta na ética do discurso, levasse em conta tão somente a dimensão ideal - e nesse caso permanecesse na perspectiva kantiana do “reino dos fins”. A ética do discurso, nesse caso, ficaria imune a semelhante crítica. Para Apel, é com base nessa concepção equivocada da ética do discurso que muitos pragmáticos, atualmente, querem renunciar ao projeto de uma ética de princípios universalmente válida, a favor de uma ética neo-aristotélica ou neo-hegeliana cética que assegura e reforça reflexivamente uma eticidade de uma realidade particular e contingente. No entanto, a ética do discurso fundamentada no *a priori* “quase dialético” da comunidade de comunicação, leva em consideração, desde um princípio, as concepções da *hermenêutica filosófica* no *a priori* da “facticidade” e “historicidade” do “ser-no-mundo” humano (Heidegger) e a relação e dependência a uma “forma de vida” determinada sócio-culturalmente (Wittgenstein)”, dessa forma, não ignora a dimensão *a priori* não-contingente dos pressupostos universais da racionalidade do discurso argumentativo.

Não obstante o reconhecimento desta herança de Heidegger e Wittgenstein em versão hermenêutico-transcendental, Apel afirma a compreensão - possível hoje - de que o *a priori* não contingente do discurso argumentativo representa um *factum* histórico que faz parte do nosso legado cultural. Nesse sentido, o “*a priori* universalista do discurso pertence também àqueles logros da evolução cultural, para os quais reconhecemos de antemão, enquanto indivíduos que argumentamos faticamente, a obrigação de conservá-los”.³³³ Essa obrigação se satisfaz plenamente quando atribuímos ao *a priori* do discurso o *status* de um barômetro teleológico-normativo na reconstrução da história da cultura e da sociedade humanas.

Nesta perspectiva, Apel considera que a reconstrução da história da cultura e da sociedade humanas ocorre de tal modo que podemos fazer compreensível o próprio pressuposto normativo de nossa reconstrução – o *a priori* do discurso – como resultado da história. Necessita-se, assim, uma reconstrução racional normativa, “interna, racionalmente

³³³ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 342; ERK, p. 166.

compreensível e valorativa da história com base na idéia reguladora do objetivo, conseguido finalmente ao menos de modo parcial, de estabelecer o princípio do discurso”.³³⁴ Neste caso, tal reconstrução normativa interna tem prioridade frente a uma explicação externa da história - em que reduz a explicação a uma atitude objetivadora³³⁵ - e a uma explicação meramente sistêmico-funcional da racionalidade humana (Luhmann).

Então, para concluir nossa linha de raciocínio do princípio *a priori* “quase dialético” do intercruzamento da comunidade ideal e da comunidade real de comunicação, resulta que uma ética do discurso, diferentemente de uma pura ética deontológica de princípios que parte do ideal normativo de entes puramente racionais ou de uma comunidade ideal de seres racionais separados da história, não pode partir de um ponto de vista abstrato distante da realidade, como um ponto zero da história. A ética do discurso, no entanto, considera que a história humana, da moral e do direito começa sempre e que a fundamentação de normas concretas (para não falar de sua aplicação a situações) pode e deve estar ligada à eticidade concreta, porém, sem deixar de renunciar *ao ponto de vista universalista* alcançado por Kant.

Vamos, então, em seguida, explicar de forma mais adequada o desafio que uma ética abstrata de princípios tem que enfrentar, relativo ao tema, rapidamente por nós tratado, da mediação histórica entre o princípio universalista ideal da ética discursiva e a situação concreta da comunidade real de comunicação e que levaram Apel, a distinguir entre uma parte A e uma outra B de fundamentação da ética discursiva.

3.4.2 A ética do discurso como ética da responsabilidade referida à história e pós-weberiana

A questão, agora, diz respeito à mediação entre o princípio universal ideal do discurso e a situação histórica da comunidade real de comunicação. Nela, revela-se a

³³⁴ Cf. APEL, K.-O. *Ibid.*

³³⁵ Neste caso a razão humana é determinada por algo objetivamente mais poderoso do que ela, por exemplo, pelas pulsões naturais, por uma vontade a-racional de poder, como em Nietzsche.

questão da distinção weberiana entre uma “ética da convicção” e uma “ética da responsabilidade”. Para Apel, esta questão poderia ser reformulada segundo a problemática da mediação da “ética de princípios” com a história: “o conflito entre a ética da responsabilidade (pelas conseqüências) surge sempre quando não estão dadas ainda as condições sociais de aplicação para um determinado grau da competência judicativa moral”.³³⁶

Como vimos, a ética do discurso parte da tentativa de fundamentar o princípio moral (U)³³⁷ por meio de uma reflexão pragmático-transcendental sobre o discurso argumentativo; e que ele se torna um princípio procedimental para legitimar normas situacionais em discursos práticos. Supondo isto, Apel coloca perguntas do tipo: podemos, sem mais, aplicar o princípio U em qualquer situação histórica? Como tornar o princípio (U) um *princípio de ação* (Ua)³³⁸? Se o princípio (U) estabelece como condição para validade da norma a condição de seu seguimento universal, é lícito, então, aplicar o princípio (Ua) nas situações nas quais não se pode supor a *responsabilidade recíproca* entre parceiros da interação?

Com isso, o princípio moral não pode ser exigível em situações onde se põem em perigo a autoconservação do sistema constituído. Parece, assim, que temos que levar em conta a eticidade substancial da comunidade real que justamente relativiza a pretensão de aplicação imediata de um princípio universal pós-convencional. Mas, neste caso, Apel põe a pergunta: é possível por o problema da exigibilidade histórica do princípio moral sem sucumbir ao relativismo das situações?

Para Apel, não se pode exigir do agente moral comportar-se segundo um princípio moral incondicionalmente válido, sem uma consideração responsável dos resultados e conseqüências que advirão do seguimento da ação. Neste caso, a ética do discurso se

³³⁶ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 348; ERK, p. 172.

³³⁷ O princípio afirma que “toda norma válida tem que satisfazer a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultarem de seu seguimento *universal* para a satisfação dos interesses de *cada* indivíduo, possam ser aceitos sem coação por *todos* os afetados”, HABERMAS, J. “Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform ‘rational’?”, In: SCHNÄDELBACH, H. (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, p. 219.

³³⁸ Apel formula este princípio da seguinte forma: “Age só segundo uma máxima, da qual tu, em virtude do real entendimento com os afetados – ou seus representantes – ou – substitutivamente – em virtude de um correspondente experimento mental, possas supor que as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultem de seu seguimento universal para a satisfação dos interesses de cada um, possam ser aceitos num discurso real sem coação por todos os afetados”. Cf. APEL, K.-O. MS, pp. 103-53..

contrapõe a uma pura ética deontológica de princípios. No entanto, constata-se que no plano da eticidade substancial não existem as condições históricas de exigibilidade do princípio (Ua). Como pensar a aplicação do princípio (Ua) neste contexto?

A resposta da *razão utópica*, por exemplo, no caso de Platão e Lênin, é que sob condições específicas da eticidade substancial a moral não podia ser exigida. Neste caso, ela “substitui o princípio da interação comunicativa política dos homens pelo princípio da *produção quase técnica e controle* de uma ordenação funcional e total, definitivamente estável, pelo rei filósofo ou pelo engenheiro social”,³³⁹ com a conseqüente redução moral dos cidadãos a uma moral funcional de papéis, ao estágio convencional da “law and order”.

A resposta da *razão regressiva* é, também, recorrer a uma moral convencional, a uma moral da prudência, no marco dos costumes normais da sociedade e do Estado aos quais se pertence.

Apel pergunta se não é suficiente a resposta de Habermas que introduz, na formulação do princípio (U), a consideração das conseqüências e efeitos colaterais do seguimento universal de normas? Seria correto afirmar que a ética do discurso é já uma ética da responsabilidade pela introdução desse acréscimo no princípio (U)? Para Apel, a formulação habermasiana do princípio (U) só vale como princípio ideal ou formal de uma ética da responsabilidade, mas ainda não no plano de sua aplicação histórica.³⁴⁰ Nele, deve ficar bem claro a aspiração de ser uma ética da responsabilidade e fornecer um princípio para a ação do indivíduo, não sendo, portanto, apenas um critério para a legitimação pública de normas. Com esse sentido, Apel introduz o princípio teleológico de complementação.

Para Apel, a formulação do princípio (U) habermasiano não é o bastante para resolver o problema mais profundo de uma ética da responsabilidade das conseqüências. Para este caso tem-se que levar a sério, como condição humana da aplicação de toda moral pós-convencional de princípios, a seguinte situação: os agentes morais - que de alguma

³³⁹ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 68.

³⁴⁰ Compreendemos que Apel considera que o princípio de universalização (U), na maneira em que foi formulado por Habermas, proporciona o princípio de uma ética da responsabilidade como mediação entre o princípio formal de universalização e a fundamentação de normas materiais. Mostra, assim, que a ética do discurso oferece também um princípio para a ação dos indivíduos. Todavia, com isto não trata do problema mais profundo – posto por Max Weber – de uma ética da responsabilidade das conseqüências.

maneira respondem por um sistema de auto-afirmação, como pessoas, famílias, grupos sociais, estados, etc - têm de reconhecer que os *conflitos* de interesses não podem ser regulados apenas por discursos práticos mas, também, por formas *estratégicas* de interação.

Na consideração do princípio (U) se levou em conta a questão das conseqüências e sub-conseqüências que cabe esperar com probabilidade do seguimento universal de uma norma. Porém, para Apel, não se levou em conta que as pessoas responsáveis por sistemas de auto-conservação - indivíduos, grupos, estados - não vivem em um mundo em que poderiam ou deveriam contar que todos cumprem sempre o princípio ético do discurso. Não se pode contar ingenuamente com que todos agirão conforme o imperativo categórico.

Portanto, significa que não é possível considerar a aplicação do princípio em um determinado momento, como se este pudesse ser um *ponto zero* histórico sem pressupostos ou que seria possível algo como um *novo começo* mais racional dentro da história, como supõem os representantes atuais dos movimentos pela paz. Pensar assim significa ignorar o conhecimento da historicidade radical da razão prática em forma de espírito objetivo (Hegel). Trata-se, neste caso, do problema do trânsito histórico desde a aplicação de uma moral convencional à aplicação da ética do discurso como estágio supremo da ética racional-universal, pós-convencional.³⁴¹

Portanto, não basta incluir a questão da responsabilidade em uma nova formulação do princípio (U) e não podemos apenas ficar nele. Para a caracterização, em princípio, e exigência de uma ética da responsabilidade é preciso considerar as conseqüências e efeitos colaterais previsíveis das *aplicações*, referidas à *situação* histórica, do mesmo princípio. Este problema da aplicação histórica da ética de princípios não pode ser equiparado ao problema normal da aplicação situacional da moral convencional. O problema da aplicação histórica concerne, segundo Apel, à realização, sempre pendente, das condições de aplicação do princípio procedimental (U). Ela diz respeito, portanto, ao problema da exigibilidade de uma ética de princípios em geral. É a partir daqui que a ética do discurso vai exigir a introdução do princípio de complementação. A ética do discurso não fica simplesmente restrita ao princípio ideal, pois o problema pós-convencional de uma ética da responsabilidade se concentra na consideração das conseqüências e efeitos colaterais da aplicação, referida à história, do princípio (U).

³⁴¹ Cf. APEL, K.-O. LED, p. 253.

A partir dessa ótica, a ética do discurso recorre em sua realização histórica, no que concerne à aplicação do princípio moral, a um caminho entre *utopia* e *regressão*. No entanto, é importante levar em conta que o princípio (U) tem que ser defendido contra a tentativa de regressão a uma moral convencional relativista. Pois, ao desconsiderar sua função, tem-se como consequência a perda do critério crítico da eticidade substancial da comunidade real. Então, o resultado é não devermos abandonar o critério ideal formulado no princípio (U) da ética do discurso.³⁴²

A aplicação do princípio não pode ser reduzida ao problema de que as normas têm de ser aplicadas à situação como ajuda do juízo, pois significaria desconhecer a diferenciação que surge no tratamento normativo da ação pela passagem histórica da moral convencional - aí sim, sua aplicação é um problema de aplicação prudente no âmbito da eticidade substancial - à moral pós-convencional baseada em princípios morais. A questão é que numa ética pós-convencional “os interesses que normalmente estão por trás das normas convencionais – as necessidades dos homens interpretadas culturalmente – são elevados expressamente a objeto dos discursos práticos, portanto, submetidos ao critério de universalização”.³⁴³ Então, não se trata aqui do problema normal de aplicação de uma regra, para o qual não pode haver por princípio regra alguma e que há de verificar-se no marco dos “costumes” (Wittgenstein e Aristóteles). Mas, trata-se do “problema específico de uma *ética pós-convencional de princípios* para cuja aplicação não existe costume algum, até o ponto de que as condições da aplicação ainda têm que realizar-se historicamente”.³⁴⁴

A partir disso, compreende-se a distinção que Apel elabora na ética do discurso entre uma *parte A* onde se fundamenta o princípio moral como pressuposto incontestável de toda argumentação séria, antecipado necessário e idealmente de modo contrafático pelos argumentantes, e uma *parte B* em que se põe “a tarefa de considerar propriamente o caráter contrafático como *problema de uma ética da responsabilidade referida à história*. Isto é, trata-se de *realizar*, conforme o problema pós-convencional de aplicação, *as condições históricas, sociais e institucionais*, que possibilitem a aplicação responsável do princípio

³⁴² Imaginamos que, nesta perspectiva, podemos, também, mostrar que o procedimento kantiano de descoberta do princípio de universalização (imperativo categórico) não pode ser apenas considerado como uma “descrição fática” daquilo que faz uso o homem comum, mas que fique claro, no plano da validade seu papel crítico da norma e ação moral.

³⁴³ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 70.

