



FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

MESTRADO DE FILOSOFIA

RUTINÉA ALVES FERREIRA

**TENSÃO E CONCILIAÇÃO ENTRE AS RACIONALIDADES
COMUNICATIVA-CONSENSUAL E INSTRUMENTAL-ESTRATÉGICA NA
ÉTICA DO DISCURSO DE KARL-OTTO APEL**

Apoio: CAPES

Belo Horizonte - MG

2016

RUTINÉA ALVES FERREIRA

**TENSÃO E CONCILIAÇÃO ENTRE AS RACIONALIDADES
COMUNICATIVA-CONSENSUAL E INSTRUMENTAL-ESTRATÉGICA NA
ÉTICA DO DISCURSO DE KARL-OTTO APEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética

Orientadora: Prof.^a Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

Belo Horizonte
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Ferreira, Rutinéa Alves

F383t Tensão e conciliação entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica na ética do discurso de Karl-Otto Apel / Rutinéa Alves Ferreira. - Belo Horizonte, 2016.

143 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Racionalidade. 3. Apel, Karl-Otto. I. Oliveira, Cláudia Maria Rocha de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Rutinéa Alves Ferreira** defendida e APROVADA, com a nota 10,0 (DEZ) atribuída pela Banca

Examinadora constituída pelos Professores:

Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE (Orientadora)

Elton Ribeiro
Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE

Helder Bueno Aires de Carvalho
Prof. Dr. Helder Bueno Aires de Carvalho / UFPI (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 06 de maio de 2016.

Ao Professor
Francisco Javier Herrero,

Em quem eu encontrei a grata inspiração para compartilhar com o fundador da Ética do Discurso a crença de que a crise humana atual não significa a morte da esperança.

AGRADECIMENTOS

Por justo, meu agradecimento se dirige primeiramente a Deus por Ele ter me concedido a dádiva da escolha. **Como alguém que experimenta o privilégio de trilhar o caminho escolhido pode não guardar eterna gratidão?** O tempo não foi o meu, mas, com a Sua infinita sabedoria e bondade, Ele me fez reconhecer o verdadeiro sentido da busca e da espera. Foi, então que, amparada na certeza de Sua presença constante, após a demora na espreita, eu me atrevi a pisar aquele que considero o mais fecundo dos solos, o da Filosofia.

Durante a caminhada, Deus promoveu o meu encontro com muitas pessoas a quem também devo agradecer. Porém, destaco algumas nomeadamente:

Especialmente, à Professora Cláudia Maria Rocha de Oliveira, que recebeu e apoiou a proposta de estudo, fazendo das palavras de incentivo as incessantes companheiras de suas valiosas orientações;

Aos demais Professores da FAJE que, além da respeitosa acolhida, me ofertaram ensinamentos que transcendem, como certo, o necessário amadurecimento requerido para um trabalho de dissertação;

Aos meus pais e irmãos que souberam compreender os habituais momentos de ausência enquanto eu me exilava prazerosamente na vastidão do pensamento de Karl-Otto Apel;

Aos amigos de todas as horas. Pois, nada mais precioso na amizade que a possibilidade da partilha. A gratuidade da escuta dos amigos renovou continuamente o meu entusiasmo pela temática. E creio que também o deles. Entre as nossas trocas de ideias, todos realçaram o desejo pelo termo exitoso dessa caminhada. Logo, eu mais recebi que doe!

Por isso, agradeço aos eternos amigos André Carloni e Rosecléa Borges que, mesmo distantes, se fizeram continuamente presentes nas repetidas palavras de encorajamento. À Narjara Garajau, incomparável fonte de força, serenidade e otimismo que tanto contribuíram para minimizar as ansiedades e restabelecer-me o ânimo. À Simone Gomes, que sempre me causa profunda comoção com a espontaneidade de seu apreço pelo significado que dou às minhas escolhas. E à Paula Rocha que, docemente, me fez acreditar na possibilidade de novas travessias.

“Eis que um autor contemporâneo chamado Karl-Otto Apel se propõe a enfrentar os desafios da atualidade e, de certo modo, todos os desafios da atualidade, e para isso empreende a tentativa de reformular a pretensão universal da filosofia como ‘Filosofia Primeira’, isto é, como filosofia teórica e prática em unidade, capaz de dar razão de seu próprio discurso sobre a totalidade”.

Francisco Javier Herrero.

RESUMO

O escopo central desta dissertação é a exposição do modo como o filósofo alemão Karl-Otto Apel distingue e, ao mesmo tempo, desvela os fundamentos da relação interna entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica. A problemática em torno da tensão e da complementaridade entre os dois tipos de racionalidade alude a uma conciliação que, ao contrário de sugerir a consagração das relações de meios e fins na sociedade industrial globalizada, impõe-se como condição irrecusável de possibilidade para a aplicação do princípio primordial da Ética do Discurso na atual e dilemática situação planetária. Em meio aos déficits das morais contextuais para responder à premência de uma reconstrução da *práxis* histórica da humanidade – ante a multifacetada crise de nossa época –, Apel demonstra, a partir do *a priori* pragmático-transcendental da linguagem, a pertinência da interconexão das dimensões deontológica e teleológica da ética discursiva, superando o *solipsismo metódico* persistente na proposta formal universalista de matriz kantiana. Ele apresenta as provas de que, para além de pretender ser a indicadora de um marco regulativo formal universalmente válido, a Ética do Discurso fornece os parâmetros para a sua aplicação responsável na facticidade da existência, sob o emblema da corresponsabilidade solidária pela resolução discursiva dos conflitos da atualidade. O trabalho expõe, portanto, o caminho percorrido por Apel para realizar sua denotada intenção de restabelecer a unidade entre as dimensões teórica e prática da razão, outrora perdida ou quando menos relegada ao esquecimento. Consequentemente, são apresentados os traços gerais da crítica apeliana à totalização do *logos* e o esforço de restituição da “Filosofia Primeira”, mediante o desvelamento dos ineludíveis pressupostos transcendentais da virada linguístico-pragmática da filosofia, bem como da hermenêutica e da semiótica. A investigação acerca do itinerário do pensamento apeliano confere sentido à descrição da complexa estrutura da racionalidade comunicativa, examinada a fundo por nosso filósofo em aproximação com seus principais interlocutores. Por fim, em meio ao confronto da reciprocidade dialogal – pressuposto indubitável de todas as formas de interação humana – com a facticidade das relações contemporâneas, a exposição do programa ético de Apel procura realçar a problematização acerca dos motivos do triunfo da racionalidade instrumental-estratégica que, contundentemente, subverteu o projeto da *Alfklärung* iluminista. A despeito disso, os elementos que atestam o primado apriorístico da racionalidade comunicativa dão credibilidade à visionada capacidade humana coletiva de criar, moral-estrategicamente, as condições para aproximar a comunidade real de comunicação da comunidade ideal, ambas implicadas na ética discursiva. Em face da dialeticamente que subjaz a distinção e a relação entre os dois tipos de racionalidade aqui em pauta, o trabalho culmina com o reforço dos argumentos de Apel – ancorados no princípio da autocontradição performativa – em objeção às suspeitas de autonegação ou esterilidade da Ética do Discurso e sempre em favor de uma crítica da crítica total da razão.

Palavras-chave: racionalidade comunicativa-consensual; racionalidade instrumental-estratégica; unidade da razão; Ética do Discurso; corresponsabilidade moral-estratégica.

ABSTRACT

The main scope of this work is to show the way German philosopher Karl-Otto Apel distinguishes and, at the same time, reveals the foundations of the internal relationship between the communicative-consensual and instrumental-strategic rationales. The issues around the tension and complementarity between the two types of rationality refers to a compromise that, unlike suggest the consecration of the relations of means and ends in the globalized industrial society imposes itself as irrefutable condition of possibility for the application of overriding principle of Discourse Ethics in the current and dilemmatic planetary situation. Among the deficits of contextual morals to respond to the urgent need for reconstruction of the historical *praxis* of humanity - against the multifaceted crisis of our time - Apel demonstrates, from the pragmatic-transcendental *a priori* of language, relevance of interconnection of ethical dimensions and teleological discourse of ethics, overcoming persistent *methodical solipsism* in universalistic formal proposal for Kantian. He presents evidence that, apart from claiming to be the indicator of a landmark universally valid formal regulative, the Discourse Ethics provides the parameters for its responsible application in factuality of existence, under the emblem of joint responsibility for the discursive conflict resolution today. The work therefore exposes the path taken by Apel to achieve its remarkable intention to restore unity between the theoretical and practical dimensions of reason, once lost or at least relegated to oblivion. Consequently, presents the broad outlines of the apelian review the aggregation of the *logos* and the effort to refund the "First Philosophy" by the unveiling of the inescapable transcendental assumptions of linguistic pragmatic turn of philosophy, and also of hermeneutics and semiotics. The investigation about the itinerary of apelian thought gives meaning to the description of the complex structure of communicative rationality examined thoroughly by our philosopher in approach with its main partners. Finally, amid the clash of dialogical reciprocity - undoubted assumption of all forms of human interaction - with the factuality of contemporary relationships, exposure ethical program Apel aims to highlight the questioning about the reasons for the triumph of instrumental and strategic rationality that strikingly, overthrew the project of the Enlightenment *Alfklärung*. Nonetheless, the key elements that prove the aprioristic primacy of communicative rationality give credibility to the envisioned collective human ability to create, moral strategically, the conditions to approximate the real community of ideal community of communication, both implicated in discourse ethics. Given the dialectic that underlies the distinction and the relationship between the two types of rationality in question here, the work culminates in strengthening Apel's arguments - anchored in the principle of performative self-contradiction – in objection to suspicious or sterility of Ethics speech and always in favor of a critique about the total critique of reason.