³⁴⁴ Cf. APEL, K.-O. LED, p. 260.

universal em um mundo marcado primariamente pelo agir estratégico dos sistemas de auto-afirmação. Trata-se, com outras palavras, de criar um *ethos* pós-convencional”.³⁴⁵

Tratemos, no entanto, do estabelecimento de uma nova diferenciação, para esclarecer melhor essa questão da aplicação história da ética do discurso, que remete à mediação de moralidade e eticidade. Numa concepção pós-convencional da moral, separa-se o problema deontológico da justiça do problema da auto-realização do indivíduo. Já os gregos partiram de uma solução unitária dessa problemática, enquanto a ética kantiana firmou o primado do princípio deontico da moralidade sobre a pergunta pela felicidade. Mais tarde, Hegel levantou a pretensão não só de mediatizar a moralidade e a eticidade pela concepção dialética da “realidade racional”, mas, também de “suprassumir” a primeira na segunda. Habermas, em suas reflexões sobre a passagem da eticidade convencional à moralidade pós-convencional, “mostra que surge para o indivíduo um problema da aplicação também no sentido de que tem que ser feita uma compensação para a cisão do problema deontológico da justiça” e do bem viver.³⁴⁶ Com isso, apresenta-se uma problemática nova, pós-convencional, “que submete o problema da auto-realização às condições restritivas da moralidade, e, em consequência, as máximas têm de ser conciliáveis com o princípio moral. Porém, seja como for a solução que Habermas propõe, ele só toca com ela o problema da aplicação na dimensão *ontogenética* da ética do discurso, i. é, sob o pressuposto tácito das condições ideais de aplicação do princípio dos discursos práticos no mundo social. Ele abstrai ainda do problema da realização das condições de aplicação do princípio moral”.³⁴⁷

Neste caso, a dimensão *filogenética* do desenvolvimento histórico é essencial para o problema da aplicação histórica da ética do discurso, pois diz respeito às condições de aplicação como, também, da competência moral pós-convencional em relação ao nível da eticidade coletiva - em especial o nível das instituições jurídicas e sua efetividade ou aceitação social.³⁴⁸ Em outras palavras, o problema se apresenta em virtude de que nesta dimensão filogenética do desenvolvimento sócio-cultural da moral, da qual dependem o

³⁴⁵ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., pp. 70-1.

³⁴⁶ Cf. *Ibid*, p. 71. No caso, Cf. HABERMAS, J. *Agir moral e agir comunicativo*, Op. cit., pp. 216 ss.

³⁴⁷ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 72.

³⁴⁸ Cf. APEL, K.-O. DVK, p. 347; ERK, p. 171.

processo de socialização do indivíduo e também as condições de aplicação das normas morais, a passagem às relações pós-convencionais ainda não se realizou.

A questão, assim posta como passagem histórica à aplicação pós-convencional do princípio universal da moral, pode ser entendida como mediação entre moralidade e eticidade. Com isso, Apel põe a pergunta decisiva: é possível descobrir um princípio *formal normativo*, no mesmo plano da moralidade, para tornar possível essa mediação e, desta forma, tornar a ética do discurso uma ética da responsabilidade em sentido pleno?

3.4.3 A descoberta do princípio formal-normativo complementar C: mediação de moralidade e eticidade

Para o tratamento da aplicação da ética do discurso quando ainda não estão dadas as condições históricas de aplicabilidade do princípio (U), Apel busca fundamentar um princípio *formal normativo* que seja possível mediar moralidade e eticidade, assim como, o possível *progresso* na história da cultura.

Apel se orienta, ainda, pela reflexão sobre o princípio ético que em sua formulação o considera abstrato e que pode ser superada mediante reflexão pragmático-transcendental sobre as pressuposições existenciais de nossa argumentação. Dessa forma tem-se, então, que superar a abstração que ainda subjaz na formulação do princípio (U), em que se prescindiu da pré-estrutura existencial da situação real em que atua aquele que argumenta.

Como vimos, já no *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, Apel parte de uma *constelação dialética* no *a priori* das condições de comunicação que revela três momentos. Todo aquele que argumenta antecipa: 1) o pressuposto da comunidade *ideal* de comunicação, antecipado contrafaticamente; 2) o pressuposto da comunidade *real* de comunicação, em que trata das condições históricas e contingentes de uma situação real de fala, na qual somos socializados e, como terceiro ítem,

o reconhecimento da *diferença* de princípio entre a comunidade ideal e a real, bem como, a obrigação moral de ajudar a superar esta diferença.

Portanto, todo aquele que argumenta em sério antecipa contrafaticamente as condições de uma situação ideal de fala e, assim, descobre, necessariamente, um *princípio normativo de universalização (U)* da ética do discurso, não só que este princípio *deveria* ser aplicado na solução dos conflitos de interesses no mundo da vida, não só que os interlocutores têm a mesma *co-responsabilidade* na identificação e solução dos problemas do mundo da vida abertos ao discurso, mas, também, um princípio *moral-estratégico complementar (C)* para fundamentação de uma ética da responsabilidade em que se assegura a passagem da aplicação histórica da ética do discurso.

De modo esquemático, considera-se que todo argumentante em sério antecipa: 1) contrafaticamente condições de uma situação ideal de fala ou de uma comunidade ideal de comunicação. Portanto, reconhece necessariamente o princípio procedimental de fundamentação de normas (U); 2) pressupõe, também, as condições históricas e contingentes da situação real de fala ou comunidade real de comunicação (*a priori* da facticidade). Visto que os pressupostos reais e contingentes nunca coincidem com os pressupostos ideais, então, aquele que argumenta tem que pressupor também a diferença radical entre condições reais e as ideais; 3) Se aceitamos, já sempre, as condições ideais antecipadas da fundamentação procedimental de normas como eticamente obrigatórias para regular conflitos no mundo real e a diferença entre as condições ideais e reais, todo aquele que argumenta tem que aceitar, também, necessariamente, a obrigação moral de ajudar a superar a diferença mediante a transformação das relações reais.

Para Apel, o argumentante se obriga, assim, a reconhecer a diferença entre as condições *reais* e contingentes e as condições *ideais* da comunidade de comunicação. Descobre-se, desta forma, uma diferença no princípio (U): “por um lado, ele prescreve incondicionalmente, no discurso liberado da ação, resolver consensualmente todos os conflitos do mundo da vida, mas por outro, na interação concreta no mundo da vida, exige uma aplicação *responsável* na história”.³⁴⁹ A conclusão que Apel retira é:

³⁴⁹ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 73.

“Na medida em que aceitou as condições ideais antecipadas da fundamentação procedimental de normas como eticamente obrigatórias para regular os conflitos no mundo real, e levando em conta a diferença que também tem que aceitar entre as condições ideais e as reais, o argumentante precisa aceitar necessariamente a obrigação moral de ajudar a superar a diferença – a longo prazo e aproximativamente – mediante a transformação da relações reais”.³⁵⁰

Portanto, a reflexão sobre a diferença nos leva à intelecção de que faz parte de nossa obrigação moral co-laborar na supressão paulatina dessa diferença. Assim, através de uma reflexão pragmático-transcendental sobre os pressupostos da argumentação conseguimos descobrir, além do princípio (U), da ética pura, um princípio *formal normativo*, ético-responsável e *complementar* (C), enquanto idéia regulativa na forma de um compromisso de buscar atenuar as diferenças entre a esfera ideal e real. Trata-se, neste último caso de reconhecer por quem argumenta em sério, um postulado da razão prática “ou uma *idéia regulativa*, como exige o trânsito da moral (intra-grupal) convencional e suas condições convencionais de aplicação à moral racional pós-convencional e suas condições ideais de aplicação postuladas pela ética discursiva”.³⁵¹ Assim, este postulado enquanto princípio de ação revela-se como um princípio de complementação (C) – sendo formal e deontico – do princípio ideal de fundamentação de normas (U).

Portanto, este princípio enquanto idéia regulativa pretende a eliminação progressiva dos impedimentos ou, dito positivamente, a criação das condições para aplicação de (U). Aí, está presente o caráter *normativo* do princípio que introduz o *telos* da supressão progressiva dos impedimentos que surgem no caminho da aplicação do princípio puro do discurso. Para Apel, este *telos* terá o caráter de uma *estratégia moral* com relação à realidade histórica. O princípio complementar em seu caráter de estratégia moral orienta a responsabilidade dos indivíduos na criação das condições históricas que possibilitem a projeção de fins éticos, naquelas situações em que não pode, ou não deve, orientar-se pelo princípio ético, para não pôr em risco a sobrevivência do sistema de autoconservação que lhe foi confiado. Dessa forma, “o *telos* assume um caráter *estratégico* que visa à transformação da *irracionalidade* existente através de *estratégias contra a ação estratégica*

³⁵⁰ Cf. APEL, K.-O. LED, p. 264.

³⁵¹ Cf. APEL, K.-O. LED, P pp. 254-55.

dos homens reais, mas que é uma estratégia *moral*, porque seu fim é moral, a supressão dos impedimentos, e visa, portanto, tornar paulatinamente supérfluas essas mesmas estratégias, à medida em que vão sendo criadas as condições para a aplicação do princípio moral”.³⁵²

Com isso, não se abandona uma conquista essencial da ética do discurso que é a distinção entre racionalidade comunicativo-consensual e racionalidade estratégica? Realmente, o que consiste no plano da ética da responsabilidade, especificamente com a descoberta do princípio de complementação (C), é a superação da separação existente entre racionalidade ético-discursiva e racionalidade estratégica e, também, a separação entre uma ética deontológica e uma ética teleológica.³⁵³ Trata-se de mediar a racionalidade procedimental ético-discursiva com a racionalidade estratégica da ação, e tornando-a possível em virtude de se tratar de um telos que mediatiza o princípio moral e a responsabilidade pela situação histórica.

No entanto, a estratégia de longo prazo não pode ser confundida com a estratégia teleológica dos antigos no sentido do bem viver. Pois, trata-se, aqui, do problema de uma ética de princípios para a qual não estão dadas as condições ideais de aplicação do princípio do discurso. O princípio (C) é orientado pelo telos da eliminação dos impedimentos que surgem no caminho da aplicação do princípio do discurso, portanto, não se identifica com o telos aristotélico vinculado a uma concepção determinada de felicidade ou do bem viver. O conteúdo teleológico do princípio de complementação (C) responde à máxima formal de colaborar na realização das condições históricas de aplicação do princípio (U) no sentido da sua “superfluidade”.

Com a descoberta do princípio complementar (C), a ética do discurso não projeta qualquer *utopia* social concreta, pois, ao contrário, do que se trata no princípio complementar é “criar as condições da comunicação que possibilitam fundamentar, de modo pós-convencional, as normas que fixem as condições *restritivas*, obrigatórias para todos, para a realização do bem numa vida feliz”.³⁵⁴

³⁵² Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 74.

³⁵³ A consideração crítica de Höhle é que a ética do discurso só consegue essa mediação entre uma ética deontológica e uma ética teleológica no plano da aplicação. Portanto, no seu “núcleo duro” ela permaneceria formal. Superando esta perspectiva, Höhle irá constituir seu projeto de ética sintética. Para o tratamento da ética sintética, conferir HÖHLE, V. *Moral und Politik. Grundlagen einer politischenethik für das 21. Jahrhundert.*, München: 1997, bem como, OLIVEIRA, M. A. de. Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Höhle. In: *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: 2000.

³⁵⁴ Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., pp. 74-5.

Refletindo mais detidamente sobre a função complementadora do princípio (C), Apel descobre, ainda, um *critério formal universal*. Para isso pergunta: diante de uma estratégia *moral*, quais meios e caminhos, dos que poderiam ser exigidos para a eliminação dos impedimentos para a aplicação do princípio moral, podem ser admitidos como lícitos?

Toda estratégia concreta que pretende uma *emancipação político-moral* da comunidade terá que ser enquadrada no marco aberto pelo *telos* de uma estratégia maior de ação no *longo prazo* que visa à realização das condições que permitam a aplicação do princípio moral na sociedade (princípio complementar (C)). Neste sentido, o *telos* regulador exige, antes de tudo: “deveria evitar-se tudo o que colocar em perigo as condições naturais e culturais já realizadas da aplicação de U”.³⁵⁵ Trata-se, neste caso, de um “princípio de conservação”, o qual restringe complementarmente o conteúdo emancipatório, ou até utópico, do princípio (C). Esclareçamos melhor esta questão:

O princípio regulador estipula: trata-se de realizar, na comunidade real de comunicação, a comunidade ideal. No marco deste princípio, descobre-se o *telos* regulador que exige a co-responsabilidade pela *sobrevivência* da comunidade real, portanto, a preservação das condições da existência de *todos* os seres humanos, inclusive a conservação das condições *naturais*, por exemplo, diante da crise ecológica. Exige-se, também, a preservação da “realidade *racional*” de nossa tradição cultural, das instituições que podem valer como conquistas no caminho de realização das condições da comunicação consensual. Trata-se, portanto, da conservação das condições culturais do já conseguido *racionalmente*. Isto significa que essas condições se constituem como necessárias para a criação das condições sociais e políticas do princípio moral.

Diante da pergunta se seriam moralmente aceitáveis todos os meios para a realização progressiva das condições de aplicação de (U), Apel responde que são moralmente rejeitáveis todos os meios que possam pôr em perigo as condições naturais e culturais já conseguidas. A estratégia moral é assim limitada pelo princípio de auto-conservação das conquistas consideradas como insubstituíveis.

Com isso, podemos caracterizar o princípio teleológico para a adoção de estratégias morais que deve mediar moralidade e eticidade (ou moralidade e política):

³⁵⁵ Cf. APEL, K.-O. LED, p. 262.

Que se tenha tanto entendimento discursivo-consensual quanto *possível* (em tudo o que conserva e preserva o racionalmente já conseguido) e tantas reservas estratégicas quanto *necessárias* (em tudo o que ainda é irracional, em virtude da avaliação responsável do risco de destruir o já racional).³⁵⁶

Portanto, trata-se na parte B teleológica da ética do discurso, não de uma utopia social concreta: quem pretende preservar a existência e a dignidade do homem tem de estar, ao mesmo tempo, disposto a colaborar sempre na realização progressiva, embora nunca completa, das condições comunicativas para a auto-realização substancial, tanto no plano da política social como no da política externa. Aqui no princípio complementar ético-responsável, unem-se o princípio de conservação e o princípio de transformação.

Com a tematização do princípio complementar (C), descoberto no *a priori* dialético, esclarece-se o motivo da distinção entre uma parte A de fundamentação e a parte B em que a ética do discurso se torna uma ética da responsabilidade. Este princípio (C) não complementa a ética do discurso como um todo, mas somente o princípio de universalização fundamentado na sua parte A ideal. No entanto, com relação ao desenvolvimento da consciência moral, no supremo degrau de competência do juízo moral, ambos os princípios (U) e (C) unem-se num único e supremo princípio da ética da responsabilidade referida à história.

Apel mantém a diferença e complementaridade da ética do discurso universal normativa e as formas de aplicação de uma ética da vida boa e, segundo Kant, continua persistindo na prioridade da forma universal em relação à forma substancial da ética. A primeira delas precisa impor condições (ao menos) restritivas à segunda, por exemplo, quanto à relação de diferença entre moralidade de princípios no sentido mais estrito e responsabilidade política.

No nível da racionalidade filosófica de fundamentação última a racionalidade auto-reflexiva do discurso prova a validade de complementação de (U) por (C). Isto nos leva a compreender que o complemento teleológico do princípio procedimental da ética do discurso é, ele também, *consensual*: não é a racionalidade estratégica que ordena complementar o princípio deontológico procedimental (U) com o princípio de

³⁵⁶ Cf. APEL, K.-O. PRP, pp. 113-4. Cf. HERRERO, F. H. *O problema da Fundamentação da Ética*, Op. cit., p. 76.

complementação (C), mas o contrário. Isto se deve ao fato da racionalidade estratégica não poder mostrar como normativamente válido o *fim último* da ação.³⁵⁷ Na antiguidade, sua fundamentação ocorreu a partir de uma especulação dogmática (onto-teológica). Todavia, na ética pós-kantiana, ambos os princípios - princípio de complementação teleológico (C) e a norma procedimental deontológica - derivam do princípio de racionalidade da consistência pragmática da argumentação.³⁵⁸

Após esses esclarecimentos da estrutura da ética do discurso, a sua arquitetura em geral pode ser explicada pelo esquema gráfico seguinte:

³⁵⁷ Cf. APEL, K.-O. LED, p. 261.

³⁵⁸ Cf. *Ibid.*

Arquitetônica da ética do discurso:

A priori da argumentação: “intercruzamento dialético” da pressuposição da comunidade real e da comunidade ideal de comunicação.

PARTE A

Explicitação do *a priori* da comunidade ideal de comunicação, abstrahindo da história.

A1

Fundamentação última reflexiva das normas fundamentais ideais: justiça, co-responsabilidade

A2

Fundamentação, nos discursos práticos, de normas materiais relacionadas às situações.

PARTE B

Explicitação do *a priori* da facticidade da responsabilidade ligado à história.

B1

Justificação ética do monopólio da força do estado de direito.

B2

Fundamentação do princípio formal complementar pela estratégia político-moral da realização a longo prazo das condições de aplicabilidade de A2.

Princípio procedimental de universalização (U) postulado nos discursos práticos.

3.5 A tese do princípio do discurso moralmente neutro

Apel vai tentar relacionar o seu ponto de partida da pragmática-transcendental, na filosofia prática, com o ponto de partida utilizado por Jürgen Habermas na perspectiva de pensar com Habermas, contra Habermas. Neste aspecto, ele elabora uma reflexão em relação à arquitetura da diferenciação discursiva em *Faktizität und Geltung* de Habermas.

O pressuposto de Apel, nesta análise, é a consideração de que o ponto de partida da pragmática-transcendental na filosofia prática leva em conta fundamentalmente, em princípio, a questão metodológica da determinação específica do saber filosófico (sua diferenciação) e sua relação com os enunciados das ciências empíricas. Em princípio, é importante esta reflexão, pois a partir dela efetivar-se-á uma cisão entre dois modos distintos de pensar a fundamentação e a relação entre moral, o direito e a política, na teoria discursiva, na perspectiva de uma concepção procedimental da razão prática, “... em cujo cerne está a discussão, ampla e livre, entre os participantes, de processos argumentativos radicados no “princípio do discurso”.³⁵⁹

Dessa forma, no que concerne à temática da *diferenciação distintiva dos discursos da razão prática*, conforme se apresenta na estrutura arquitetônica, contida na obra *Faktizität und Geltung*, está em questão, em última análise, segundo Apel, novamente a *relação* – metodologicamente relevante – entre enunciados filosóficos e enunciados da ciência sociológica. Ele deixa claro que:

“Trata-se, também, nesta (*terceira*) tentativa de pensar com Habermas, contra Habermas, em última análise, *novamente da relação – metodologicamente relevante – entre a argumentação quase sociológica e a argumentação transcendental-pragmática* (grifo de L. A. D. do Carmo). Só que, desta vez, tal propósito me parece ainda mais abrangente e mais difícil, pois se

³⁵⁹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 148.

refere, no caso, à *temática da diferenciação distintiva dos discursos da razão prática*, da forma como (...) é-nos, por assim dizer, oferecida pela arquiteônica”.³⁶⁰

Com isso, Apel pretende, com base na tópica da arquiteônica de diferenciação do discurso em Habermas, elaborar sua crítica e revisão da arquiteônica habermasiana à luz do princípio pragmático-transcendental. Ele inicia sua análise com uma reflexão sobre a tese habermasiana do princípio do discurso moralmente neutro.

Para ele, o cerne desta postura consiste na idéia de que o *princípio* fundamental do *discurso*, pressuposto necessário de toda argumentação, é declarado *neutro* em relação à moral. Este princípio, apesar de seu conteúdo *normativo*, é moralmente neutro e constitui o fundamento para uma especificação dos discursos práticos, por exemplo, da moral, da ética e do direito.

Para Apel, isso já justifica a pretensão de Habermas em colocar como base normativa da filosofia prática uma *filosofia do discurso* moralmente neutra, em lugar da ética do discurso e seu ponto de vista moral. Mesmo assim, pretende-se “que os resíduos claramente diferenciados da (ex-) *ética do discurso* - a *Filosofia moral* e a *Ética*, e, ainda, o *Direito* - retenham, e também obtenham, seu fundamento normativo por meio da “especificação” na filosofia moralmente neutra do discurso”.³⁶¹ Com isso, almeja-se que o direito seja fundamentado nos moldes da teoria do discurso. Este é o motivo principal pelo qual o princípio do discurso seja a base normativa (moralmente neutro) de toda filosofia prática.

Habermas, neste caso, pretende, segundo Apel, ir além, tanto de teorias metafísicas do direito natural como do positivismo jurídico, com a defesa, em certa forma, por um lado, da independência do direito positivo em relação à moral, e, por outro lado, da pretensão de uma exigência de legitimação normativa do direito, através da teoria do discurso, no caminho de uma concepção pós-metafísica do direito natural e racional. Pretende-se, nesse último caso, que o direito encontre sua base normativa no princípio discursivo moralmente neutro e que ambos (moral e direito) se apresentem como dimensões distintas e co-originárias da razão prática. Portanto, estas especificações básicas são ordenadas normativamente uma ao lado da outra, sem preponderância normativa de uma

³⁶⁰ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 203.

³⁶¹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 205.

frente a outra. No entanto, isso não impede que Habermas reconheça uma compatibilidade entre moral e direito de tal modo que uma ordem jurídica só é legítima quando não contraria os princípios morais. Na realidade, o princípio do discurso contém um conteúdo normativo que não equivale a um princípio moral em referência ao qual se poderia fundamentar normas do direito positivo. A moral não fornece a legitimação normativa do direito, no entanto, ambos moral e direito, fundamentam-se no princípio moralmente neutro do discurso. Em suma, o princípio neutro do discurso é o fundamento normativo de toda a filosofia prática.

Segundo Apel, Habermas tenta fundamentar de modo normativo, contudo moralmente neutra, a *diferença* – que Apel considera evidentemente necessária – entre o princípio jurídico e o princípio moral no sentido de (U). Com este intuito, Habermas pretende que o princípio do discurso se refira simplesmente a normas de ação como tais e explique unicamente a possibilidade da fundamentação *imparcial* de normas em si, já que ele parte da idéia de que o próprio princípio baseia-se nas relações simétricas de reconhecimento de formas de vida comunicativamente estruturadas.

Para Apel, tal postura significa a possibilidade de uma dissolução do projeto da ética do discurso, devido, primeiramente, ao fato de que o termo ética foi reservado ao projeto de auto-realização individual ou coletiva; em segundo lugar, o tema da filosofia moral – o princípio da justiça universalmente válido – é separado do princípio do discurso. O princípio do discurso já pressupõe que questões práticas, enquanto tais, podem ser imparcialmente julgadas e decididas racionalmente e que, inclusive, deve ser argumentativamente fundamentado.

Este princípio de conteúdo normativo se apresenta, portanto, como fundamento da diferenciação dos discursos práticos da moral, da ética e do direito (saberes normativos do agir humano). A especificação que vai além da formulação de “D” – que distingue os diferentes tipos de normas de ação, que não são organizados entre si hierarquicamente, mas complementares de modo que possam ser distinguidos tipos de validade específica das diferentes esferas do normativo – é possível por meio da diferenciação da lógica do questionamento e, conseqüentemente, dos tipos de razões e discursos. Habermas pretende, com isso, uma fundamentação normativa do direito sem cair numa posição inadequada que reduza a validade jurídica à validade moral ou naquela que preconiza a total independência

do direito frente à moral. Assim, ele pretende uma fundamentação pós-metafísica, discursiva, do direito que consiste em abolir a tese da tradição da fundamentação moral do direito positivo.

Para Apel, dessa forma, Habermas gostaria de pressupor um princípio do discurso que torne possível a fundamentação imparcial de normas em si, sem pressupor, por exemplo, - simultaneamente com esta norma procedimental da imparcialidade - *a norma fundamental moral* da igualdade de direitos de todos os possíveis participantes do discurso como representantes virtuais de interesses.³⁶²

Apel se opõe a essa tese e pretende mostrar, primeiramente, que a fundamentação normativa do princípio do discurso não pode provir, como insinua Habermas em passagens de seus textos recentes, de relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas. Para ele, tal fundamento deve ser obtido na forma de um princípio apropriado, inclusive para a crítica às formas dadas de vida, por meio de uma reflexão estrita a respeito dos pressupostos moralmente relevantes do discurso filosófico irrecorrível.³⁶³

Em segundo lugar, Apel questiona se a distinção referente ao conteúdo normativo do princípio do discurso é justificável e necessária para, com base no princípio do discurso, fundamentar a necessidade da especificação de normas morais e jurídicas a serem fundamentadas. Ele faz a seguinte pergunta:

“Se os participantes de um discurso ideal da norma básica procedimental tivessem o compromisso com a avaliação imparcial de todas as questões de fundamentação de normas, porque esse princípio (...) “baseia-se nas relações simétricas de reconhecimento de formas de vida comunicativamente estruturadas” (FG, p. 140), será que elas, neste caso, não teriam, por si sós, o compromisso de reconhecer os direitos iguais de todos os participantes do discurso em conflitos de interesses morais?”³⁶⁴

Para Apel, mesmo partindo do pressuposto de que o princípio do discurso aponta apenas para as condições normativas da formação de consenso puramente argumentativa,

³⁶² Cf. APEL, K.-O. DED, p.209.

³⁶³ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 240.

³⁶⁴ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 209.

isenta de coação,³⁶⁵ não podemos admiti-lo como moralmente neutro – segundo o sentido dado ao seu conteúdo. Ele considera que o princípio do discurso não pode ser compreendido como moralmente neutro, porque pressupõe o reconhecimento da igualdade de direitos e da co-responsabilidade de todos os participantes imagináveis do discurso na descoberta e na solução de todos os problemas passíveis de discussão.³⁶⁶ Portanto, segundo Apel, é nesta pressuposição – e não na diferenciação distintiva do tema do discurso – que se radica a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso. Para o ponto de vista moral, não é importante a especificação das normas, mas o reconhecimento recíproco dos parceiros do discurso como tais.

Segundo Apel, o argumento mais forte contra a tese habermasiana da neutralidade moral do princípio do discurso, refere-se ao problema da passagem do princípio neutro do discurso para o princípio moral de universalização. Apel se pergunta: o que se pretende que signifique esta explicação “uma vez que ela, por assim dizer, caso seja necessário, deveria tornar possível a passagem do princípio do discurso para a “forma de um princípio fundamental de universalização”, no sentido do princípio moral?”.³⁶⁷ Ele considera esta *passagem* fundamental, pois se o princípio do discurso verdadeiramente, como princípio de um procedimento “imparcial” de fundamentação de normas de ação, ainda não contém em si mesmo um paradigma *moral* de comportamento para todos os discursos, não há como justificar porque, no caso, por exemplo, de conflitos de interesses, tenciona-se que ocorram *discursos morais* segundo o critério de (U) ou não simplesmente, como é faticamente possível, apelar para medidas de violência ou realizar negociações puramente estratégicas baseadas em ofertas e ameaças.³⁶⁸

Para Apel, está subjacente a toda esta discussão uma questão “princípiosológica” que precisa ser respondida pela fundamentação da ética do discurso: por que afinal agir moralmente? Como visto, não é fundamental para o ponto de vista moral a especificação de normas, mas o reconhecimento mútuo dos parceiros do discurso que a própria especificação

³⁶⁵ Apel lembra que tal princípio pode e deve ser formulado de maneira tão neutra que nem seria preciso mencionar que haveria “normas de ação” a serem fundamentadas, já que o princípio do discurso compõe também a base do discurso de formação de consenso, referente à verdade, da filosofia teórica.

³⁶⁶ Aqui, apresenta-se o princípio moral primordial que resulta quase analiticamente do princípio do discurso. Ele, portanto, é sempre pressuposto em qualquer procedimento dialógico-discursivo do discurso argumentativo enquanto tal.

³⁶⁷ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 240-41.

³⁶⁸ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 241.

pressupõe como sua fundamentação normativa. O resultado é o direito e a moral terem um fundamento comum e moralmente normativo, a saber, o princípio do discurso que contém, em si mesmo, o princípio moral primordial. Por fim, esclareça-se que aquela resposta é possível, segundo Apel, por meio de uma reflexão transcendental acerca das incontestáveis pressuposições normativas de qualquer ato sério de argumentar. Portanto, a pergunta - “por que, afinal, ser moral?” - vem a ser aquela que deveria responder a uma fundamentação filosófica da ética enquanto fundamentação da justiça e da co-responsabilidade.