Keywords: communicative-consensual rationality; instrumental and strategic rationality; unity of reason; Discourse Ethics; moral and strategic responsibility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
-------------------------	-----------

CAPÍTULO I:

A PROBLEMÁTICA CULTURAL E FILOSÓFICA DA ATUALIDADE E O SIGNIFICADO RECONSTRUTIVO DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA.....	16
--	-----------

1.1 – Interpretação de Apel acerca dos desafios à necessária reconstrução da práxis histórica da sociedade atual.	17
1.1.1 – Motivos da intenção transformadora inerente ao pensamento apeliano.....	17
1.1.2 – Dilemas da situação humana nos tempos atuais.	21
1.2 – Crítica dos reducionismos da Filosofia Contemporânea.....	27
1.2.1 – Traços gerais da recusa de Apel ao ceticismo em torno da fundamentação racional da ética.	27
1.2.2 – Os limites das tendências relativistas acerca do conhecer, do pensar e do agir intersubjetivamente válidos.....	33
1.3 – A Estrutura da racionalidade comunicativa.....	43
1.3.1 – Pressupostos da fundamentação filosófica última não metafísica.	43
1.3.2 – O papel da semiótica transcendental na fundamentação filosófica da ética.	49

CAPÍTULO II:

ÉTICA DO DISCURSO COMO A ÉTICA DA CORRESPONSABILIDADE UNIVERSALMENTE VÁLIDA	56
--	-----------

2.1 – A formação argumentativa da vontade como expressão da responsabilidade solidária pela resolução dialógica das pretensões de validade.....	57
2.1.1 – O duplo <i>a priori</i> pragmático-transcendental da vontade intersubjetiva <i>versus</i> o querer monológico de Kant.	57
2.1.2 – Transposição aos fundamentos da vontade universal habermasiana.	64
2.2 – Características do Princípio Fundamental da Ética do Discurso.	71
2.2.1 – Significado das dimensões cognitivista, deontológica e formal-universalista da reciprocidade dialógica universal.	71
2.2.2 – Condições de aplicação do princípio moral discursivo.	77

2.3 – Desafios à corresponsabilidade universal ético-discursiva.....	84
2.3.1 – O caráter estratégico da responsabilidade funcional inerente às ações coletivas.....	84
2.3.2 – O problema da exigibilidade do princípio moral discursivo frente à heteronomia das responsabilidades individuais.....	91
 CAPÍTULO III:	
CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA CONCILIAÇÃO ENTRE AS RACIONALIDADES COMUNICATIVA-CONSENSUAL E INSTRUMENTAL- ESTRATÉGICA.	98
3.1 – Ambivalências do avanço da racionalidade de meios e fins para o progresso social e humano.....	99
3.1.1 – Justificação do predomínio da racionalidade instrumental-estratégica como medida do maior grau de racionalização da sociedade.....	99
3.1.2 – Efeitos colaterais da preponderância do padrão de interação de meios e fins na comunidade real de comunicação.....	104
3.2 – O primado da racionalidade comunicativa em face da racionalidade teleológica de cunho instrumental-estratégico.....	109
3.2.1 – A relação interna entre a ação orientada para o sucesso e a ação orientada para o entendimento.....	109
3.2.2 – O <i>telos</i> da Ética do Discurso em face da relação da ação comunicativa com o desenvolvimento da consciência moral.....	115
3.3 – Os riscos de autonegação da Ética do Discurso ante a proposta de conciliação entre os tipos de racionalidade.....	121
3.3.1 – Modelos de estratégia de contraestratégica na relação entre as comunidades real e ideal de comunicação.....	121
3.3.2 – Imunidade da ética discursiva contra os riscos de autonegação ante o princípio complementar de Estratégia Moral.....	127
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
 BIBLIOGRAFIA	141

INTRODUÇÃO

A filosofia moral de Karl-Otto Apel tem como pano de fundo o paradoxo que circunda o problema da ética na era da civilização industrial globalizada. A crítica que ele empreende em torno do caráter aporético da situação atual coloca em relevo o significado da complexa crise humana de nossos dias, símbolo de uma crise muito mais profunda, qual seja a da razão. A dificuldade aparentemente sem saída, enfrentada pelo pensamento apeliano, consiste no fato de que, por um lado, os sintomas do acelerado desenvolvimento técnico-científico, com sua orientação instrumental-estratégica, dão sinais da premência por uma ética de caráter universalista. Por outro lado, esses mesmos efeitos se afirmam como obstáculos à instauração de um padrão normativo que oriente não somente a preservação da vida, mas, sobretudo, a autorrealização de todo homem. Diante disso, a juízo de Apel, a absolutização da dimensão técnico-científica do *logos*, em nome da consagração do capitalismo mundializado, renova a exigência de que a razão se defronte com a dissolução progressiva de seu ideal emancipatório aclamado pelo projeto moderno do esclarecimento.

Da pretensão de dar razões de tudo, como peculiaridade da cultura ocidental, o *logos* cientificizado torna-se cada vez mais impotente para responder a todos os efeitos colaterais de suas próprias conquistas históricas. A justificação racional do processo de desenvolvimento centra-se na busca incessante pelo aprimoramento tecnológico-informacional e de técnicas cada vez mais sofisticadas de produção e de mercado, além da crescente flexibilidade das normas e relações sociais como meios para uma equívoca racionalização da sociedade. Os problemas climáticos decorrentes da intensa exploração dos recursos naturais; o acirramento do individualismo e da competitividade interpessoal, intereconômica e intercultural; a reatualização dos padrões imperialistas de relacionamento entre os países do chamado primeiro mundo e as nações periféricas; a iminência de deflagração de uma guerra nuclear; todos esses fatores são expressões emblemáticas dos descaminhos da ideia de progresso. Se tais desequilíbrios já não encontravam referências plausíveis de solução na versão restritiva do *logos* moderno, mais dramática se torna a situação da razão contemporânea ante as demandas de respostas para a nossa multifacetada crise.

Na sociedade atual, a perda do horizonte da autorrealização humana – a ser alcançada a partir da autonomia do pensar e do agir – amplia o empenho, habitualmente irrefletido, pela autopreservação da vida e a autoafirmação dos sistemas sociais nos quadros de uma existência administrada em função do progresso material e do poderio político-

ideológico. O próprio enfrentamento teórico dessas questões põe de manifesto como a crise do *logos* se agrava na medida em que se reforçam as justificativas para o dualismo entre as dimensões teórica e prática da razão. Predomina hoje um conjunto de teses que proclamam o decisionismo moral particularista, abstendo-se da crítica acerca da urgência pela instauração de um procedimento universal de resolução dos conflitos e problemas da atualidade. Contrárias a um princípio comum de conduta, sob a alegação do risco de totalitarismo supostamente inerente a um dever-ser pós-convencional, elas não conseguem responder, efetivamente, aos dilemas mundiais resultantes do modo de ser do homem civilizado. O dualismo teoria-prática, consoante à exigência de objetividade segundo parâmetros estritamente científicos, esforça-se por reduzir a tarefa da própria filosofia à mera descrição das regras lógicas do discurso moral. Com isso, radicaliza-se a recusa ao estatuto da teoria filosófica como fundadora de princípios universais regulativos da *práxis* humana.

Em contraponto, a inquietação daqueles que se empenham em um exame rigoroso dos problemas da humanidade – bem como do caráter parcial das soluções teóricas – traz a tona importantes indagações: Como pode não caber ao conhecimento objetivo ser luz para uma moralidade que exprima um princípio universal capaz de comprometer os indivíduos com as necessidades e interesses de todo homem? Não significaria decretar a morte da esperança uma resignação à tese de que todo conhecimento deve salvaguardar-se nos escombros da neutralidade axiológica, a fim de liberar a sociedade dos constrangimentos aos padrões instrumental-estratégicos de progresso? Para os que ainda têm esperança, onde poderão ser descobertos, então, os fundamentos de uma normatividade intersubjetivamente válida para as ações individuais e coletivas em face das dificuldades planetárias?

O anseio por respostas adequadas a tais perguntas configura o motivo da nossa escolha pela Ética do Discurso. Nominada como ética da corresponsabilidade universal com a situação do homem, ela carrega o ineditismo do desvelamento da linguagem como estrutura transcendental do *logos* e, portanto, como categoria-chave de todos os tipos de racionalidade. Sendo o *medium* intransponível de todas as formas de interação humana, a linguagem, a partir de sua dimensão pragmática e dos pressupostos transcendentais nela implicados, oferece os fundamentos para a validação objetiva do conhecer, do pensar e do agir para além das fronteiras contextuais. Esse último aspecto determina a especificidade da nossa opção pelo programa ético-discursivo de Karl-Otto Apel.

Nosso filósofo é reconhecidamente apontado como o original fundador da Ética do Discurso, cujos traços essenciais ele começou a delinear no início da década de 1970. No entanto, sua intensa interlocução com Jürgen Habermas leva a que, comumente, seja atribuída

a ambos a instauração de um novo paradigma de filosofia moral. Apesar das inúmeras afinidades existentes entre um e outro, a distância que demarca a particularização de seus respectivos itinerários críticos fixa o elemento distintivo que reafirma o nosso interesse pela ética de Apel. Trata-se exatamente de seu empenho na restauração do lugar da filosofia como fundadora de princípios universais últimos. O empreendimento de retranscendentalização da filosofia o coloca ora em colaboração – mas, sempre em um sentido reconstrutivo –, ora em confronto com importantes teses do pensamento filosófico moderno e contemporâneo.