Dessa forma, Apel propõe uma fundamentação baseada no *entendimento último* e não na *decisão última* do *caráter de compromisso* e das *normas básicas* da moral, a serem implementadas procedimentalmente nos discursos práticos. Tais normas fundamentais, como a igualdade de direitos e a co-responsabilidade igual a todos os possíveis participantes do discurso como representantes de interesses, serão, segundo a perspectiva da fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso, “... aquelas *normas fundamentais do ser-moral*, a serem procedimentalmente implementadas, porém, de modo algum, sem conteúdo. Estas normas fundamentais – como *condições normativas – compreensíveis reflexivamente*, “*dos discursos práticos*”, não poderão ser os resultados falíveis desses discursos; todavia deverão, *a priori*, ser capazes de consenso”.³⁶⁹ Além disso, elas “manterão a sua validade, *a priori* compreensível, e a sua capacidade impositiva, mesmo quando uma fundamentação capaz de consenso de normas materiais ou, até, de juízos morais singulares, referentes a situações, não for bem-sucedida. Nestes casos, “... as *normas fundamentais* poderão, ao menos, fundamentar e sustentar a pressão moral em prol da continuidade dos esforços por uma resolução do problema”.³⁷⁰

Nesta situação Apel menciona a transformação, declarada por Habermas como “regra de argumentação”, do princípio moral kantiano de universalização na explicitação em U.³⁷¹

Apel aceita que o princípio “... funcione como *regra de argumentação para discursos práticos* da fundamentação de normas morais; entretanto, segundo o seu sentido,

³⁶⁹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 247.

³⁷⁰ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 247-48.

³⁷¹ Eis o significado da fórmula (U) apresentada no texto *Dissolução da ética do discurso?*: “Qualquer norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e os efeitos colaterais, que resultarem previsivelmente da sua observância geral para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos, possam ser aceitos sem coação por todos os afetados”. Cf. APEL, K.-O. DED, p. 248.

esta função já pressupõe que, em caso de conflitos de interesses, *ocorram* discursos práticos e que seus resultados *sejam aplicados* ao mundo da vida”.³⁷² Para Apel, é justamente este pressuposto “que se esconde sob a premissa da “observância geral” das normas, de cujo cumprimento depende até a *validade da observância*, cuja reflexão não foi propriamente realizada por Habermas, mas, mesmo assim, pressuposta como necessária para as normas a serem fundamentadas em “U” – à diferença da sua *mera validade como possível resultado da argumentação*”.³⁷³

Com isso, tratemos de responder a interrogação apeliana acerca do problema da passagem, normativamente fundamentável, do princípio do discurso para o princípio moral no sentido de (U). Para Apel, o problema da passagem do princípio do discurso para o princípio moral, só terá sentido, caso se conceba (U) não apenas como regra de argumentação mas, também, como o princípio ou a norma básica da moral ideal do discurso.³⁷⁴ Portanto, para ele, “a passagem só será possível se, e tão-somente se, o princípio primordial do discurso for compreendido como detentor de conteúdo moral suficiente (no sentido da exigência da necessária capacidade de consenso, inclusive para todas as soluções dos problemas atinentes aos interesses de todos e para todos os afetados)”.³⁷⁵

Isso significa dizer que a unidade da razão prática é mais “forte e mais efetiva” do que Habermas supôs. Para Apel, se põe tanto o problema da unidade da razão prática quanto o de sua especificação com base no princípio primordial do discurso e suas implicações morais.³⁷⁶

³⁷² Cf. APEL, K.-O. DED, p. 248.

³⁷³ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 248.

³⁷⁴ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 248-249.

³⁷⁵ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 249.

³⁷⁶ Sob este aspecto, “... é possível captar uma relação racional entre uma ética da boa vida ou da auto-realização existencial, a racionalidade técnico-instrumental isenta de valor, a racionalidade estratégica e a racionalidade da moral universalista, no sentido dado por Kant, uma vez que os co-sujeitos dos discursos ético-existenciais, ético-políticos e pragmáticos têm que seguir, em seus relacionamentos mútuos, as regras ou normas do discurso argumentativo primordial que, na filosofia, são tematizadas por meio da auto-reflexão e que garantem a unidade da razão prática, já que elas são o pressuposto comum de todos os discursos enquanto condições pragmático-transcendentais dos discursos enquanto tais. A estas regras ou normas pertencem também as normas da ética do discurso relacionadas a uma comunidade ideal de comunicação por intermédio de antecipação contrafática. Precisamente por esta razão é que os co-sujeitos dos discursos pragmáticos podem reivindicar a validade universal de suas análises discursivas em relação às regras e às normas tematizadas da racionalidade técnico-instrumental e da estratégica, pois a validade se relaciona *a priori* à capacidade universal de consenso de seus argumentos de todos os membros da comunidade ideal ilimitada do

Para Apel, entretanto, é fundamental compreender que é falso afirmar que – no paradigma lingüístico-pragmático – não exista metadiscurso filosófico que fosse relevante para a diferenciação das dimensões normativas da razão prática, em virtude de que “... o discurso reflexivo da pragmática transcendental tematiza as condições de racionalidade de todos os discursos, entre os quais estão as normas da ética do discurso. Por outro lado, em nenhum momento se nega a inserção de todos estes discursos nas tradições dos mundos históricos específicos em que seus sujeitos estão inseridos. Neste ponto, a questão teórica fundamental consiste, para Apel, em como articular, por exemplo, a distância reflexiva pós-convencional do discurso ético-existencial com a compreensão comunitarista-hermenêutica da dependência da auto-realização individual de tradições comunitárias determinadas”.³⁷⁷

Tratando da relação das três perspectivas³⁷⁸ – distinguidas com razão por Habermas – da razão prática (discursos “pragmáticos”, “ético-políticos” e “morais”) sob a pressuposição do princípio primordial do discurso e do princípio moral já contido nele, Apel afirma: “é verdade que o metadiscurso não tem a incumbência de, no contexto situacional, “fundamentar a opção entre as diversas formas de argumentação” para nós. Afinal, penso que deveremos deixar isso para a *capacidade de julgar*. Contudo, o “metadiscurso” filosófico poderá, como foi demonstrado, predispor, estruturalmente, a opção, que afinal será indispensável, para a forma de argumentação, impondo-lhe *condições ideais de racionalidade* – a partir da perspectiva de uma ética primordial do discurso”.³⁷⁹

Após apresentar a necessidade da caracterização de um princípio do discurso de conteúdo moral para a fundamentação normativa da moral ideal do discurso, no sentido de (U), Apel propõe-se à tarefa de esclarecer “... que o princípio do discurso, em virtude de sua potência implícita como princípio moral primordial, pode e, respectivamente, deve fundamentar não só o princípio “U”, mas também a necessidade de uma complementação

discurso”. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., pp. 159-60.

³⁷⁷ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 160.

³⁷⁸ Essa questão é tratada de modo específico em APEL, K.-O. DED, pp. 249.64.

³⁷⁹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 263.

de “U” como princípio moral ideal do discurso, por um princípio jurídico normativamente mais complexo”.³⁸⁰ É exatamente sobre essa questão que vamos nos debruçar em seguida.

3.6 O princípio moral como base de uma ética da responsabilidade direcionada para a história: fundamento normativo do direito

Anunciemos, como breve introdução, o projeto de Apel. Partindo do princípio do discurso “D”, ele faz uma análise do problema que consiste em verificar se a neutralidade da formulação de “D” pode ser equiparada ao tipo de normas a serem fundamentadas, a saber, morais e jurídicas. Neste sentido, concebe, também, que a distinção entre normas morais e jurídicas precisa de uma “especificação” que vá além da formulação de “D”, através do qual se definem os diferentes tipos de normas de ação. Inclusive, tal especificação deve, ela mesma, ser normativamente fundamentada. Dessa forma, ele põe a seguinte pergunta:

“Mas será que tal especificação normativamente fundamentada pressupõe que a norma fundamental, da igualdade de direitos de todos os possíveis participantes do discurso, já reconhecida no “princípio do discurso”, é moralmente – e, em minha opinião, necessariamente – neutra e está na base da exigência da capacidade de consenso de todas as normas a serem fundamentadas “para todos os possíveis afetados”? Ou será que, ao contrário, ela não pressupõe que o conteúdo *moral* do princípio do discurso possa servir como fio condutor também para a fundamentação normativa da especificação exigida?”.³⁸¹

Apel assume o segundo enunciado, para isso adverte que, ainda que o princípio moral no sentido de (U) deva ser derivável do princípio do discurso ideal, o princípio jurídico (respectivamente, o princípio do Estado de Direito), de modo imediato, não o

³⁸⁰ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 249.

³⁸¹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 211.

deverá ser. A necessidade da complementação do princípio moral por um princípio jurídico poderia resultar da compreensão de que o princípio moral “só poderá ser válido para a observância sob a *pressuposição de que todos o observariam*”.³⁸² Entretanto, Apel considera necessário, nessa medida, como já vimos, a complementação do princípio moral por um princípio jurídico “sob a pressuposição de uma *ampliação, em termos de ética da responsabilidade, da explicação da base ético-discursiva do princípio moral* que, no discurso argumentativo, já havíamos reconhecido”.³⁸³ Dessa forma, ele pretende seguir em sua arquitetura de diferenciação do discurso o caminho da ampliação e, respectivamente, do aprofundamento da ética do discurso, no sentido de uma ética da responsabilidade referida à história e à instituição.

Querendo fazer jus à pretensão habermasiana de fundamentar como normativamente legítima a *independência* do direito positivo e a sua *diferenciação* da moral no sentido de (U), Apel elabora um aprofundamento e ampliação pragmático-transcendental das implicações ético-discursivas do princípio do discurso. Para ele, esta elaboração propiciará ao princípio do discurso, de certa forma, uma distância maior em relação ao direito positivo e as outras diferenciações distintivas que se referem a sistemas sociais de discursos práticos.

Nesta perspectiva, o ponto de vista *moral* tem por conteúdo, não apenas um critério de justiça abstrativo - deontológico – mas, também, um critério de responsabilidade referida à história, portanto, teleológico. Este último tratará das condições de aplicação institucionais do critério de justiça puramente deontológico. No entanto, é importante percebermos que a *vinculação* do princípio formal-deontológico com o postulado teleológico, universalmente válido, só é possível sob a pressuposição do “*a priori* da facticidade” que deve ser feito para o estar no mundo do ser humano e o “*a priori* do discurso” em que se antecipa contrafaticamente a *idéia regulativa* do entendimento somente realizável parcialmente.

Com essa arquitetura, Apel considera que a ética do discurso estaria em condições não somente de “justificar a independência do direito positivo de modo *historicamente abstrativo*, mas, além disso, de exigir o *estabelecimento* de uma ordem

³⁸² Cf. APEL, K.-O. DED, p. 211.

³⁸³ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 211.

jurídica positiva dentro dos Estados, e mais do que isso, no sentido de uma ordem de paz e ordem jurídica de cidadania mundial”.³⁸⁴

A estratégia de Apel é buscar uma base comum - também moral normativa - no princípio do discurso para o direito e moral, a qual lhe é co-originária. Neste caso, o princípio não pode ser considerado moralmente neutro de modo genérico. Apel considera que, no máximo, ele pode “ser *distinto*, no seu conteúdo normativo, daquele “princípio moral” que, como princípio de fundamentação de normas de uma moral ideal discursiva, só poderia entrar em vigor se, simultaneamente, o princípio jurídico também houvesse entrado em vigor”.³⁸⁵

Para Apel, a necessidade de uma diferenciação normativa entre o princípio moral, no sentido de (U), e o princípio jurídico, recebe a sua fundamentação normativa não de um princípio do discurso moralmente neutro, mas “do conteúdo *normativo-moralmente* ampliado de um princípio do discurso que tem, por conteúdo, além do princípio ideal “U”, de orientação contrafactual, também a responsabilidade pela constituição das condições de aplicação da moral discursiva no sentido de “U” e pela responsável compensação da não-aplicabilidade de “U” na realidade”.³⁸⁶

Apel tentou - sob a pressuposição de distinção entre uma parte A e uma parte B de fundamentação da ética do discurso - fundamentar a diferença entre a validade de normas jurídicas (na qualidade de normas coercitivas) e normas morais.³⁸⁷ Em sua decisão arquetípica, ele, portanto, trilha o caminho de ampliação, com caráter de ética da responsabilidade, do conteúdo moral - fundamentável por uma reflexão filosófica estrita – do princípio do discurso.

Após essa breve introdução, tratemos, em seguida, da justificação normativa da forma específica do direito. Apel expressa a exigência de uma fundamentação normativa, e não somente de uma explicação funcional, da forma específica das normas jurídicas. Sua contraposição “não reside no rechaço (...) de uma fundamentação *moral* da forma específica das normas jurídicas como normas de coerção (que, entretanto, considero

³⁸⁴ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 214.

³⁸⁵ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 206.

³⁸⁶ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 207-8.

³⁸⁷ Apel, neste caso, compreende que Habermas não aceita a sua distinção entre uma parte A e parte B da ética do discurso, ao que parece, pelo motivo de que a dimensão teleológica da responsabilidade referida à história – da responsabilidade moral, bem como, da institucionalização do direito e da moral – deveria transcender o âmbito deontológico da ética do discurso, no sentido de (U).

necessária), mas no rechaço (...) de qualquer “fundamentação *normativa*” da “forma jurídica”.³⁸⁸ Segundo ele, a ambigüidade da posição de Habermas se mostra quando ele afirma que não pretende legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação normativa, mas segundo uma explicação funcional, portanto, trata-se, no caso, de pensar a relação entre direito e moral enquanto uma relação sociológica complementar de sentido.