A partir da transformação da filosofia transcendental kantiana, bem como da transcendentalização da Hermenêutica Filosófica, da Semiótica e da Filosofia da Linguagem representada pelo segundo Wittgenstein, Apel restitui o primado do discurso filosófico na fundamentação das normas tanto do conhecimento e do pensamento, quanto e, principalmente, da ação. Com base nos pressupostos incontornáveis dos atos de fala, ele supera a provisoriedade do caráter universal das regras do discurso, proclamada por Habermas, e apresenta as provas do *status* definitivamente universal das mesmas. Mais que isso, ele ainda acena para a normatividade ética nelas contida, descoberta mediante o método autorreflexivo. O recurso de Apel à autorreflexividade da razão atesta que toda tentativa de negar o papel da linguagem como constituidora da estrutura do *logos*, isto é, como estruturante de qualquer atividade humana, resulta em autocontradição performativa. Esse é o princípio mais caro ao programa reconstrutivo apeliano, dada a sua intransponível implicação nos pressupostos pragmático-transcendentais de toda interação linguística, inevitavelmente permeada pelas pretensões de sentido e validade nas quais se ancora o pensamento de nosso filósofo. Por conseguinte, a *práxis* intersubjetiva – sempre linguisticamente mediada – ocupa o centro de sua crítica, fornecendo-lhe a chave para a fundamentação de uma transubjetividade eticamente corresponsável com as exigências do momento e do futuro histórico.

Com vistas a apresentar uma alternativa para a impossibilidade de que a validade das regras convencionais se fundamente a partir delas mesmas e, ademais, para as dificuldades de argumentação entre as diferentes tradições, nosso filósofo instaura uma ética deontológica sustentada em um princípio procedimental universalista de legitimação de normas. O procedimento de justificação argumentativo-discursivo – levando em conta as regras da comunicação presentes no cotidiano das interações e também os interesses de todos os reais e virtuais concernidos – assimila o caráter pragmático-transcendental da filosofia de Apel. Conforme ele demonstra, esse procedimento já contém as condições de possibilidade para a transformação das relações entre os sujeitos, servindo de fundamento para o *telos* de

aproximar a comunidade real da comunidade ideal de comunicação. Essa última consiste na instância regulativa da formação consensual da vontade solidária, racionalmente orientada a partir da normatividade transcendental inerente à linguagem. Embora sempre pressuposta na comunidade real de comunicação, o modelo interativo nela contido acareia, em um sentido transformador, o predomínio das ações instrumental-estratégicas na facticidade da existência, orientadas prioritariamente para o sucesso. A teleologia implicada na proposta de Apel é, pois, essencialmente distinta da teleologia funcional justificada pelos defensores do racionalismo ocidental técnico-científico, dentre os quais se destaca Max Weber no alvo da crítica reconstrutiva.

A prova da inevitável antecipação de algumas condições ideais de fala, por parte dos membros de uma comunidade real de comunicação que pretendem se entender mutuamente, explicita a interconexão dialética já existente entre os dois tipos de comunidade de comunicação. Isso nutre a esperança apeliana de aproximar progressivamente a primeira da segunda, mediante a certeza de que nenhuma relação consegue ser puramente estratégica. O princípio que ele propõe para que a Ética do Discurso dê conta dessa tarefa, nomeado princípio complementar, exige ações estratégicas de contraestratégia para o enfrentamento dos obstáculos à construção de um *ethos* pós-convencional, de dentro dos e na relação entre os próprios sistemas funcionais. O compromisso com os interesses de todos os reais e potenciais afetados pela crise de nossa época – dependente de juízos consensuais acerca das consequências das normas de ação aceitas individual e coletivamente – requer o que Apel designa como Estratégia Moral. Esse princípio complementar é o garantidor das condições de possibilidade de aplicação do dever-ser primordial da Ética do Discurso, permitindo-a superar a esterilidade prática que recaiu sobre o imperativo categórico kantiano.

Dadas as distinções essenciais de estrutura das racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica, explicitadoras da tensão existente entre ambas, levantamos a seguinte questão em face da proposta de conciliação entre as ações orientadas respectivamente por cada uma delas – guardadas, obviamente, as reservas de nosso filósofo: Como fundamentar um princípio de complementaridade entre os dois tipos de racionalidade sem incorrer no risco de autocontradição ou autonegação do princípio moral fundamental discursivo-consensual ante o predomínio das ações de meios e fins?

Gravita em torno desse problema o objetivo de examinar como as duas racionalidades exprimem-se, de modo específico, na formação da vontade individual e coletiva e quais as condições de possibilidade da edificação de um querer racionalmente orientado, capaz de engajar-se a uma corresponsabilidade solidária, tanto contextual quanto

universalmente. Em termos mais precisos, buscamos compreender como Apel fundamenta o procedimento de formação dialógico-discursiva da vontade, visando à instauração de um *ethos* pós-convencional e assumindo, para tanto, uma versão contraestratégica em oposição às ações predominantemente estratégicas dos sistemas de autoafirmação. Ou seja, como a Ética do Discurso pode admitir o procedimento de mediação estratégica e resguardar, ao mesmo tempo, a originalidade da racionalidade comunicativa-consensual desvelada como a base irrecusável da transformação da *práxis* histórica da sociedade contemporânea. O caráter dialético dessa complexa arquitetura nos insere em uma exposição relativamente extensa, mas longe de estar à altura da vastidão e da profundidade do pensamento de Karl-Otto Apel.

O caminho que adotamos encontra-se materializado em três capítulos, sendo o primeiro destinado à apresentação dos contextos aos quais se dirige a crítica apeliana, delineando os contornos de sua trajetória na transformação da filosofia a partir do *medium* da linguagem. Já o segundo capítulo tem no centro de suas discussões as condições de formação argumentativa da vontade como questão fundamental para a elaboração da Ética do Discurso, cuja arquitetura implica a relação entre o princípio fundamental e o princípio complementar ético-discursivos, confrontados com os desafios fáticos de aplicação da proposta de Apel. O terceiro capítulo é dedicado ao aprofundamento da problemática da tensão e da exequibilidade da conciliação entre os dois tipos de racionalidade, sublinhando o primado fundamental da racionalidade comunicativa sobre a instrumental-estratégica. Em torno dessa questão, ponderamos, com base nos próprios argumentos apelianos, as acusações de que sua proposta se torna autodestrutiva devido à feição assumida pela complementaridade entre as dimensões deontológica e teleológica da corresponsabilidade universal.

A partir dos fundamentos lançados por nosso filósofo e de seus argumentos em resposta às suspeitas de autonegação e também de esterilidade da Ética do Discurso – em face da preponderância fática das relações de meios e fins – ganham destaque duas de nossas considerações derradeiras. Primeiro que, por traz e para além das tendências autodestrutivas da razão esclarecida, existe um irretrocedível potencial humano, universalmente válido, para reavaliar e reconstruir os cursos da história. Segundo que, se diante dos óbices reais a uma motivação racional da vontade a proposta de Apel acaba correndo o risco de ser considerada utópica por muitos de seus adversários, ainda assim a sua filosofia moral adquire um importante significado para o enfrentamento dos desafios da atualidade. A utopia positiva contida na Ética do Discurso de Karl-Otto Apel apenas confirma o que é próprio de toda intenção transformadora: que ela serve exatamente para isso – para que não cessemos de caminhar.

CAPÍTULO I

A PROBLEMÁTICA CULTURAL E FILOSÓFICA DA ATUALIDADE E O SIGNIFICADO RECONSTRUTIVO DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA.

Nas páginas que compõem este capítulo discorreremos sobre a problemática filosófica e cultural contemporânea, considerando a necessidade, levantada por Karl-Otto Apel, de uma reconstrução da *práxis* histórica da sociedade atual frente aos desafios impostos pelo desenvolvimento técnico-científico estreitamente vinculado à racionalidade instrumental-estratégica. Nessa direção, buscamos expor os elementos fundamentais da crítica apeliana acerca dos tipos de racionalidade e como nosso filósofo explicita as bases de restituição do lugar da filosofia como fundadora de princípios universalmente válidos, tanto no campo teórico quanto na esfera do agir humano.

A tarefa expositiva aqui assumida requer, de modo inescapável, a apresentação, ainda que panorâmica, do itinerário percorrido por Apel na elaboração do modelo de fundamentação filosófica última mediante o desvelamento dos pressupostos das interações comunicativas, contidos desde sempre em todas as formas de manifestação da razão. Daí a importância de trazermos as questões centrais de seu diálogo crítico com a Hermenêutica Filosófica e com as principais vertentes da Filosofia Analítica da Linguagem, especialmente no confronto com o *solipsismo metódico*, o relativismo moral e o ceticismo contemporâneo em torno da racionalidade ética.

Por fim, demonstramos como nosso filósofo recorre à virada semiótica peirceana para reafirmar o papel da linguagem, na sua dimensão pragmática-transcendental, como o *medium* intransponível de todo sentido e validade. No desvelamento das bases de retranscendentalização da filosofia, por meio da transformação da semiótica, o delineamento da estrutura da racionalidade comunicativa prova a inevitabilidade da dimensão moral dos atos de fala. Justamente daí é possível depreender o consenso como ideia regulativa universal das interações humanas em todos os âmbitos da vida.

No decorrer de todo capítulo reiteramos o traçado do confronto de Apel com as perspectivas unilateralizadas da razão. Tais perspectivas, ao mesmo tempo em que negam a possibilidade de fundamentação racional da ética, alicerçam e nutrem a crise humana atual que, com suas múltiplas e globais dimensões, dá claras evidências da urgência pela instauração de uma responsabilidade solidária de caráter universal.

1.1 – Interpretação de Apel acerca dos desafios à necessária reconstrução da *práxis* histórica da sociedade atual.

1.1.1 – Motivos da intenção transformadora inerente ao pensamento apeliano.

A perspectiva filosófica de Karl-Otto Apel e o modo como ela se exprime na Ética do Discurso tomam lugar de destaque no conjunto da teoria crítica contemporânea. Por isso, é importante contextualizar o nascedouro de seu projeto de reconstrução da situação humana, demonstrando a estreita vinculação de seu pensamento com a problemática cultural e filosófica da atualidade. Esse ponto de partida demarca os desafios centrais da edificação de todo o itinerário crítico de Apel em face da crise da razão moderna e de seus desdobramentos em um problema ético de dimensões planetárias que atravessa os nossos dias.

Movido pelo compromisso com a reflexão acerca da humanidade, Apel integrou a segunda geração de pensadores da Escola de Frankfurt, compartilhando especialmente com Jürgen Habermas¹ o ideal de contribuir para a autoconsciência e a autoemancipação dos sujeitos. Para tanto, ambos assumiram o esforço de reconstruir as bases do conhecer, do pensar e do agir, por meio da explicitação da estrutura dialógico-consensual da razão esclarecida, em face dos problemas oriundos de seu desenvolvimento. Guardadas as diferenças programáticas, o exame a respeito das consequências do processo de esclarecimento constituiu também a intenção originária da Teoria Crítica da Sociedade², cuja tarefa precípua era analisar a realidade mediante a construção de diagnósticos das tendências destrutivas do *logos* iluminista e, assim, apresentar prognósticos em torno de seus potenciais autorrealizadores. No entanto, embora conservando o núcleo da crítica, a segunda geração de filósofos se distanciou daqueles que lhes antecederam devido ao caráter aporético admitido pelos programas inaugurais. A consequente esterilidade de tais empreendimentos resultou da imersão dos primeiros frankfurtianos em um conceito restritivo de razão que, por isso mesmo, foi incapaz de imunizar o pensamento contra os processos modernos de reificação.

Tal como muitos de seus sucessores, os membros da primeira geração da Escola de Frankfurt, mais marcadamente Max Horkheimer e Theodor Adorno³, testemunharam

¹ Um desenvolvimento pormenorizado das convergências e divergências existentes entre os pensamentos de Apel e Habermas extrapolaria os objetivos deste trabalho. Para um contato com o conjunto das críticas de nosso filósofo aos elementos centrais do pensamento habermasiano, consultar APEL; OLIVEIRA; MOREIRA (Org.), 2004. Já as críticas de Habermas em relação a alguns aspectos da Ética do Discurso na versão apeliana são apresentadas em HABERMAS, 1999.

² A Teoria Crítica não será abordada aqui em seus aspectos constitutivos e caracterizadores mais amplos. Consultar RUSH, Fred (Org.), 2008 e também FREITAG, Bárbara, 1986.

³ Adorno e Horkheimer se destacaram entre os seus principais contemporâneos – Herbert Marcuse e Walter Benjamin – devido à renomada obra conjunta “Dialética do Esclarecimento” (1991) onde são apresentadas as

inúmeras situações dramáticas, a exemplo dos efeitos políticos e sociais da recessão econômica mundial deflagrada no final do segundo decênio do século XX. Além disso, o uso intensivo da violência como mecanismo de poder dominador no período da Segunda Guerra Mundial tornava ainda mais grave a situação humana na era das luzes. Outro importante indicativo dos descaminhos da razão foi o declínio das esperanças revolucionárias da sociedade ante as degenerações do movimento operário europeu, perpetradas pelas experiências totalitárias. Essas claras demonstrações de que havia fracassado o projeto de uma progressiva autorrealização humana levou a uma apreensão pessimista da modernidade, resultando na incorporação da tese do irracionalismo como escopo da primeira fase da Teoria Crítica. Nesse sentido, ela tratou de acentuar o caráter catastrófico da razão reproduzido na marcha da história, colocando em relevo as faces sombrias do projeto iluminista e denunciando o esclarecimento como instrumento de poder e de opressão a serviço do capitalismo.

Porquanto, fundou-se um ceticismo em relação à visão prometéica do *logos* que, contrariamente às expectativas de autonomização do pensamento, ampliou em todas as esferas da vida a reificação e a manipulação da ideia em nome de um pretenso progresso da humanidade. Essa pretensão – tomada como guia para a tarefa de superar a cegueira do saber dogmático, bem como de suprimir as tiranias políticas e promover o aumento do poder de controle dos sujeitos sobre o mundo – ao invés de possibilitar à humanidade “entrar em um estado verdadeiramente humano”, conduziu-a a afundar-se “em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 11). A desumanização das relações – cuja máxima expressão revelou-se nos horrores do nazismo e do fascismo –, já se encontrava claramente representada na hostilidade aos atributos pessoais da classe trabalhadora industrial cada vez mais coisificada, explorada e alienada em prol do enriquecimento material da sociedade burguesa. Em adicional, os emblemas da violência destrutiva do esclarecimento opuseram-se sutilmente à autonomia do pensamento a partir de uma profunda barbárie estética expressa na submissão da cultura à racionalidade formal da produção de mercadorias, tornando-a instrumento de conformação das massas aos ditames do capitalismo globalizado⁴. Com efeito, a postura cética justificada nos paradoxos da modernidade seguiu estreitamente vinculada ao fato de a instrumentalização da razão pelo capital produzir um tipo de

reflexões filosóficas e políticas de ambos a respeito dos fundamentos de uma visão derrotista de razão, em face dos processos de massificação inerentes à racionalidade instrumental.

⁴ Tais elementos, caracterizadores centrais da crise da razão moderna, e seus desdobramentos na sociedade global contemporânea, estão desenvolvidos de modo mais detalhado em nosso terceiro capítulo, especificamente nas Seções 3.1.1 e 3.1.2 onde são expostos os motivos do predomínio da racionalidade instrumental-estratégica na orientação do agir individual e coletivo.

conhecimento responsável pela anulação do humano. Isso na medida em que a reflexão era substituída, de modo acelerado, pelos princípios da técnica e pelas relações assimétricas de poder.

Diante das expressões totalitárias da sociabilidade burguesa, consolidou-se uma concepção de razão unilateralizada nas suas dimensões técnico-científica e cognitivo-instrumental e estratégica. Assim radicalmente entendida, a modernidade não passaria de um projeto aprisionado aos limites da racionalidade dominadora e opressora, configurando um tempo histórico totalmente carente de condições para a realização de uma razão emancipatória. Segundo Adorno e Horkheimer, a inexistência de condições de um esclarecimento autocrítico resultava da efetiva falta de bases materiais favoráveis a um movimento de reflexão da razão sobre si mesma e sobre o mundo. Paradoxalmente, tal debilidade era fruto da própria manifestação da razão que, propondo-se contrária ao mito, tornou-se o mito da modernidade, transfigurando-se em des-razão alienante e dominadora.

Instaurou-se, então, uma aporia no interior da Teoria Crítica dos primeiros frankfurtianos, os quais examinavam os problemas da racionalidade científica e de sua variante instrumental-estratégica de dentro delas mesmas. Em face de tal beco sem saída, foi negada qualquer possibilidade de formulação de uma moral consistente com um conceito histórico-filosófico de razão prática. Isso porque a centralização do *logos* moderno no rigor sistemático das verdades formal-empíricas somente podia resultar na regulação do agir humano de acordo com os critérios de domínio técnico e de meio e fins, característicos dos padrões objetivantes da ciência. Não restaria, portanto, possibilidades de superação, no âmbito teórico e prático, do cálculo autointeressado condicionante da *práxis* histórica da sociedade ocidental.

Embora sem o abandono da tarefa primordial de seus antecessores, a segunda geração de frankfurtianos⁵ colocou radicalmente em questão os fundamentos da primeira Teoria Crítica. Foi com a perspectiva de elaborar a crítica da crítica que, dentre seus contemporâneos, Karl-Otto Apel buscou compreender o conceito de razão externamente aos seus modos triunfantes de manifestação. Em convergência com Jürgen Habermas, ele explicitou o esquecimento, pelo exame do *logos* moderno, da categoria da intersubjetividade, a qual é inerente à própria estrutura racional. A partir do desvelamento da linguagem como mediadora irrecusável de toda relação intersubjetiva, iniciou-se a defesa de um novo conceito de racionalidade fundado nos aspectos dialógico-consensuais da razão. Em torno desses

⁵ Além de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, destacam-se como membros da segunda geração da Escola de Frankfurt os seguintes expoentes: Franz Neumann, Albrecht Wellmer e Alfred Schmidt.

aspectos, e concordando com o núcleo do pensamento habermasiano, Apel assumiu definitivamente a ideia de que a racionalidade relaciona-se de modo estreito com o uso que os sujeitos competentes em seus atos de fala fazem do conhecimento produzido nos processos de interação linguística. Com a apreensão da grandeza comunicativa da verdade, ou seja, de seu caráter procedimental e consensual, a Teoria Crítica afastou-se da convicção de que todo saber racionalmente produzido se autonomiza de seus sujeitos e converge, inevitavelmente, para um projeto antilibertário.

Ao ampliar o conceito de razão, examinando-a a partir da relação sujeito-sujeito, nosso filósofo afirma as interações linguísticas não como algo fatalmente mistificado e instrumentalizado pelo potencial dominador do capital. Por oposto, considera que tais interações são a chave para uma consciência livre das aporias da modernidade. Inerente à razão, a intersubjetividade oferece o aporte à defesa central do pensamento apeliano de que a solução para os problemas da sociedade estão presentes nela mesma, ou seja, nas suas possibilidades de fazer um uso distintivo do conhecimento por meio da liberdade comunicativa. Isso significa que a construção de verdades – objetivo principal da razão esclarecida – se faz mediante procedimentos comunicativos que tornam possível à sociedade alcançar acordos racionais em torno das diferentes pretensões da vida humana.