Dessa forma, ele, no debate crítico com Habermas, caracteriza o aspecto fundamental para introduzir sua tese da necessidade de uma fundamentação normativa justamente da forma e da função das normas jurídicas. Em referência a isso ressalva que:

“... se ultrapassa, em *Direito e democracia*, o novo âmbito normativo de especificação da teoria do discurso do Direito e da Moral em direção a um método de explicação – sociológico – que, tampouco, é suficiente para figurar como “reconstrução” da revolução cultural, no contexto da “teoria crítica”. Para mim, foi alcançado, assim, um aspecto do debate crítico com Habermas que já me irrita profundamente desde a leitura da *Teoria da ação comunicativa*: a pretensão de que – segundo suspeito – sejam realizadas as intenções da filosofia habermasiana, que, como anteriormente, permanecem *crítico-normativas* (e até *histórico-filosóficas e emancipatórias*), pela via da substituição de argumentos normativos de fundamentação por argumentos sociológicos, empíricos e, nessa medida, nada problemáticos, mas, apesar disso, normativamente sugestivos”.³⁸⁹

Então, no contexto dessa proposta de Habermas, a diferenciação entre a forma das normas jurídicas e a forma das normas morais é tratada a partir de uma explicação funcional-sociológica com base em sua tese de complementaridade e de compensação, respectivamente: o direito emerge como um mecanismo de compensação para a moral e a constituição da forma jurídica se torna necessária, com o intuito de compensar déficits que surgem com a decadência da eticidade tradicional. Nessa compreensão, “... a moral autônoma só se funda em motivos racionais e, com a passagem para níveis pós-convencionais de fundamentação, dá-se a separação entre a consciência moral e a práxis tradicional habitual. Habermas insiste no contraste entre a capacidade mínima de eficiência na ação de uma moral racional pós-convencional, entendida cognitivamente, e as tarefas

³⁸⁸ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 224-225.

³⁸⁹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 225.

complexas de institucionalização discursiva do sistema do direito”.³⁹⁰ Assim, o direito pode *desonerar* os indivíduos, os quais são, muitas vezes, exigidos por problemas de fundamentação racional e aplicação adequada à situação de normas morais, das cargas cognitivas da própria formação de juízo.

Apel concorda com Habermas no sentido de que a moral racional pós-convencional necessita da complementaridade das instituições e os seus déficits carecem da compensação realizada pelo direito politicamente estabelecido e, além disso, as pessoas precisam da desoneração (ser desobrigadas) das expectativas (imperativos) imputáveis da moral racional. O que Apel não aceita são os *motivos*, pelos quais a moral racional deva ser complementada pela institucionalização do Direito, portanto, os motivos com que Habermas tenta justificar isto.

Apel considera, primeiramente, a característica habermasiana acerca da fraqueza motivacional da competência moral (reduzida a um mero saber) como “sistematicamente exagerada”. Para ele, a “versão cognitivista” da fundamentação da moral, em Habermas, “... não concede *força coativa ao reconhecimento* de haver aceitado sempre as normas fundamentais do ser moral em geral ...”. Em virtude disso, continua Apel, é que se pode “... considerar, inclusive, o princípio “U” da moral ideal do discurso *somente* uma “regra de argumentação” do discurso de fundamentação para normas morais, e não *também* um princípio, a ser devidamente aplicado, de regulamentação do mundo da vida de conflitos de normas”.³⁹¹

No entanto, para Apel, essa compreensão não significa que ele superestime a força empírica motivacional da fundamentação moral transcendental-pragmática, da moral ideal do discurso, no sentido do princípio (U). Pois, como já vimos, trata-se do contrário, na medida em que ele tem enfatizado “... que nem mesmo o *reconhecimento da validade moral da fundamentação última* consegue garantir a ação segundo esse reconhecimento, uma vez que, nesse ponto, surge um problema adicional de *motivação da vontade* que não pode ser resolvido, em princípio, por fundamentação filosófica (e, nessa medida, cognitivista!) da validade”.³⁹²

³⁹⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 161.

³⁹¹ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 266-67.

³⁹² Cf. APEL, K.-O. DED, p. 267.

Em segundo lugar, Apel não concorda com a fundamentação habermasiana da necessidade da complementaridade da moral racional pela institucionalização do Direito. Para ele, a diferença principal entre a Moral e o Direito não está na afirmação habermasiana de que “no Direito, motivos e orientações de valor são entrelaçados entre si como sistema de ação”, de tal modo que “aos preceitos jurídicos compete a eficiência imediata de ação que, como tais, falta aos juízos morais”, parece-me, ao contrário, que a *maior eficiência* (de modo nenhum, a única) *da ação* jurídica esteja condicionada, sobretudo – e por assim dizer de modo *brutal* – à *coatividade da observância das normas jurídicas, em virtude do monopólio do poder pelo Estado de Direito*”.³⁹³ Portanto, é sobretudo neste aspecto que repousa, segundo Apel, a função de desoneração da institucionalização do Direito quanto à fundamentação racional das normas de ação pelos atores, como pessoas. Observe-se que esta função de desoneração é concebida, também, como a liberação da aplicação da moral ideal do discurso por desoneração de uma responsabilidade moral estratégica de contra-estratégia. Com isso, a eficiência maior de ação do direito, bem como, a função de desonerar (desobrigar) as pessoas em relação à fundamentação racional das normas de ação provém, sobretudo, do fato de que o seguimento de normas jurídicas pode ser forçado pelo Estado de Direito. Dessa forma, tal característica - o caráter de *coercitividade* da observância, vinculado à forma das normas jurídicas - precisa de uma *justificação moral*.³⁹⁴

Para Apel, a ética do discurso tem que tratar da insuficiência que, em termos da ética da responsabilidade, o princípio (U) da moral ideal do discurso tem no mundo da vida real. Dessa forma, é necessário complementar esse princípio, como parte A da ética, com uma parte B, a qual assumirá, também, a responsabilidade pelas funções estratégicas de contra-estratégias da institucionalização do Direito. No entanto, antes de tratarmos da justificação acima exigida, levemos em conta, no intuito de elucidar a necessidade da fundamentação normativa da forma jurídica, junto com Apel, algumas considerações feitas a respeito da estrutura da explicação funcional.

Segundo Apel, o modelo paradigmático da estrutura da explicação funcional em geral “é a autopreservação de organismos vivos e sistemas analogamente concebidos, inclusive no sentido de uma técnica entendida ciberneticamente”.³⁹⁵ Portanto, com este

³⁹³ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 268.

³⁹⁴ Cf. APEL, K.-O. PRP, PJP.

³⁹⁵ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 227.

modelo “parte-se – à diferença de uma *explicação* meramente *causal* – de “estados pretendidos” (Sollzustand), quase-teleológicos, de um sistema, perguntando-se, sob essa pressuposição, pela função, por exemplo, de órgãos isolados ou de âmbitos de regras para a realização e, respectivamente, a preservação estabilizadora do pretendido estado do sistema”.³⁹⁶

Neste intuito, Apel acrescenta que “será possível supor a continuação da vida – como a da auto-reprodução de uma espécie de animais ou até a da sociedade humana no nível da revolução cultural – como quase-*telos* objetivo, em cuja referência muitas coisas poderão tornar-se tema de uma explicação funcional”.³⁹⁷ Neste sentido, A. Gehlen, por exemplo, segundo Apel, em sua antropologia filosófica, considera que “toda a cultura do ser humano – sobretudo as *instituições* – funciona como condição necessária compensadora para que o ser humano, como “ser de deficiências” equipado apenas com instintos, possa conservar a sua existência”.³⁹⁸ Apel considera que foi em um contexto desse tipo que Habermas desenvolveu algumas categorias utilizadas da compensação para *déficits* surgidos e da desoneração de muitas exigências especificamente culturais.

Nesta situação, Apel faz, em relação à concepção de Gehlen, a seguinte objeção: “da comprovação bem-sucedida de que determinadas conquistas da cultura – como determinadas instituições – tenham sido funcionalmente condições necessárias para a mera conservação da existência do ser humano, não se conclui que elas não pudessem ter assumido – no nível da cultura humana – também simultaneamente funções bem diferentes, entre as quais aquelas que apontam para além do estado pretendido da mera conservação da existência, o qual já pode ser pressuposto entre os animais”.³⁹⁹ Para Apel, os “estados pretendidos” quase-teleológicos não podem ser simplesmente pressupostos como elementos *dados* – tal como, para Gehlen, o manter-se-na-existência da espécie humana ainda precedia o estado pretendido de todas as explicações funcionais. Ao contrário, neste caso, estamos diante da tarefa de, no contexto da reconstrução crítica da própria revolução

³⁹⁶ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 227.

³⁹⁷ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 227.

³⁹⁸ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 227.

³⁹⁹ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 227-28.

cultural, fundamentar ainda *normativamente* a pressuposição exigida para a explicação funcional de um *estado pretendido*".⁴⁰⁰

Assim, Apel considera este argumento válido, também, em relação à diferenciação distintiva do Direito e a sua importância funcional para a Moral. Afirma como correta a compreensão de que o direito positivo foi necessário com o intuito “de *compensar os déficits* mencionados de uma moral racional, em comparação com a eticidade tradicional, e desonerar o ser humano das cargas cognitivas da própria formação do juízo moral; entretanto, esta explicação só resultará *suficiente* caso partamos exclusivamente da premissa de que o estado pretendido, já anteriormente pressuposto na reconstrução da revolução cultural, de uma *segurança no comportamento dos seres humanos*, possibilitada por *instituições*, continuasse a ser exclusivamente decisivo”.⁴⁰¹ Como nos posicionamos, frente a esta situação, perguntando-se, junto com Apel: “se o estabelecimento do Estado de Direito não teve ou não possa ter tido uma função positiva para a realização progressiva daqueles *procedimentos da moral racional* que o *princípio do discurso* contém como exigência *normativa*?”.⁴⁰²

Apel entende que sob esta perspectiva se mostrará como evidente a exigência normativa da ética do discurso. Além disso, ela se apresenta na compreensão de que “a exigência da resolução de todos os conflitos moralmente relevantes de interesses por discursos práticos a respeito dos pleitos de validade, sob a supressão de práticas estratégicas de violência, de fato só poderá ser realizada aproximativamente se o estabelecimento do Estado de Direito, com monopólio de poder, conseguir efetivamente desonerar os cidadãos, que lhe são subordinados, da auto-imposição dos seus interesses justificados”.⁴⁰³ Então, em que consiste a questão decisiva dessa explicação alternativa da diferenciação distintiva do Estado de Direito em relação à moral racional?

A moral, enquanto prática discursiva de uma moral racional pós-convencional, de fato, foi desvinculada primeiramente pelo estabelecimento do Estado de Direito. Nessa medida, Apel concebe que “não só se “desonera” o comportamento dos seres humanos da frágil moral racional em favor das normas jurídicas fixadas pela codificação e exigíveis

⁴⁰⁰ Cf. APEL, K.-O. DED, pp.230-31.

⁴⁰¹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 228.

⁴⁰² Cf. APEL, K.-O. DED, p. 228.

⁴⁰³ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 228-29.

pela coerção estatal; ao contrário, pela primeira vez são possíveis, ao menos, a prática e a elaboração ideal da moral racional: *desonerando a própria moral, por assim dizer, da política (de poder)*, no sentido mais amplo”.⁴⁰⁴ Essa meta somente pode ser realizada de modo pleno “no sentido da superação da moral nacional interna e do respeito na esfera mundial dos Direitos Humanos e da cooperação responsável na solução dos problemas da humanidade, quando o monopólio do poder pelo Estado de Direito já não estiver mais centralizado em sistemas particulares de poder político”.⁴⁰⁵

Nessa arquitetônica da reconstrução crítica da própria revolução cultural, Apel parte implicitamente de uma fundamentação *normativa* na forma de uma interpretação forte, *ético-discursiva*, do princípio do discurso. Com isso, ele pressupõe que o princípio do discurso tivesse um *conteúdo moral normativo*. Assim, no princípio do discurso metodicamente irrecorrível, reconhecemos, em um duplo sentido, *normas fundamentais histórico-abstrativas procedimentais de discursos ideais*: a igualdade de direitos de todos os possíveis participantes de um discurso e a norma básica da co-responsabilidade de todos os possíveis participantes do discurso pela execução e pelo surgimento de *discursos práticos* para solucionar conflitos de interesses.

Portanto, esta norma primordial da *co-responsabilidade* não pode ser entendida de modo meramente *deontológico* nem, nessa medida, de modo *histórico-abstrativo*, pois trata-se, no mundo em que vivemos, entre outras coisas, da “colaboração para estabelecer condições institucionais para a prática, em esfera global, da moral discursiva, no sentido das normas básicas meramente deontológicas *procedimentais* da ética do discurso, e, assim, de possibilitar, entre outras coisas, as pressuposições próprias do Estado de Direito, para desvincular, da moral discursiva, a prática isenta de violência da moral racional ...”.⁴⁰⁶

Por fim, Apel afirma que nesta fundamentação normativa (ético-discursiva do princípio do discurso) de sua explicação histórico-sociológica - complementar à explicação habermasiana - da função do estabelecimento do Estado de Direito (além disso, de uma ordem jurídica cosmopolita), este não é, enquanto fato empírico, “apenas predeterminado à sua explicação funcional, tal como, por exemplo, os estados pretendidos de organismos são predeterminados por qualquer explicação funcional, mas ele precisa, simultaneamente, ser

⁴⁰⁴ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 230.

⁴⁰⁵ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 230.

⁴⁰⁶ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 231-32.

compreendido e avaliado positivamente como um *postulado da razão prática*, no sentido da realização histórica das condições institucionais da moral discursiva”.⁴⁰⁷

Após realizarmos essa explanação a respeito da explicação funcional da forma do direito, retornemos à questão, que ficou em aberto, referente ao problema da justificação moral do direito se impor por meios coercitivos.

Em seu procedimento de fundamentação, Apel insiste na idéia de que o princípio moral primordial, “segundo o sentido que contém, não se constitui apenas pelo ponto de vista material das normas morais, que precisam ser normativamente fundamentadas, mas já está anteriormente pressuposto nos procedimentos *discursivamente dialógicos* do discurso argumentativo em geral: do discurso que, como *discurso moral* ideal, de fato *deve justificar moralmente* a validade das normas morais, no sentido de “U”, todavia – sob pressuposições adicionais em termos de *ética de responsabilidade*, referentes à *aplicabilidade* de normas válidas em termos de “U” no âmbito do mundo da vida real – requer também que se justifique a complementação da moral ideal do discurso, no sentido de “U”, por normas de ação de outro tipo – como as normas de ação estratégicas de contra-estratégia no sentido da política, no sentido da juridicidade de sua vigência e de sua imposição, e normas no sentido da ação estratégica de concorrência na economia de mercado”.⁴⁰⁸

Portanto, Apel insiste que o princípio moral primordial, implícito no princípio do discurso, é mais abrangente do que o sentido do princípio (U) - especializado na explicação abstrata da justiça - e mais abrangente no sentido de uma ética da responsabilidade em nome do próprio princípio moral primordial. Por consequência, este “... já estará co-predeterminado na justificação normativa da *complementação*, pelo princípio jurídico, do princípio moral no sentido de “U” e, de acordo com isso, também na justificação da distinção habermasiana das perspectivas da *Filosofia Moral* no sentido de “U”, da *ética* (inclusive da “ética política”) e da *pragmática*”.⁴⁰⁹ Isso deve ser pressuposto, pois do contrário, não poderíamos entender a obrigação moral, que decorre do princípio primordial de uma moral racional, de também aplicar o princípio (U), portanto, de solucionar, por intermédio de discursos práticos, os conflitos morais com base no consenso, isto é, aquelas

⁴⁰⁷ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 232.