Ao longo de todo nosso trabalho apresentamos os desdobramentos da centralidade da razão comunicativa no pensamento de Apel. Inicialmente – apenas a título de apontamento geral – convém sinalizar que suas reflexões acerca da intransponibilidade da linguagem recebem importante referência da classificação habermasiana⁶ dos atos de fala como atos constataivos, regulativos e expressivos, segundo a reivindicação contida prioritariamente em cada um deles, a saber, respectivamente, a pretensão à verdade, à correção normativa e à veracidade. Nosso filósofo concorda que, além da reivindicação de sentido, sempre subjacente a qualquer ato de fala – e, portanto, em toda interação linguística – o resgate, pelo ouvinte, das outras pretensões levantadas pelo falante, garante que tais

⁶ Nas “*Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*”, Habermas desenvolve a crítica da centralização da razão em torno de sua dimensão instrumental, rechaçando a ideia predominante na contemporaneidade de que as questões práticas não são passíveis de verdade, uma vez que extrapolam o âmbito da racionalidade científica. Ao expor seu contraponto à tese de que a razão não pode fazer afirmações verdadeiras acerca dos valores morais, Habermas toma posição abertamente em favor do cognitivismo, ou seja, de que os conhecimentos adquiridos nas experiências vividas constituem as bases de justificação da moral. Com isso, ele não só demarca o campo específico das pretensões de validade contidas em todo ato de fala (as pretensões de verdade, correção e veracidade), como também explicita a relação intrínseca das mesmas com a pretensão de sentido – base fundamental do entendimento e do consenso alcançados linguisticamente nas interações comunicativas dos indivíduos. Desse modo, a verdade dos enunciados morais é dada pela validade dos mesmos e essa é reconhecida nos processos discursivos em torno das razões, isto é, das justificações apresentadas nos contextos de interação entre os sujeitos, sob a mediação inevitável da compreensão partilhada de sentido. Cf. HABERMAS, 1989a.

interações não se restrinjam a um agir puramente estratégico, mas sim assumam a forma de um agir voltado ao entendimento mútuo. Nesse circuito, com exceção da veracidade ou sinceridade – que é resgatada, a rigor, mediante a constância do comportamento do falante, visto não poder ser efetivamente comprovada por argumentos, embora não possa deles prescindir – a verdade e a correção são resgatáveis discursivamente, na medida em que podem ser justificadas, aos ouvintes, de modo argumentativo. Como indicadores dos motivos para o assentimento às pretensões de validade implicadas nos atos de fala, são os argumentos que possibilitam a continuação das interações humanas em qualquer âmbito da vida, com base nas obrigações que se estabelecem para os interlocutores, correlativamente às reivindicações levantadas. Mais adiante⁷ retornamos a essa questão, demonstrando como Apel desvela a irretrocedível normatividade contida na racionalidade comunicativa, permeável ao pensamento, ao conhecimento e à ação do homem, independentemente de sua situação histórica.

É envolto na reflexão a respeito das condições de validade universal das pretensões humanas, especialmente as normativas, que ele elabora a sua Ética do Discurso. Na medida em que avançamos no desenvolvimento do trabalho, apresentamos os delineamentos do programa ético de nosso filósofo, empreendido a partir do descobrimento das bases de uma responsabilidade intersubjetivamente válida em nível global, isto é, de uma corresponsabilidade moral universal. Importa destacar imediatamente as questões centrais de seu exame a respeito da situação contemporânea. Especialmente daqueles elementos que definem os contornos da tensão existente entre a racionalidade instrumental-estratégica – expressiva da razão técnico-científica – e a racionalidade comunicativa-consensual, detentora da primazia na estruturação do *logos*.

1.1.2 – Dilemas da situação humana nos tempos atuais.

O diagnóstico da situação atual da humanidade, conjugado com o diagnóstico da filosofia no século XX, aponta para o paradoxo existente em torno do desafio moral resultante do avanço técnico-científico, na medida em que, atualmente, uma responsabilidade solidária se mostra ao mesmo tempo necessária e aparentemente impossível. As críticas em torno dessa problemática, bem como a apresentação de um prognóstico concernente às formas de manifestação da razão contemporânea, constituem-se como tarefas-chave materializantes da

⁷ Cf. Seções 1.3.1 e 1.3.2 onde tratamos dos pressupostos pragmático-transcendentes da razão comunicativa.

intenção transformadora de Apel. No conjunto de suas obras, ele sempre alude ao singular processo de potencialização da dominação dos homens entre si e deles sobre a natureza, cujas consequências e efeitos colaterais expressam-se como uma crise multifacetada e de dimensões globais tanto nos campos econômico e social, quanto nas esferas política e ecológica.

Ele destaca, nesse sentido, o caráter irreversível do processo de globalização contemporânea que tem se caracterizado apenas como um “fenômeno de *globalización de primer orden*”. Isso porque as inflexões da mundialização sistêmica do capitalismo não conduzem a uma reconstrução da responsabilidade da razão, ou seja, não implicam um processo que se chamaria “*globalización de segundo orden*” (APEL, 2003, p.192, grifos do autor). Em outros termos, a expansão sem fronteiras dos progressos e também dos efeitos negativos da ciência e da técnica não tem sido acompanhada de uma evolução moral marcada pela corresponsabilidade universal dos indivíduos com o destino da humanidade.

Diante desse descompasso, nosso filósofo avalia a urgência do desenvolvimento de um novo tipo de responsabilidade capaz de dar conta da ampla abrangência dos resultados das ações e atividades coletivas para a situação atual. Com suas palavras, “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” (APEL, 2000, p. 410). No entanto, exatamente em face da predominante orientação cientificista e instrumental-estratégica do *logos* contemporâneo, ele confronta essa urgência com a suposta ausência de condições de possibilidade da mesma.

A premência por uma responsabilidade de nível global levanta, pois, a questão da relação entre ciência e ética na civilização industrial unificada – questão essa em torno da qual gravita o paradoxo da universalidade. Apel analisa o fato de haver, de um lado, a mundialização das pretensões científicas à verdade e, de outro lado, o questionamento das possibilidades de uma validação universal da ética, visto que a mesma opera fora dos parâmetros da objetividade tipicamente cientificista. Para a racionalidade científica, as pretensões normativas não podem ser objetivamente fundamentadas, ou seja, reconhecidas como válidas intersubjetivamente, pois tal validade pertence exclusivamente ao campo das ciências formal-empíricas. Disso decorre, portanto, que a respeito de valores e normas morais só se possa falar, nos quadros dessa racionalidade, em termos descritivos, uma vez que a ciência se autoproclama como valorativamente neutra.

Os anseios de validação da ética representados explicita 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. De acordo com isso, 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 sistemas valorativos pelas assim chamadas ciências sociais empíricas (APEL, 2000, p.410).

Mediante esse tratamento restritivo do *logos*, reproduz-se o abismo aberto, e supostamente insuperável, entre a razão prática e a razão teórica. Tal abismo funda-se na crença de que as questões morais são de competência das decisões subjetivas, reservando o reconhecimento e o cumprimento das normas morais à esfera dos juízos privados da consciência moral. Toda tentativa, pois, de fundamentar uma responsabilidade moral de caráter planetário é acusada de ser um projeto ilusório. Mais que isso, é etiquetada como uma intenção totalitária da filosofia, já que sua perspectiva universalista negaria as liberdades individuais e comunitárias relativas aos contextos espacio-temporais⁸.

Não obstante a insuficiência das normas relativas ao campo da intimidade – bem como daquelas relativas às identificações de grupo e às decisões políticas da chamada “razão de Estado” – para responderem aos desafios da atualidade, os juízos morais, orientadores do agir, têm sido relegados à esfera da individualidade e da particularidade não obrigatórias. A ideia absolutizada em torno da validade intersubjetiva do conhecimento como privilégio da racionalidade científica e a sua derivação em um irracionalismo privado no tocante às decisões éticas subjetivas dão origem ao que Apel denomina Sistema Ocidental ideológico de Complementaridade⁹. Tal sistema está fundamentado, de um lado, na tese do cientificismo positivista de cunho epistemológico, incorporado pela Filosofia Analítica, e de outro lado, na tese do subjetivismo moral de cunho Existencialista. Como inevitável, seu caráter ideológico

⁸ Nosso filósofo desenvolve uma abordagem, em confronto especificamente com as teses de Richard Rorty e John Rawls, dentre outros teóricos, a respeito das tendências identificáveis nos consensos típicos das tradições da microética (própria das relações familiares e comunitárias) e da mesoética (pertencente à ordem da política nacional). Para ele, ambas implicam em um conceito minimalista da ética e, ao mesmo tempo, reproduzem um obscurantismo em relação à necessidade de instauração de uma macroética planetária (relativa ao destino da humanidade), cujos fundamentos só podem ser encontrados em uma racionalidade argumentativa. Cf. APEL, 2003.

⁹ Além da aporia do Sistema Ocidental de Complementaridade, Apel chama a atenção para as ambiguidades do Sistema de Integração Oriental derivado do Marxismo. Nas suas argumentações, Apel procura deixar claro como o marxismo-leninismo, mesmo postulando uma responsabilidade moral solidária, se aproxima das perspectivas ideológicas do ocidente. Tal aproximação ocorre especialmente pelo cientificismo presente no marxismo ortodoxo e que se expressa na postulação da integração da *práxis* subjetiva ao “conceito dialético da história objetivamente cognoscível”. Segundo esse postulado, à ciência cabe reconhecer a dimensão teleológica da história, prevendo e discernindo objetivamente o curso necessário da mesma. A razão científica, portanto, justificaria o curso histórico rumo a um futuro racional objetivamente determinado pelas contradições capitalistas que, necessária e gradativamente, conduziriam ao acirramento da luta da classe trabalhadora, culminando na revolução. Para os demais aspectos da crítica apeliiana ao Sistema de Integração Oriental, consultar APEL, 2000.

se faz notar na forte tendência inibidora do desenvolvimento de uma racionalidade especificamente ética.

A universalização da racionalidade científica como a única capaz de objetividade oculta os pressupostos normativos contidos nela mesma e que já a colocam em relação ineliminável com a racionalidade comunicativa, dado o caráter relacional, isto é, consensual de toda verdade. Nas linhas à frente retornamos a essa questão, expondo o desenvolvimento da crítica de Apel à totalização do *logos* contemporâneo¹⁰. Aqui cabe ainda acrescentar que, na dimensão irracionalista do Sistema Ocidental de Complementaridade, também ficam obscurecidos os pressupostos dialógico-consensuais da formação de juízos que servem de base para as decisões morais rotuladas de subjetivistas, tanto no campo individual quanto grupal. Apel chama a atenção para esse segundo ponto de sua crítica ao argumentar que nenhuma decisão consciente é capaz de prescindir de uma moral publicamente válida estabelecida por meio das interações linguísticas. Portanto, todo juízo individual, ao contrário de ser puramente existencial, é, de modo indubitável, intermediado racionalmente, pondo o indivíduo de acordo consigo mesmo, mediante as razões públicas sobre como ele deve ou não agir. Por desconsiderar essa mediação, o Sistema de Complementaridade sustenta ainda que as convenções factuais são motivos suficientes da corresponsabilidade moral, uma vez que elas estabelecem a unificação das decisões éticas subjetivas, embora tal unidade seja meramente empírica.

Contra o relativismo resultante dessa tese, nosso filósofo lança dois contra-argumentos. Primeiro que as convenções, como orientações exteriores da ação, não são satisfatórias para a justificação da adesão de cada indivíduo às normas de conduta, pois a livre aceitação das regras dos contratos sociais não é capaz de estabelecer os critérios de desejabilidade das próprias ações. Quando muito, elas demarcam os objetivos e calculam as possibilidades de sua realizabilidade. Por conseguinte, há um déficit de fundamentação das morais convencionais que, restritas aos seus particularismos, não resgatam o princípio moral que torna possíveis as normas de ação publicamente válidas independentemente das orientações contextualizantes. Com isso, já fica explicitado o segundo ponto da argumentação apeliana em torno da insuficiência das morais convencionais para fundamentar uma obrigatoriedade moral solidária e comprometida com a situação histórica da sociedade. Tal impotência tende a se perpetuar pelo fato de as tradições estabelecerem uma vinculação

¹⁰ Os dados centrais no exame apeliano da crítica total da razão ganham maior nitidez e especificidade a partir das discussões concernentes às principais vertentes filosóficas de redução do *logos* contemporâneo apresentadas nas duas seções seguintes, 1.2.1 e 1.2.2.

aparentemente intranscendível com a racionalidade estratégica na medida em que adotam a perspectiva de autoconservação sistêmica dentro dos limites estreitos dos particularismos comunitários. Desse modo, todo o fundamento das decisões e ações individuais e coletivas restritas aos interesses grupais específicos é baseado, geralmente, nas regras do tipo “se ...então” que as restringe a uma questão de astúcia estratégica.

Esses parâmetros objetiváveis – pretensamente neutros em termos normativos – resultam na racionalização metódica dos comportamentos, tornando a vida, em todos os seus aspectos, administrada burocraticamente. Em suma,

sob os pressupostos do sistema de complementaridade esboçado, um acordo regulado democraticamente [...] deverá surgir como um *compromisso estratégico* entre as decisões não mais fundamentáveis da vontade do indivíduo ou dos seus representantes. Este compromisso, ao qual já subjaz a determinação das regras de procedimento, deverá ser, enquanto acordo, o único fundamento de normas públicas legítimas [...] (APEL, 1998, p.31, grifos do autor).

Nas reservas contra o Sistema de Complementaridade há o destaque para as contradições inerentes ao mesmo e que se exprimem na defesa de que as convenções, como orientações exteriores e objetiváveis, acabam por tornar supérfluas as decisões existenciais da consciência moral dos indivíduos. Quanto a isso, Apel ressalva que ainda não chegamos ao ponto da autodiluição da esfera privada a partir das coações objetivas da vida pública, orientadas estrategicamente. Não obstante, ele mantém a crítica ao dogma do cientificismo contemporâneo que administra as decisões morais da consciência dos indivíduos sem poder – e mesmo sem ter o propósito de – fundamentar uma validação intersubjetiva das normas, exigível a uma corresponsabilidade moral de dimensões globais. Ele enfatiza, ainda, que, para além da sanção e do controle institucionalizado sobre as ações dos indivíduos, o princípio fundamental possibilitador de todo acordo estratégico está desde sempre contido nas interações comunicativas, em cujos âmbitos se constroem os acordos em torno das regras de ação. Por isso, a racionalidade instrumental-estratégica, que rege os interesses calculistas dos indivíduos com orientação para o sucesso, é ela mesma uma racionalidade de interação “e – se quisermos empregar a palavra nesse sentido, da comunicação entre pessoas enquanto sujeitos de ação” (APEL, 1998, p.32).

Segundo nosso filósofo, é a carência do conceito de racionalidade comunicativa na racionalidade científica e em sua variante instrumental-estratégica que confere um equívoco crédito à crítica total da razão na contemporaneidade. Tal espécie de crítica reatualiza a redução do conceito de razão aos moldes do *logos* moderno, reafirmando a

negação das possibilidades de fundamentação filosófica de uma macroética. Desse modo, reforça-se a tese de obsolescência da crença em uma ética universal como resposta de segunda ordem às repercussões e aos efeitos colaterais do processo de globalização de primeira ordem operada nos marcos da mundialização das relações econômico-tecnológicas. Por conseguinte, aos problemas que marcam a situação humana na contemporaneidade – nas suas concepções de mundo, valores e formas de vida em comum – vincula-se a crise da razão instalada no interior da própria filosofia contemporânea no tocante à sua tarefa, como Filosofia Primeira, de fundamentação última da *práxis* histórica da sociedade.

Diante do diagnóstico da situação atual da razão, Apel coloca em relevo a necessidade de a filosofia reassumir o seu lugar de portadora de um saber capaz de estabelecer os marcos regulativos da convivência dos homens entre si e deles com a natureza. Ele busca dissipar as dúvidas que se interpõem à compreensão de que dos caminhos tomados pelo pensamento crítico-filosófico em torno da crise contemporânea global depende o sentido transformador da *práxis* histórica da humanidade. Exatamente por isso, uma “teoria dos tipos de racionalidade”, implicando a “autodiferenciação” da razão, deve superar a difundida versão totalizante da crítica em torno da mesma.

Toda crítica dessa espécie, que *enquanto crítica deve possuir sentido e validade*, tem ela mesma – assim seria de esperar – de pressupor e tomar como exigência a razão *intersubjetivamente prescritiva* (num sentido certamente ainda a ser esclarecido). Mas, é precisamente isso que não parece ver ou mesmo ignorar conscientemente a *atual crítica da razão* (APEL, 1989, p. 68, grifos do autor).

Daí poder-se afirmar que a crítica total da razão é incontornavelmente autocontraditória, visto que ela suprime de si mesma a argumentação, que é a base irrecusável de toda crítica. Com isso, a racionalidade comunicativa certifica-se como o tipo propriamente específico da racionalidade filosófica, pois nela se encontram os pressupostos últimos de todo saber, de todo pensamento e de toda ação humana. Somente a partir do entendimento do *logos* como razão argumentativa é possível reabilitar a sua capacidade de autorreflexão como atitude imprescindível à justificação efetivamente crítica do modo de ser atual da sociedade acerca das dificuldades que ela trava consigo mesma e também de seu potencial emancipatório. Em vista disso, o empreendimento reconstrutivo de Apel busca restituir o estatuto da razão teórica como fundadora de princípios últimos, por meio da explicitação dos fundamentos da vida em comum contidos nas interações linguístico-comunicativas. Simultaneamente, ele se compromete com a reabilitação da razão prática na medida em que os

processos de correção da experiência humana podem ser orientados por esses mesmos princípios.

Portanto, de acordo com a crítica apeliana em torno da problemática cultural e filosófica contemporânea, a autoconsciência da razão, exigível à necessária reconstrução da *práxis* histórica, depende de que os desafios internos e externos à tarefa filosófica sejam assumidos não de dentro de um tipo de racionalidade que predomina em termos fáticos. Ao contrário, para escapar à tendência cética que corrompeu o projeto reconstrutivo questionador do *logos* moderno, é preciso admitir a primazia da racionalidade do diálogo humano na sua ineludível pressuposição nos demais tipos de manifestação da razão.

É exatamente em resposta à exigência de reconhecimento da formação de consenso como o princípio fundamental da razão filosófica, a partir da compreensão intersubjetiva de sentido, que Apel elabora uma ética universalista como alternativa aos potenciais destrutivos inerentes às atividades técnico-científicas e instrumental-estratégicas. Desafiado pelas suspeitas de impossibilidade de justificação racional da ética na sociedade industrial globalizada, ele desvela e expõe as bases de um progresso eticamente relevante para todo homem, através da fundamentação última de uma responsabilidade solidária de dimensões planetárias com o presente e o futuro da humanidade.

1.2 – Crítica dos reducionismos da Filosofia Contemporânea.

1.2.1 – Traços gerais da recusa de Apel ao ceticismo em torno da fundamentação racional da ética.

No esforço para estabelecer um novo paradigma reconstrutivo da tarefa filosófica original, Apel confronta a orientação metodológica assumida pela Filosofia Analítica – cujo centro de gravidade é a objetividade da verdade empiricamente comprovável, em oposição radical à fundamentação transcendental kantiana do conhecimento. Não obstante a questão epistemológica ser cara a ambas as correntes de pensamento nas suas tentativas de superação da metafísica¹¹, o distanciamento entre elas decorre da diferença de posição de uma e outra no

¹¹ Na obra *Semiótica transcendental y filosofía primera*, Apel parte da análise do percurso transformativo da filosofia como *Prima Philosophia*, isto é, como fundadora de princípios últimos a respeito das dimensões da vida humana. A tradição metafísica ocidental constituiu-se como o paradigma inaugural de filosofia primeira dedicada à busca das causas primeiras do ser, como ser geral, do mundo em sua totalidade, perguntando sobre a estrutura necessária da realidade contingente. O esforço moderno de transformação da filosofia a partir da superação da metafísica resultou na filosofia transcendental kantiana, comprometida com a busca das condições

tocante a relação dualista sujeito-objeto estabelecida em suas respectivas interpretações em torno da validade do conhecimento.