⁴⁰⁸ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 235-36.

⁴⁰⁹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 238.

situações em que a expectativa de reciprocidade de uma comunidade ideal de comunicação não é realizada factualmente.

Os problemas da exigibilidade e da imputabilidade de obrigações - introduzidos por Habermas - referem-se, o primeiro, ao problema da “validade de observância” das normas válidas em termos de U. Para Apel, sua observância não poderá ser responsabilizada quando não for possível se supor que as normas “poderão ser observadas factualmente por qualquer um”.⁴¹⁰ No que concerne à imputabilidade de obrigações, ele compreende que se trata do problema “... de que a responsabilidade pelo cumprimento dos deveres positivos de cooperação social dos seres humanos, no critério global, hoje já não consegue mais ser *imputada individualmente* – bem como a responsabilidade pelas conseqüências e pelos efeitos colaterais negativos, igualmente de grande alcance, das nossas ações coletivas e atividades na ciência, técnica e economia, mas esta responsabilidade, apesar disso e de alguma forma, deve ser assumida, ou seja, organizada”.⁴¹¹ No entanto, Apel ressalva que tais questões não podem ser resolvidas a partir de uma postura moralmente neutra. Pois elas estão ligadas a uma ética da responsabilidade que se encontra por trás das normas básicas da justiça, formuladas no princípio (U) e que, por conseqüência, também, as transcende.

Atualmente, segundo Apel, tais questões são tratadas com base numa falácia, na medida em que se identifica “... o espaço de uma moral racional pós-convencional com o espaço de uma moral privada pessoal ou interpessoal da compreensão entre parceiros presentes na interação e na comunicação abaixo do nível das instituições, o que faz com que as regras do jogo das instituições, que são condicionadas pelas injunções funcional-sistêmicas, separem a moral de todas as decisões publicamente relevantes, o que significa isolar a moral do direito, da política, da economia, etc”.⁴¹² Os co-sujeitos da comunidade primordial de comunicação dos seres humanos, que devem ser considerados portadores da *moral racional*, ocupam o seu lugar atualmente não apenas como sujeitos da moral privada, *abaixo do nível das instituições*, e tampouco só como portadores profissionais de responsabilidade individualmente imputável, mas antes, como co-sujeitos de uma esfera

⁴¹⁰ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 270.

⁴¹¹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 270.

⁴¹² Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 163.

pública deliberante e de sua permanente legitimação, crítica ou transformação das instituições, até previstas e legalmente reconhecidas em uma democracia, *acima do nível das instituições*, portanto, de seu controle metainstitucional.⁴¹³

Neste caso, é preciso mostrar que é somente no nível da comunidade de comunicação como nível da *metainstituição* em relação a todas as instituições e sistemas sociais funcionais - como princípio de uma esfera pública deliberante responsavelmente - que o *princípio moral da responsabilidade* da ética do discurso tem o seu verdadeiro campo de referência. Referindo-se as certas passagens de *Erläuterung* de J. Habermas, Apel levanta a suspeita de que “... Habermas, em sua nova estratégia de diferenciação discursiva, substitui por uma estratégia quase descritiva a fundamentação ética da complementação do princípio U de uma moral do discurso pós-convencional, que deveria ocorrer no interior de uma ética da responsabilidade”.⁴¹⁴

A estratégia de argumentação de Apel, frente à posição de Habermas, consiste em partir da premissa de que o *princípio do discurso*, como princípio irrecorrível no modo de argumentar, contém o princípio moral primordial. Ele, por sua vez, contém não só o princípio (U) – enquanto *princípio moral ideal do discurso* que deveria ser, tanto quanto possível aplicado – mas, também, um *princípio de responsabilidade* que se deve concretizar em princípios de ação responsável e em instituições legitimáveis que devem se estabelecer, enquanto complemento do discurso moral ideal no caso de não ser possível a responsabilização de que as normas válidas em (U) se apliquem ao mundo da vida. Com isso, surge a exigência de uma ética de responsabilidade referida à história e à instituição.

O pressuposto de toda argumentação é o vínculo que ocorre entre o *princípio do discurso primordial* – independentemente da sua irrecorribilidade metódica pelo pensamento filosófico – e o *a priori da facticidade*, da *historicidade* da compreensão do mundo segundo o qual qualquer argumentante pertence a uma comunidade *real* de comunicação sócio-culturalmente condicionada e limitada, o que faz com que nossas ações sempre possuam pressupostos contingentes provenientes de nossos mundos vividos.⁴¹⁵

⁴¹³ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 271-72.

⁴¹⁴ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 163.

⁴¹⁵ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 273-74.

A filosofia pragmático-transcendental compreende o *a priori do discurso* como condição de possibilidade do reconhecimento universalmente válido - não historicamente relativizável - e, também, justamente do *a priori* da contingência. Nessa medida, este *a priori* é a base irrecorrível de todos os *pleitos universais de validade da argumentação* e de sua possível acareação. Dessa forma, ele complementa o *a priori* segundo o qual cada argumentante pertence a uma comunidade *real* de comunicação por meio da antecipação contrafactual de uma comunidade *ideal* de comunicação.⁴¹⁶

Apel parte, para a possível aplicação do princípio do discurso ao mundo vivido, simultaneamente, dos pólos da antecipação contrafática das *condições normativas* de uma *moral ideal do discurso* e do *a priori* da *facticidade* enquanto condição histórica pré-determinada de aplicação da moral. Encontra-se, aí, a restrição de facticidade e validade posta, também, por Habermas. Para Apel, Habermas, na rejeição da possibilidade da fundamentação última pragmático-transcendental, considera, em princípio, que, também, as pressuposições da argumentação - pressupostas na argumentação filosófica a respeito do *a priori* da facticidade de pertencer a uma forma de vida historicamente contingente - estão submetidas ainda ao *a priori* da facticidade.

De acordo com Apel, da pressuposição do *a priori* da facticidade pelo princípio primordial do discurso, bem como, pelo princípio moral primordial, nele contido, tem-se como resultado a necessidade de vincular a fundamentação do princípio (U) da ética ideal do discurso, a qual pode ser derivada do postulado da comunidade ideal de comunicação, com a reserva, em termos de ética da responsabilidade, da possível impossibilidade de aplicação ao mundo real e, depois, à comunidade real de comunicação, bem como, com o princípio de complementaridade para esses casos.⁴¹⁷

Tal reconhecimento resulta na necessidade de se empreender - no nível do discurso primordial - uma distinção entre uma *parte A* e uma *parte B* de fundamentação da ética do discurso como ética de responsabilidade. Deve-se reconhecer, no entanto, que o princípio moral, embora seja pressuposição necessária de toda argumentação, não passa de uma simples regra de argumentação, pois ele prescreve que devem ocorrer discursos práticos para a solução argumentativa de todos os problemas morais do mundo da vida.

⁴¹⁶ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 274

⁴¹⁷ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 276-77.

Como exposto em outros momentos, aqui, busca-se fazer jus a todos os casos nos quais não podemos contar, no sentido da “responsabilidade recíproca” (Niquet), com a disposição sem reservas do discurso entre os parceiros da interação de fato. Neste caso, “a parte B se apresenta – comparada com a *parte A* da moral ideal do discurso, de tal forma que aparece como normativamente necessária, de modo imediato, ao princípio primordial de discurso – como “princípio de complementação” para a *aplicação da ética do discurso como ética da responsabilidade referida à história*”.⁴¹⁸

Com essa constatação, a necessidade de complementar o princípio moral, no sentido de (U), diferencia-se, segundo Apel, “... da *necessidade*, suposta por Habermas, de complementar o princípio moral em geral com a sua fundamentação normativa do Direito e, respectivamente, com o princípio da democracia, porque essa fundamentação é exigida pelo próprio princípio moral primordial”.⁴¹⁹ Por esse motivo, faz-se necessário uma distinção da ética em uma parte A, em que trata da aplicação da moral ideal do discurso no sentido de (U), e uma parte B, com caráter de ética da responsabilidade.

Então, sob essa pressuposição, como será possível articular a fundamentação da ética da responsabilidade por meio da *complementaridade* do princípio moral ideal do discurso pela institucionalização do Direito?

Apel reconhece que tratara, anteriormente, do problema da complementaridade do princípio moral ideal do discurso sem sua referência ao mundo das *instituições*.⁴²⁰ Ele admite que tal postura esclarece melhor a distinção e a necessária mediação entre racionalidade comunicativo-consensual e racionalidade estratégica de ação, mas ela é pouco realista e, como tal, insuficiente segundo a perspectiva de uma ética da responsabilidade referida à história. O motivo é que, agora, se aponta na indicação de uma ética da responsabilidade que não se restrinja a uma responsabilidade pessoal recíproca a respeito das conseqüências de suas ações, mas que contemple, primordialmente, a relação da ação pessoal com as instituições. Neste contexto, as injunções sistêmicas de tais instituições “... não podem ser pensadas a partir do modelo do conflito conhecido de normas em uma ética interpessoal. Essa realidade deve ser considerada por uma reflexão ética, e isto leva à compreensão do postulado normativo de instituições que possam

⁴¹⁸ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 277-78, nota 36.

⁴¹⁹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 280.

⁴²⁰ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 282.

desobrigar os indivíduos nas diferentes situações da necessidade da ação, no sentido de uma ética pessoal de responsabilidade”.⁴²¹

O fundamental é compreender que as instituições e sistemas sociais funcionais - o direito, as instituições do poder político e da economia de mercado - precisam ser consideradas na justificação, em termos de ética da responsabilidade, de complementaridades institucionais do princípio moral ideal do discurso. O que resulta, de modo ideal típico, em funções de complementação, por parte das diferentes instituições e dos sistemas sociais em relação à moral ideal do discurso no sentido de (U) e que tais funções são, ou deveriam ser, mediadas pela função de complementaridade do direito com relação a moral ideal do discurso.

Apel trata, assim, da resposta da ética do discurso diante dos desafios das injunções sistêmicas⁴²² restritivas moralmente, levando em conta a primordial co-responsabilidade de todos os seres humanos pelas conseqüências das atividades coletivas em sua função pública acima das instituições. Isto resulta numa arquitetura de interdependência entre os subsistemas sociais e entre eles e a metainstituição do discurso filosófico primordial da humanidade.

Segundo Apel, poderia se supor que o discurso sobre as injunções sistêmicas das instituições assumisse uma posição ideológica e que esta teria que ser resolvida no sentido de uma reconstrução dos interesses subjetivos. Ela se expressaria na negação radical da inevitabilidade das coerções objetivas sócio-sistêmicas (idealismo utópico), ao pretendermos simplesmente suprimir o momento de exteriorização quase-natural e da tendência à auto-alienação vinculada a todas as instituições. Por outro lado, tal compreensão, de forma alguma, deve conduzir à posição oposta representada pela filosofia main-stream do neoliberalismo econômico que sugere que as injunções das instituições têm que ser concebidas, como fatos empíricos, no marco de uma economia moralmente neutra em relação aos valores. Nesta perspectiva também se sugere que todo agir moralmente relevante – a determinação contratual das condições marginais da economia – compreender-se-iam somente como agir estratégico no sentido da teoria do jogo,

⁴²¹ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., pp. 166-67.

⁴²² Cf. APEL, K.-O. EPDE.

moralmente neutro.⁴²³ Portanto, esta compreensão “... implica numa absolutização das injunções sistêmicas e a negação da capacidade humana de refletir sobre as regras que regem as instituições e de transcendê-las”.⁴²⁴

Apel pretende fornecer uma justificação normativa da forma do direito de coerção. Nesse sentido, é preciso compreender que seu seguimento é *válido* não somente com base na capacidade de um *consenso discursivo*, mas que, também, sua implementação deva ocorrer pela mediação do auxílio do monopólio estatal de coerção. Na perspectiva pragmático-transcendental “... a relação entre o direito positivo e a ética do discurso é marcada por uma dupla relação de aplicação da responsabilidade moral: por um lado, a aceitabilidade, em princípio, das injunções sistêmicas de um sistema social funcional que deve ser afirmado como imprescindível; por outro, igualmente, a legitimação ou crítica dessas injunções sistêmicas na base da co-responsabilidade de todos os membros do discurso primordial para a formação ou, em caso de necessidade, transformação do sistema”.⁴²⁵

Para Apel, a questão é que, agora, a ética da responsabilidade referida à história e à instituição tem, como ponto de partida, a compreensão de que a ação moral de pessoas – devido ao fato delas pertencerem a uma comunidade de comunicação real, historicamente condicionada – é mediada institucionalmente, precisando, por isso, considerar essa circunstância, mas que, simultaneamente a esta consideração, a exigência orientada na antecipação contra-factual de condições ideais da realização incumbida da moral ideal do discurso, no sentido de (U), implica uma obrigação, permanente, voltada para o futuro, de transformação das condições institucionais de ação que são incompatíveis com isso.⁴²⁶

Em sua inovação da ética do discurso, Apel tem a intenção de mostrar que *o princípio moral primordial do discurso* representa a base de uma fundamentação normativa possível de uma ética da responsabilidade referida à história e à instituição. Para ele, a ética tradicional da filosofia transcendental clássica, com base no princípio da consciência da filosofia solipsista do sujeito, é incapaz de fornecer um conceito da responsabilidade recíproca primordial do seres humanos, como intersujeitos (pois ela só conhece um

⁴²³Cf. APEL, K.-O. EPDE.