A filosofia de Kant¹² postula, acerca dos problemas epistemológicos, a existência de conhecimentos que só podem adquirir validade objetiva na síntese das formas *a priori* da sensibilidade – espaço e tempo – pelas categorias do entendimento, a partir das quais são elaborados os juízos sobre a realidade. A designação de tais juízos como condição de possibilidade de toda experiência, leva ao estabelecimento da consciência como o sujeito da cognição científica. Facultado ao mesmo – e não a uma entidade superior e externa ao homem, como queria a metafísica –, o conhecimento fundado nas atividades da consciência revela o que há de necessário e universal nos fenômenos humanos. Daí Kant considerar o sujeito do conhecimento como uma estrutura universal que é, portanto, compartilhada por todos os seres humanos. Isso significa que a validade intersubjetiva da verdade em relação às experiências possíveis é garantida pela autolegislação da consciência, sempre por meio da submissão da pluralidade das aparições da realidade às categorias do entendimento.

Precisamente por isso, o conhecimento – que tem a peculiaridade de explicitar as leis das coisas e dos acontecimentos – é tido como algo que não pode ser originado na mera experiência empírica, embora esteja sempre referido a ela. Para Kant, os conceitos formulados pelo entendimento reúnem na consciência o múltiplo das representações das coisas e é nesse processo que o sujeito cognoscente desenvolve um conhecimento reflexivo sobre a realidade. Como as representações a respeito do real pertencem ao próprio sujeito e são organizadas pelo fluxo consciente de conexão de umas às outras, compondo uma unidade da consciência reflexiva com a coisa refletida, esse processo é denominado síntese transcendental da apercepção. Com tal conceito Kant vincula a sua tese de unidade da consciência ao *cogito*

insuperáveis do próprio conhecimento como “[...] as condições [*a priori*] de possibilidade da experiência objetiva e da ciência empírica” (APEL, 2002a, p. 29, tradução nossa). Cf.: “las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva y de la ciencia empírica”. O terceiro paradigma é exatamente o modelo apeliiano de fundamentação filosófica última, edificado a partir da transformação semiótica da filosofia kantiana, sob o emblema das condições pragmático-transcendentais de possibilidade do conhecer, do pensar e do agir.

¹² Kant elabora sua filosofia transcendental a partir da recusa à metafísica ontológica que postula uma identidade entre o pensamento e seu objeto, isto é, o ser. Ao descrever as estruturas *a priori* do conhecimento e do pensamento, ele se opõe ao dogmatismo da metafísica no que ela tenta teorizar sobre as coisas que estão além da experiência possível, ou seja, daquilo que não é constituído pelo entendimento como fenômeno, a saber, Deus, o mundo e a alma. Como seus objetos são suprassensíveis, eles podem apenas ser pensados como ideias da razão, tendo uma validade, portanto, somente subjetiva. Já os objetos da experiência sensível podem ser conhecidos a partir da síntese entre sensibilidade e entendimento, sendo o conhecimento a própria condição de possibilidade de existência dos mesmos. Portanto, para Kant, a consciência, a partir da síntese dos dados da sensibilidade pelo entendimento, é constitutiva da realidade objetiva e não o contrário. Daí a sua objeção às tendências dogmáticas tanto do idealismo quanto do empirismo com suas respectivas intenções de fundamentar a objetividade da verdade de todo conhecimento. Para uma visão mais ampliada da teoria epistemológica kantiana, na qual são apresentadas as condições *a priori* do conhecimento da realidade objetiva, consultar KANT, 2001.

cartesiano, estabelecendo-a como condição de possibilidade do saber sobre os objetos da experiência e também de possibilidade da própria experiência. A unidade das representações de um “eu penso” confere, pois, validade ao conhecimento de modo unívoco para todos os sujeitos.

Apel identifica que o pressuposto do *solipsismo metódico* aparece como elemento marcante na ideia do *a priori* kantiano em que o sujeito transcendental, como a consciência pura extramundana, é o limite da realidade fenomenal. Tal sujeito bloqueia as possibilidades de uma mediação dialética entre a objetividade e a subjetividade e, mais ainda, oculta os elementos que estão na base da formação intersubjetiva de consensos sobre a verdade das coisas. Desse modo, além de legitimar o dualismo sujeito-objeto típico do racionalismo moderno, a epistemologia kantiana se revelou incapaz de desvelar os verdadeiros fundamentos da validade intersubjetiva da verdade, desde sempre linguisticamente intermediada. O déficit dessa tese está na ausência de reflexão sobre as condições de possibilidade do próprio sujeito como sujeito transcendental, deixando, por isso, de descobrir a comunidade de comunicação como o pressuposto do conhecimento e, especialmente, da legitimidade de todo saber, sempre dependente de uma compreensão dialógica a respeito daquilo que é proclamado como verdadeiro.

Em termos concisos, no lugar da força vinculante inerente ao consenso – alcançado mediante os acordos mútuos em torno das pretensões levantadas pelos sujeitos nos contextos de interação comunicativa –, Kant postulou a evidência da consciência do “eu penso” como o pressuposto transcendental capaz de conectar as consciências individuais e garantir o conhecimento de algo como intersubjetivamente válido. Com isso, ele fundou uma filosofia da consciência, isto é, uma filosofia centrada no sujeito, cujo transcendentalismo sintoniza-se com a tendência ao esquecimento da dimensão relacional da verdade, típica do projeto moderno de esclarecimento [*Alfklärung*].

O transcendentalismo kantiano é objeto da crítica de Apel também no tocante às questões normativas, a despeito de ambos partilharem da pretensão a uma fundamentação filosófica última da ética. No próximo capítulo¹³ abordamos os desdobramentos das concepções de Kant para a filosofia moral, confrontando-as com o princípio da intersubjetividade central na ética de Karl-Otto Apel. Antes cabe expor em linhas gerais como a Filosofia Analítica representa a versão contemporânea de validação objetiva do conhecimento, reatualizando a tese do cientificismo moderno, porém numa perspectiva

¹³ Cf. Seção 2.1.1

contrária ao transcendentalismo, apesar de coincidir, conforme já sinalizamos, com o propósito kantiano de superação da metafísica como pergunta pelas estruturas do ser. Mais que isso, cabe aqui destacar como as orientações analíticas impedem uma transformação propriamente dita da filosofia no sentido de realizá-la como fundadora de princípios últimos da verdade e da normatividade da vida.

Para Apel (2005, p.15), o direcionamento marcante da racionalidade metódica presente no interior dos projetos contemporâneos de transformação da filosofia cumpre a função ideológica de submeter o discurso filosófico às “‘visões de mundo’ perspectivistas, próprias aos ‘grandes pensadores’¹⁴”. Resulta disso que a filosofia permanece sem poder realizar-se efetivamente por meio de uma conexão dialética com a *práxis* humana, dada a distância interposta entre as comunidades particularistas dos filósofos e a comunidade humana de comunicação. Essa última sequer é suposta como o fundamento de um conceito ampliado de racionalidade; muito menos como instância última de justificação e validação do consenso intersubjetivo em torno do conhecimento e dos valores morais, que são relegados ao campo da subjetividade não obrigatória. Reduzida ao *status* de filosofia científica, sua tarefa no tocante às pretensões normativas da vida humana não passa da “descrição tecnocientífica e isenta de valores do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado ‘discurso moral’ [*moral discourse*]” (APEL, 2000, p.411, grifos do autor).

Vale ressaltar que, definida dessa forma, a metaética analítica contemporânea compromete-se integralmente com a neutralidade valorativa incorporada pela Filosofia Analítica. Contra a concepção de uma macroética, a mesma reconhece como válidos apenas os métodos causal-elucidativos próprios das ciências empíricas, legitimando a ideia de complementaridade entre o objetivismo isento de valoração e o subjetivismo existencial das decisões morais. A conduta humana é reduzida, pois, a fatos observáveis e descritíveis em conformidade a uma perspectiva instrumentalizadora, com vistas a caracterizar a moral de modo unívoco. Esse compromisso com a neutralidade científica em torno das questões morais é contestado por Apel, mediante a afirmação de que a metaética não pode obter êxito na tentativa de estabelecer uma caracterização metódica das ações humanas. Isso porque, em

¹⁴ Ao longo do seu vasto itinerário crítico, Karl-Otto Apel recupera as teses de diversos pensadores da filosofia contemporânea, compondo uma quase exaustiva rememoração das interpretações acerca da razão na era da sociedade industrial globalizada. A exposição ainda que limitada de todos os pensadores citados por Apel extrapolaria em muito os objetivos de nossa dissertação. Por isso, resgatamos da crítica apeliana apenas o seu embate com aqueles pensadores cujos projetos convergem mais diretamente para a demarcação do âmbito da racionalidade instrumental-estratégica e que possibilitam ao nosso filósofo delimitar claramente a distinção deste tipo de racionalidade em relação à racionalidade comunicativa-consensual e, ao mesmo tempo, apontar para a conexão interna existente entre ambas.

qualquer descrição normativa está desde sempre implicada uma relação compreensiva com as formas de vida descritas, o que pressupõe a existência de interações comunicativas voltadas ao partilhamento de sentido, tanto no que se refere à verdade das coisas quanto à normatividade das relações interpessoais.