⁴²⁴Cf. OLIVEIRA, M. A. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, Op. cit., p. 167.

⁴²⁵ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Ibid.* pp. 167-68.

⁴²⁶ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 287.

conceito de responsabilidade individualmente imputável para as conseqüências de ações) e, além disso, torne possível uma compreensão e avaliação crítico-hermenêuticas de instituições enquanto complexos históricos de interação e comunicação humanas. Mesmo em situações em que se põe a questão da responsabilidade coletiva ou da co-responsabilidade “... o problema da *imputação* obriga, no nível empírico, a se classificar esses conceitos como insuficientes e, por assim dizer, provisórios: por exemplo, no caso da *responsabilidade coletiva* não há a possibilidade de se admitir uma “culpa coletiva” sem que se cometa uma injustiça em relação ao indivíduo; e, no caso da *co-responsabilidade*, perguntar-se-á pela parte pessoalmente imputável da co-responsabilidade (como no âmbito de um empreendimento comunitário)”.⁴²⁷

Nesta situação, Apel se pergunta como é possível *imputar pessoalmente* a “responsabilidade global do ser humano” pelas conseqüências dos efeitos colaterais das ações coletivas e atividades no âmbito da ciência, da técnica e da economia. Como ele próprio afirma, nem mesmo os seres humanos em posição proeminente poderão, seriamente, ser responsabilizados.

Portanto, diante dessa redução, referida à instituição, do conceito de responsabilidade individualmente imputável, torna-se perceptível a necessidade urgente, em nosso contexto, de fornecer a base para uma responsabilidade que seja mais abrangente e referida à instituição; de uma responsabilidade pós-convencional de todos no âmbito de uma macroética da humanidade.

Apel assegura que não é possível fundamentar, empiricamente, o conceito de uma co-responsabilidade primordial de todos os seres humanos para as conseqüências de ações e de atividades coletivas, em virtude de que nunca se conseguirá afastar, neste ponto, a questão de uma imputação da responsabilidade por determinados grupos sociais no âmbito de determinadas instituições. Nesse sentido, ele reconhece que “... seres humanos singulares poderão *ganhar* responsabilidade *pós-convencionais*, segundo competências especiais e percepções de tarefas que surgem ou em momentos de perigos iminentes, ou, ainda, de encontros, não mediados por instituições, com “a alteridade pessoalmente concreta”, no sentido de Levinas; no entanto, mesmo nestes casos, será possível recorrer *empiricamente* a uma responsabilidade *individualmente imputável*, e será nesse sentido que,

⁴²⁷ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 289.

ao menos, não se poderá falar de uma *co-responsabilidade em princípio de todos os seres humanos pelas conseqüências e pelos efeitos colaterais de ações e de atividades coletivas*”.⁴²⁸

Apel, no conjunto das suas reflexões, tem o cuidado para a coerência com seus pressupostos filosóficos e, assim, leva em conta, nesta problemática, a categoria fundamental da *diferença transcendental* “... entre todas as gêneses empiricamente comprováveis de responsabilidade específica e o princípio primordial de responsabilidade que se fundamenta na “auto concordância (Kant) da autonomia da razão”.⁴²⁹ Nesse caso, ele se pergunta: como é possível fundamentar a “... *co-responsabilidade primordial de todos para a organização e para as conseqüências de ações e atividade coletivas*, e, nessa medida, até para a relação otimizada entre as instituições e a ação de pessoas de quem se possa esperar e imputar algo”?⁴³⁰

Com esse intento, a fundamentação de uma co-responsabilidade de todos os seres humanos que fosse primordial e transcendental - portanto, precedente a todas as responsabilidades empiricamente imputáveis - e que as tornasse possível para a área histórica da interação social, é permeada por uma reflexão filosófica: uma “... reflexão estrita a respeito das pressuposições moral-normativa incontestáveis da *argumentação*, portanto, do *princípio do discurso*, porque podemos, por meio de reflexão estrita, chegar à conclusão de que, no discurso argumentativo - unido ao reconhecimento da *igualdade de direitos* de todos os possíveis parceiros do discurso - já pressupomos a sua *co-responsabilidade simétrica quanto à elucidação e resolução argumentativa de todos os problemas capazes e carecedores de discurso da interação no mundo da vida*”.⁴³¹

Portanto, a propriedade da co-responsabilidade primordial de todos os seres humanos é fundamentada por meio de uma reflexão transcendental e pragmática, no *a priori* irrecorrível discursivo da argumentação. Quem negar isso, estará, portanto, se envolvendo em uma autocontradição performativa. Apel considera que essa premissa da co-responsabilidade de todos os possíveis parceiros do discurso complementa a pressuposição

⁴²⁸ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 290-1.

⁴²⁹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 291.

⁴³⁰ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 291.

⁴³¹ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 292.

da igualdade de direitos, no sentido de uma relação primordial de reciprocidade solidária, a qual resume o significado moral-normativo do princípio do discurso.⁴³²

A co-responsabilidade, assim referida, garante que o princípio moral - à diferença de qualquer *mero* princípio de argumentação - se refira à *função* no mundo da vida de aplicação do princípio do discurso. É sob esse aspecto que “... origina-se, transcendental e pragmaticamente, também o reconhecimento de que, no âmbito da história humana, a moral ideal do discurso, no sentido de “U”, depende, em princípio, no interesse da sua imputabilidade empírica e, em caso de não-imputabilidade, no interesse da sua complementação, da *existência de instituições*”.⁴³³

Neste caso, consideramos, junto com Apel, que a propriedade da co-responsabilidade primordial de todos os seres humanos consiste no fato de que ela não está vinculada à imputabilidade individual (pessoal), no entanto, isso não significa, de modo algum, que seja permitido eximir-se dela. No mais, ela se relaciona às consequências das ações coletivas e das atividades humanas e, com isto, também à criação, conservação e transformação das instituições sociais dos sistemas funcionais.

A fundamentação da relação de co-responsabilidade primordial e responsabilidade empiricamente imputável se apresenta, para Apel, da seguinte forma: “é justamente na *imputabilidade que ainda não é imputável, no sentido empírico*, que repousa a possibilidade de se relacionar a co-responsabilidade primordial com as consequências e os efeitos colaterais de todas as ações *coletivas* e das atividades dos seres humanos e, nessa medida, relacioná-la também ao estabelecimento e à constante renovação, bem como, à modificação das *instituições sociais*, porque uma função importante da co-responsabilidade de todos pela criação e manutenção de instituições se cumpre na colaboração de todos na *atribuição de responsabilidade pessoalmente imputável no sentido das instituições*”. Uma expressão exemplar de tal fundamentação se apresenta no caso da substituição da legitimidade teológica do domínio absoluto pela graça de Deus, pela legitimação democrática de governo através da eleição. Para Apel, no entanto, esta forma institucional democrática precisa, por sua vez, ainda de justificação ou legitimação pela comunidade

⁴³² Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 292-3.

⁴³³ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 293.

primordial do discurso, cujos membros são co-sujeitos de responsabilidade não específica e transcendente às instituições.⁴³⁴

Apel considera que, dessa forma, esclareceu suficientemente as pressuposições, sob as quais a pragmática-transcendental de argumentação da ética do discurso – no sentido das suas partes A e B de fundamentação – pode fundamentar a complementaridade do princípio moral ideal do discurso por princípios institucionais do Direito.

A partir desse reconhecimento da complementaridade do princípio moral ideal do discurso pelo Direito, na perspectiva de uma ética da responsabilidade, podemos, no mínimo, segundo Apel, considerar três funções diferentes do Direito com base na sua relação com a moralidade ideal do discurso e com o poder político e a economia de mercado:

1º) No que concerne à sua relação com a moral ideal do discurso, no sentido de (U), “... deriva a exigência relevante, em termos de legitimação, de fundamentar o Direito em consonância com o *princípio da capacidade de consenso das normas a serem genericamente observadas para todos os afetados*, ou seja, no sentido da *idéia reguladora da identidade dos legisladores e dos destinatários do direito*, o que significa também: *sob a consideração do postulado moral dos Direitos Humanos universalmente válidos*”.⁴³⁵

2º) Do vínculo com o poder político irá derivar “... a exigência de limitar as obrigações jurídicas dos cidadãos, restringir a *arbitrariedade* quanto ao comportamento *externo* e impor a sua observância, nesse sentido, de modo tão efetivo que se garanta a mais completa *desoneração* possível, dos cidadãos, da auto-ajuda forçada no que se refere à responsabilidade recíproca”.⁴³⁶

3º) Por fim, do vínculo com a Economia de mercado, irá derivar “... a exigência de que o Direito garanta, *na forma de uma ordem que circunscreve a economia de mercado* (cuja legitimação, em si, é submetida ao princípio moral da capacidade de consenso referida ao interesse de todos os afetados!), a *autonomia* (dispor de propriedade), bem como a *liberdade, de todos os participantes do mercado, de negociar e contratar*, no

⁴³⁴ Cf. APEL, K.-O. EPDE, p.213.

⁴³⁵ Cf. APEL, K.-O. DED, pp. 296-7.

⁴³⁶ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 297.

sentido de estrategicamente perseguirem o próprio interesse e coíbirem distorções da concorrência livre”.⁴³⁷

Dessa explicitação das relações do Direito com o princípio do discurso e com o princípio do poder político da Economia resulta, segundo Apel, a compreensão de que a fundamentação normativa da exigência de uma complementaridade do princípio moral ideal do discurso pelo Direito corresponde a uma exigência do princípio moral enquanto ética da responsabilidade referida à história no sentido da parte B de fundamentação da ética do discurso. O Direito, neste caso, *compensa* tanto a insuficiência do princípio moral ideal (U), quanto *desonera* os seres humanos do comportamento estratégico de contra-estratégia no sentido da responsabilidade empírica de reciprocidade.

⁴³⁷ Cf. APEL, K.-O. DED, p. 297.

CONCLUSÃO

A abordagem desenvolvida ao longo desta pesquisa pretendeu mostrar que a fundamentação apeliana da ética do discurso e sua reconstrução da controvérsia, entre Habermas e o próprio Apel, acerca da relação entre moral e razão prática, numa concepção procedimental de filosofia prática, têm como ponto de partida o debate que ambos travam acerca do discernimento da relação - metodologicamente relevante - entre proposições filosóficas e proposições das ciências reconstrutivo-empíricas. Como vimos, a partir desse debate, se delineou uma cisão, em princípio, nos respectivos projetos de arquitetura da ética do discurso. Para Apel, é importante a determinação da relação entre o saber filosófico e o saber empírico das ciências, pois, a partir dessa reflexão, efetivar-se-á, na teoria discursiva, uma cisão entre dois modos fundamentais de pensar a fundamentação e a relação entre moral, o direito e a política. Pretendeu-se indicar, com isso, que a ênfase e ponto de partida da polêmica para pensar a distinção entre dois modos essenciais de tratar a fundamentação moral e o conceito de razão prática, recaem, fundamentalmente, na tematização do componente metodológico em que se trata, em última análise, da vinculação entre proposições filosóficas e proposições das ciências reconstrutivas.

Para isso, tivemos a intenção de mostrar a relação fundamental do discurso filosófico no que concerne à arquitetura da ética do discurso: o pressuposto essencial é o fato da distinção metodológica, em ambos os autores, conduzir à diferenciação de arquitetura da ética do discurso. Para o esclarecimento de tal problemática, segundo a perspectiva da pragmática-transcendental, partimos do projeto inicial de fundamentação da ética do discurso. Após caracterizar a situação ética contemporânea como desafio ético e elaborar sua reconstrução, segundo um ponto de vista de uma teoria da evolução, Apel

levantou a necessidade de um modelo de fundamentação filosófica que implicou, por princípio, na caracterização de uma concepção específica de ética do discurso (parte I).

Na tematização “do projeto filosófico e sua relevância para a arquitetônica da ética do discurso” (parte III), concluímos que as questões específicas da filosofia moral são tratadas, fundamentalmente, no projeto maior de “filosofia primeira” enquanto filosofia pragmático-transcendental. Procuramos indicar, com isso, que a fundamentação adequada da racionalidade ética (da esfera moral do discurso) ocorre com base numa reflexão filosófica sobre o discurso argumentativo. Vimos que, por estrita auto-reflexão sobre as condições transcendentais implicadas no discurso argumentativo, mostra-se a presença ineliminável dos princípios éticos (princípio moral) em todo ato humano sensato com pretensão de validade.

Dessa forma, pretendendo definir o caráter da fundamentação da ética do discurso, Apel indica a existência de uma classe de enunciados que, no que concerne a sua pretensão de validade e a possibilidade de sua realização, são essencialmente diferentes dos enunciados das ciências empíricas da natureza ou dos enunciados de uma “teoria crítica”: os enunciados típicos da filosofia. Para ele, com base no procedimento da autocontradição performativa é possível caracterizar determinados enunciados como princípios universalmente válidos. Com isso, apresentamos, com Apel, os critérios para a caracterização dos enunciados filosóficos suscetíveis de fundamentação última: o critério da diferença transcendental e o da autocontradição performativa.

Mostramos, neste caso, que a importância do pensamento de Apel se encontra no fato de que foi capaz de caracterizar o âmbito próprio da filosofia no contexto dos saberes. Com isso, chegamos ao resultado de que a tematização do específico da reflexão filosófica proporciona a base para a filosofia teórica e a filosofia prática (por exemplo, a ética do discurso). Na sequência, apresentamos o componente metodológico fundamental, em última análise, para caracterização da filosofia prática: a relação e determinação dos enunciados filosóficos e enunciados da ciência empírica. Dessa forma, exigiu-se que fizéssemos uma abordagem das implicações da reflexão estrita filosófica no trato específico da filosofia prática.

Para isso, partimos do contexto de que a filosofia na modernidade se defronta com o surgimento das ciências empíricas que, com métodos próprios, buscam também dar

explicações para todas as questões da vida humana. Isso traz conseqüências no trato específico da arquitetura da filosofia prática. Com base neste contexto da pluralidade de saberes, em que se busca determinar a relação entre o saber filosófico e o saber empírico da ciência, mostramos que se efetivou, na teoria discursiva, uma cisão entre dois modos fundamentais de pensar a fundamentação e relação entre moral, o direito e a democracia. Com isso, elaboramos a reconstrução apeliana dessa problemática.

Também com esse intuito, Apel buscou fundamentar o princípio formal procedimental da ética do discurso por meio de uma fundamentação pragmático-transcendental que recorresse não somente ao “recurso de segundo plano” de formas socioculturais de viver, mas às pressuposições da argumentação incapazes de serem negadas. Dessa forma, ele considerou o princípio do discurso como uma pressuposição pragmático-transcendental do princípio de falsificação. Com isso, resulta a compreensão de que aquele princípio não poderá, como condição de sentido do princípio de falsificação, ser empiricamente reexaminado, falsificado ou falível.

Com essa pretensão, Apel elaborou, na tentativa de pensar com Habermas contra Habermas, uma análise do ponto central de divergência que se desenvolveu entre ele e Habermas, o que, segundo Apel, aponta principalmente para uma diferença de estratégias de conceituação e, respectivamente, de argumentação. A partir disso, Apel defende que a figura argumentativa mais apropriada para fundamentar a ciência reconstrutiva (da teoria crítica) é a fundamentação última pragmático-transcendental e não a substituição dessa estratégia de fundamentação pelo recurso à anteriormente questionada eticidade do mundo da vida.

Para Apel, a questão fundamental, nesse caso, é a estrutura específica do saber filosófico. Para desenvolver tal questão, refletimos sobre a seguinte pergunta: bastará ao discurso filosófico confiar nestas certezas fáticas histórico-contingentes de um modo de vida ou deverá também recorrer às pressuposições indiscutivelmente universais de entendimento certificáveis por meio de uma reflexão transcendental? Aqui, como vimos, se estabeleceu uma cisão entre Apel e Habermas que trouxe conseqüências importantes quando da elaboração da estrutura da razão prática. Segundo Apel, Habermas negou que houvesse uma diferença principiológica, metodologicamente relevante, entre possíveis declarações das ciências sociais empírico-reconstrutivas e declarações universais da

filosofia. Então, com base em tais pressupostos, Apel se pergunta como é possível submeter as próprias condições necessárias e universais do discurso a uma acareação empírica ou como Habermas consegue sustentar, ainda assim, sob tais pressupostos “antifundamentalistas”, os seus pleitos de fundamentação normativo-universalistas em relação às condições de possibilidade de uma teoria crítica? O resultado é que Apel considerou a estratégia argumentativa de Habermas ambígua: por um lado, ele não está disposto, em última instância, a reconhecer a diferença entre sentenças pragmático-transcendentais e sentenças empiricamente testáveis, no entanto, se viu forçado a reconhecer essa diferença quando seus críticos acusavam-no de que havia, na *Teoria da ação comunicativa*, introduzido fortes premissas normativas sem fundamentação em sua teoria quase-descritiva do contexto social, da ação comunicativa fática e do emprego lingüístico. Nesse contexto, ele se viu forçado a recorrer à diferença metodológica, anteriormente exposta, não obstante, continuasse em sua estratégia argumentativa a tendência a buscar, em princípio, uma resposta descritivo-empírico (aparentemente e enquanto tais, sem problemas, que, no entanto, sugerem ser argumentos normativos) nas ciências sociais para os problemas da fundamentação.

Para Apel, reduzir a tarefa da filosofia ao retorno aos pressupostos histórico-contingentes é incompatível com a proposta habermasiana de renovação e fundamentação normativa da teoria crítica, o que significaria a negação da tarefa própria da filosofia. Para Apel, resultou que, com base em tais pressupostos, Habermas articulou suas teses mais recentes acerca da filosofia prática e suas relações com as ciências. Dessa forma, ele (Apel) procurou relacionar (3.5) o seu ponto de partida da pragmática transcendental, na filosofia prática, com o ponto de partida utilizado por Habermas, em sua reflexão sobre a arquitetura da diferenciação discursiva em *Faktizität und Geltung*.

O resultado, segundo Apel, no que concerne à temática da diferenciação distinta dos discursos da razão prática, está, novamente, em questão, em última análise, a relação – metodologicamente relevante - entre enunciados filosóficos e enunciados da ciência sociológica.

Apel, dessa forma, pressupõe um princípio do discurso que implica a norma fundamental moral da igualdade de direito de todos os possíveis participante do discurso. Ele quer mostrar que a fundamentação normativa do princípio do discurso não pode provir,

como insinua Habermas em passagens de seus textos recentes, de relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas. Para ele, tal fundamento deve ser obtido na forma de um princípio apropriado, enquanto reflexão a respeito dos pressupostos moralmente relevantes do discurso filosófico irrecorrível. Dessa forma, para Apel, a unidade da razão prática é mais forte e efetiva do que Habermas supôs. Para ele, se coloca tanto o problema da sua unidade quanto da especificação da razão prática, com base no princípio primordial do discurso e suas implicações morais. Com isso, é fundamental, segundo Apel, que se perceba que existe na perspectiva lingüístico-pragmática um metadiscurso filosófico que é relevante para a diferenciação das dimensões normativas da razão prática, em virtude de que o discurso reflexivo e filosófico pragmático-transcendental trata das condições de racionalidade de todos os discursos, entre os quais se encontram as normas da ética do discurso. Por fim, buscamos mostrar que existe uma reflexão filosófica sobre as condições normativas de possibilidade do discurso argumentativo, significando, em última análise, uma fundamentação discursiva da moral, do direito e da política. Nesta perspectiva, buscamos tratar da fundamentação do princípio moral como base de uma ética da responsabilidade direcionada para a história: fundamento normativo do direito (3.6).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K.-O. [1973] *Transformation der Philosophie* Bd. I/II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- _____. [1973] *Transformação da Filosofia*. 2v. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. [1975] Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung. In: *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. [1975] Les conflits de notre époque et l'urgence d'une orientation fondamentale de l'éthique politique. In: *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris Du Cerf, 1996, pp. 133-153.
- _____. [1975] *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor Dis., S. A., 1997.
- _____. [1980] Necesidad, dificultad y posibilidad de uma fundamentación filosófica de la ética em la época de la ciência. In: K.-O. APEL, *Estúdios Éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.
- _____. [1984] El problema de una teoria filosófica de los tipos de racionalidad. In: K.-O. APEL, *Estúdios éticos*, Barcelona: Alfa, 1986.
- _____. [1984] Weshalb benötigt der mensch Ethik? In: *Funkkolleg – Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge*, ed. por K. O. APEL, D. BÖHLER e G. KADELBACH, Frankfurt a. M., Fischer, 1984, Bd. I, 49-160.
- _____. [1984] *Studentexte 1 Funkkolleg – Praktische Philosophie / Ethik*, ed. Por K. O. APEL, D. BÖHLER e K. REBEL, Weinheim e Basel: Beltz Verlag, 1984, pp. 11-153.
- _____. [1986] Limites de la ética discursiva? In: CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sigueme, 1985.
- _____. [1986] *Le logos prope au langage humain*, Paris: Ed. de L'éclet, 1994.
- _____. [1987] Significado Lingüístico Verdad y Validez Normativa. In: K.-O APEL, *Semiótica Filosófica*. B.Aires: Ed. Almagesto, 1993.

- ____ . [1987] Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última. In: K.-O. APEL, *Teoria de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- ____ . [1987] O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. In: *Novos Estudos Cebrap*, nº 23, pp. 67-84, mar. 1989.
- ____ . [1988] Die Situation des Menschen als ethisches Problem. In: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- ____ . [1988] A Situação do Ser humano como Problema ético. In: *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994. (Trad. Benno Dischinger).
- ____ . [1988] *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- ____ . [1988] *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- ____ . [1988] *Discussion et responsabilité 2: Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- ____ . [1988] Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung. In: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- ____ . [1988] Les conflits de notre époque et l'urgence d'une orientation fondamentale de l'éthique politique. In: *Discussion et responsabilité 1: L'éthique après Kant*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- ____ . [1990] Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression, In: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1990, pp. 103-153.
- ____ . [1990] Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: SCHÖNRICH, G., KATO, Y. (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- ____ . [1990] La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de ética de Kant. In: K.-O. APEL, *Teoria de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Ed. Paidós, 1991.

- _____. [1991] Fundamentação Última Não-Metafísica?. In: STEIN, E.; DE BONI, L. A., *Dialética e Liberdade, Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne-Lima*. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes, 1993.
- _____. [1992] Die Diskursethik vor der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. In: FORNET-BETANCOURT, R. (ORG.). *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gespräches zwischen Diskursethik und Beferuiungsethik*. Aachen; Verlag de Augustinus-Buchahnklung, 1992, p.16-54.
- _____. [1992] Como fundamentar uma ética universalista de coresponsabilidade que tenha efeito sobre as ações e atividades coletivas? In: *Ethica cadernos acadêmicos*. Rio de Janeiro, nº 04, pp. 04-24, 1996.
- _____. [1992] Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: APEL, K.-O.; KETTNER, M. *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1993.
- _____. [1992] A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: podem as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política ser justificadas normativo-racionalmente pela ética do discurso? In: OLIVEIRA, M. A. E MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. (Trad. Cláudio Molz).
- _____. [1992] *Éthique de la discussion*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- _____. [1993] Fundamentação semiótico-transcendental de la filosofia pragmática del lenguaje. In: K.-O APEL, *Semiótica Filosófica*, B.Aires: Ed. Almagesto, 1993.
- _____. [1998] Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskurs-differenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*. (Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken". In: *Auseinandersetzungen in Erprobung des Transzendentalpragmatischem Ansatzes*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1998, (S.727-838).
- _____. [1998] Dissolução da Ética do Discurso? Quanto à Arquitetônica da diferenciação discursiva em *Faktizität und Geltung*, de Habermas. Terceira tentativa de orientação transcendental Pragmática de pensar com Habermas, contra Habermas. In: K.-O. APEL; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia*, São Paulo: Landy, 2004. (Trad. Cláudio Molz).
- _____. [1998] O problema do emprego lingüístico francamente estratégico na perspectiva transcendental-pragmática. In: K.-O. APEL; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia*, São Paulo: Landy, 2004. (Trad. Cláudio Molz).

- _____. [1998] Fundamentação normativa da “Teoria Crítica”: recorrendo à eticidade do mundo da vida? Uma tentativa de orientação transcendental-pragmática: com Habermas, contra Habermas. In: OLIVEIRA, M. A. E MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. (Trad. Cláudio Molz).
- _____. [1999] Ética do discurso e as coerções sistêmicas da Política, do Direito e da Economia: uma reflexão filosófica sobre o processo de globalização. In: F. Javier H. & M. Niquet Editores, *Ética do Discurso Novos desenvolvimentos e aplicações..* B. Horizonte: 2000.
- _____. [2002] Diskursethik als Antwort auf die Situation des menschen in der Gegenwart, in: APEL/ M. NIQUET, *Diskursethik und Diskursanthropologie*, Freiburg, München: Alber, 2002.
- AMENGUAL, G. Filosofia de la subjetividad y filosofía de la comunicaciòn, una disyuntiva?, In: *Anthropos*. Barcelona: Proyecto A. Ed., nº 183, 1999.
- ARRUDA, J. M. *O Argumento transcendental-pragmático e a transformação da filosofia*. Porto Alegre: UFRS, 1994 .
- CARMO, J. A. D. *A universalização como critério moral: Kant e Apel*. Fortaleza: UFC, 2005.
- CENCI, A. V. *A Controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na Ética do discurso*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2006.
- _____. *A transformação apeliana da ética de Kant*. Universidade de Passo Fundo: EDIUPF, 1999.
- CORTINA, A. *Razon comunicativa y responsabilidad solidária*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- COSTA, R. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e Consenso em Habermas. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.
- _____. Demonstrar por refutação. In: L. C. BOMBASSARO, J. PAVIANI (org.) *Filosofia, lógica e existência. Homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares*, Caxias do Sul, 1997.
- HABERMAS, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns* (2v.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Trad. Esp. *Teoria de la acción comunicativa*. (2v.) Madrid: Taurus, 1987/1989.
- _____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. Trad. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2.v.

- _____. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, F. am Main, Suhrkamp, 1995.
Trad. : *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Trad. *Consciência moral e Agir comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. Was heisst Universalpragmatik?. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 2. ed. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- _____. Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‘rational’?, In: SCHNÄDELBACH, H. (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984.
- HERRERO, F. J. O problema da aplicação histórica da ética do discurso. In: Siebeneichler, F. B. (org.) *Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralistas. Entre Apel e Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- _____. Ética do discurso de K.-O. Apel. In: HERRERO, F. J. & NIQUET, M. (edit.). *Ética do discurso. Novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- _____. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. O problema da fundamentação da ética. In: *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. Ética na construção da política. In: DOMINGUES, I., PINTO, P. R. M., DUARTE, R. (org.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München: Beck, 1997.
- _____. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: 1997.
- _____. *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmênides bis Platon*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1984.
- HONNETH, A. *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1976.
- KOHLBERG, L. *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row, 1981.
- KUHLMANN, W. *Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Friburgo/Munich: 1985.

- MALIANDI, R., *Semiótica Filosófica y Ética Discursiva*. In: APEL, K.-O. *Semiotica Filosofica*. Buenos Aires: Editora Almagesto, 1994.
- McINTYRE, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1985.
- MORGENTHAU, H. J. *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York, 1985.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Ética Intencionalista-Teleológica em Vittorio Hösle*. In: *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: 2000.
- _____. *Relações internacionais e Ética do discurso*. In: HERRERO, F. J. e NIQUET, M. (Orgs.). *Ética do discurso. Novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. *Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*. In: MOREIRA, L. (org.). *Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia*. São Paulo: Landy Editora, 2004.
- _____. *Dialética Hoje lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. *Para Além da Fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- RAMOS, C. A., *A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justice de John Rawls*. In: Felipe, S. T. (org.), *Justiça como Equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*, Florianópolis, 1998.
- VELASCO, M. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ, Mauad, 2001.
- WALTZ, K. N., *Theory of Internacioanal Politics*, New York, 1979.
- ZAN, J. *Filosofia y pragmática del language, Estúdio Introdutório I*. In: Apel, K.-O., *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1994.
- _____. *Semiótica Filosófica y Ética Discursiva*. In: APEL, K.-O. *Semiotica Filosofica*. Buenos Aires: Editora Almagesto, 1994,