No entanto, a proposta da metaética sintetiza o duplo significado da Filosofia Analítica que, em primeiro lugar, é entendida como um tipo de filosofia que considera como objetivamente válidos somente os métodos próprios das ciências naturais, isto é, da *science*. Seu segundo sentido é dado pelo método de análise por ela adotado a partir da virada linguística e que “não se refere aos estados de coisas objetivos, dos quais tratam as ciências no sentido de *science* – às coisas, afinal de contas –, mas sim à linguagem na qual se fala dessas coisas” (APEL, 2000, p.35). Sob o prisma desse duplo significado do termo, as questões morais são reafirmadas como desprovidas de qualquer objetividade, já que não podem ser verificadas empiricamente. Juntamente com elas, todas as sentenças propriamente filosóficas são tidas como proposições absurdas. Em relação à primeira acepção da Filosofia Analítica, Apel destaca a posição do Racionalismo Crítico que advoga em favor da tese de que qualquer fundamentação racional somente é possível pelo procedimento dedutivo lógico-formal de proposições a partir de proposições. Nesse caso, toda tentativa de fundamentação conduziria a filosofia a um trilema lógico¹⁵ que resulta nas seguintes consequências:

1. *Um regresso ao infinito*, que parece dado pela necessidade de ir sempre mais além na busca do fundamento, porém que não se pode levar a cabo na prática, com o que não se proporciona nenhum fundamento seguro; 2. *um círculo lógico* na dedução, que surge quando no processo de fundamentação se recorre à enunciados que previamente apresentam-se como necessitados de fundamentação, que por não ser logicamente correto, não conduz a nenhum fundamento seguro; e finalmente; 3. *uma interrupção do procedimento* em um ponto determinado, que parece certamente realizável em princípio, porém que levaria consigo a suspensão arbitrária do princípio de fundamentação suficiente (APEL, 1987, p. 252, grifos do autor, tradução nossa)¹⁶.

Portanto, o ponto culminante desse trilema seria um tipo dogmático de fundamentação que estaria dada, paradoxalmente, por uma certeza indubitável – além da qual

¹⁵ Para um contato mais aproximado com a crítica apeliana das características do Trilema de “Munchhausen”, desenvolvido por Hans Albert, consultar APEL, 1987.

¹⁶ Cf. “1. *Un regreso al infinito*, que parece dado por la necesidad de ir siempre más allá en la búsqueda del fundamento, pero que no se puede llevar a cabo en la práctica, con lo que no nos proporciona ningún fundamento seguro; 2. *un círculo lógico* en la deducción, que surge cuando en el proceso de fundamentación se recurre a enunciados que previamente se habían presentado como necesitados de fundamentación, y que por no ser lógicamente correcto, no conduce a ningún fundamento seguro; y finalmente; 3. *una interrupción del procedimiento* en un punto determinado, que parece ciertamente realizable en principio, pero que llevaria consigo la suspensión arbitrária del principio de fundamentación suficiente”.

não existiria mais nada – e que, por isso mesmo, prescindiria de ser fundamentada. Para se autoimunizar desse paradoxo, o Racionalismo Crítico sustenta que as proposições de base, a partir das quais derivariam outras proposições, devem renunciar a busca da certeza, uma vez que só é possível adquiri-la por meio de uma fundamentação última de cunho abstrativo. Tal procedimento deve ceder lugar ao princípio do falibilismo lançado por Charles Sanders Peirce¹⁷ e incorporado por Karl Popper¹⁸ como recurso crítico da dedução, a fim de se evitar que as certezas alcançadas assumam uma feição dogmática.

Na interpretação popperiana do referido princípio, toda verdade é uma verdade temporária por constituir-se como uma hipótese falível que deve se submeter ao método crítico do falseamento mediante a experiência. Esse tipo de procedimento deveria aplicar-se igualmente à ética. Porquanto, estaria totalmente negada à mesma a possibilidade de uma fundamentação filosófica última baseada em uma evidência indubitável. A saída seria a abstenção da busca por princípios morais últimos, admitindo os enunciados normativos como hipóteses expostas permanentemente a um exame crítico, em busca de aprimorar os pontos de vista morais individuais e, com efeito, possibilitar o progresso da *práxis* social.

A partir do princípio falibilista aplicado à moral, Popper institui a tese do “convencionalismo crítico” na tentativa de extrapolar os interesses meramente técnico-instrumentais da ciência. Porém, sua proposta permanece envolta nos ideais cientificistas na medida em que adota o sentido de uma tecnologia social ancorada na generalização do método das ciências empírico-analíticas. Nesse sentido, em tal tipo de tecnologia está implicado o ideal de uma “sociedade aberta” de cidadãos, cujos comportamentos são tomados como objetos de elucidação científica, metodicamente controláveis, em vista de “uma racionalização moralmente relevante [...], a partir de uma normatização tecnológica do ‘esclarecimento de ideias’ no sentido da ‘máxima pragmática’” (APEL, 2005, p.16).

Apel reflete a respeito dos fins aos quais estariam submetidos os comportamentos humanos na sociedade idealizada por Popper; fins esses universalizados de fora das interações cotidianas pelos sujeitos da ciência. Ele considera que o processo informativo, técnico-

¹⁷ Embora tenha sido o fundador do princípio do falibilismo, Charles Sanders Peirce sinaliza a impossibilidade de se duvidar de tudo, sob o risco de se incorrer em uma dúvida vazia de conteúdo. “Precisamente na ciência empírica, uma dúvida razoável [...] supõe, segundo Peirce, que não se duvide de tudo, mas que se parta de convicções que se consideram certas e que se aceitam como critério para o que tem que duvidar e para as novas evidências que em princípio se consideram como possíveis” (APEL, 1987, p. 271, tradução nossa). Cf. “Precisamente en la ciencia empírica, una duda razonable [...] supone, según Peirce, que no se dude de todo, sino que parta de convicciones que se consideran ciertas y que se aceptan como criterio para lo que hay que dudar y para las nuevas evidencias que en principio se consideran como posibles”. A respeito do assunto, consultar também APEL, 1997.

¹⁸ POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. 2.v. São Paulo: EDUSP, 1987.

cientificizado, além de reatualizar – embora em outros moldes – o dualismo sujeito-objeto característico da filosofia da consciência, se revela incapaz de demonstrar os princípios de um acordo mútuo dos cidadãos em torno da necessidade de um efetivo compromisso moral. Ou seja, esse procedimento é impotente para garantir a formação da corresponsabilidade com um progresso social que, ao invés de institucionalizado pelo interesse cognitivo da ciência, seja de fato moralmente relevante.

Sem pretender rechaçar em si mesmos os parâmetros cientificistas do Racionalismo Crítico e seu desdobramento no ideal de uma “sociedade aberta”, nosso filósofo coloca em questão o fato de essa corrente não se perguntar “pelas condições de possibilidade de uma crítica *válida intersubjetivamente*, isto é, pelas condições de possibilidade tanto do ‘exame crítico’ dos conhecimentos científicos como da crítica de normas morais” (APEL, 1987, p. 255, grifos do autor, tradução nossa)¹⁹. Com a questão colocada, ele deixa claro que a crítica racionalista fracassa em sua pretensão de ocupar o lugar da fundamentação dos pressupostos do conhecer e do agir. Isso porque, tais pressupostos, que também estão na base de toda crítica – sempre linguisticamente mediada –, não são desvelados por procedimentos puramente lógico-formais. Apel reafirma que o procedimento específico da fundamentação filosófica não pode ser o dedutivo, como creem os racionalistas, mas sim um modelo estritamente reflexivo de explicitação dos pressupostos irrecusáveis da argumentação. Esse modelo, construído mediante a transformação de alguns elementos da Filosofia Analítica, é demonstrado na seção a seguir, onde procuramos aduzir, ainda que por ora de modo indireto, as condições de ultrapassamento da polarização entre a racionalidade comunicativa-consensual e os modos hegemônicos da facticidade da razão ocidental, restritivos de sua complexa estrutura.

1.2.2 – Os limites das tendências relativistas acerca do conhecer, do pensar e do agir intersubjetivamente válidos.

Antes de passarmos à exposição do paradigma apeliano de *Prima Philosophia*, convém apresentar traços adicionais da crítica de nosso filósofo ao cientificismo, ainda no tocante à tese de impossibilidade da fundamentação racional de normas de ação. Uma das

¹⁹ Cf. “por las condiciones de posibilidad de una crítica *válida intersubjetivamente*, es decir, por las condiciones de posibilidad tanto del ‘examen crítico’ de los conocimientos científicos como de la crítica de las normas morales”.

premissas vigorosamente postas em questão por ele é o conhecido “Princípio de Hume”²⁰, representativo de outra vertente da Filosofia Analítica, o Positivismo Lógico. Segundo o veredito humeano, como os fatos e as sentenças descritivas são valorativamente neutros, deles não se podem derivar normas ou sentenças prescritivas. Devido à força dessa premissa, Apel empreende tanto a colocação em dúvida da pureza dos conteúdos empíricos da ciência – isto é, de que eles sejam moralmente isentos de valoração – quanto a evidenciação da dependência da objetividade científica em relação à validade intersubjetiva das normas morais.

O grande problema levantado por Apel, denotando, *mutatis mutandis*, uma aproximação com o pensamento kantiano, é a necessidade, negligenciada pelo cientificismo, de se descobrirem as condições transcendentais de possibilidade e de validade de todo conhecimento formal-empírico. Ele afirma, sem ressalvas, que a própria ciência, pretensamente isenta de valoração, contém pressupostos éticos, pois ela não pode recusar a validade intersubjetiva de normas morais mediante justificação lógica que acaba se revelando, portanto, como dialógica. Isso significa ratificar que toda validação das verdades científicas depende necessariamente de uma compreensão partilhada de sentido e do consenso intersubjetivo exigível para a aceitação das mesmas como tais.

De acordo com Apel, por definir-se como o uso correto da razão, a lógica já envolve implicitamente a validade intersubjetiva dos parâmetros sobre o que é correto. A pretensão de validade desses parâmetros precisa, então, ser justificada por argumentos, o que implica que ela precisa ser compreendida e aceita pela comunidade de cientistas. Daí que o princípio ético pressuposto na lógica constitua-se como um imperativo categórico e não como uma norma hipotética tal como advoga o Racionalismo Crítico. Quanto a isso, nosso filósofo argumenta que, ainda que o uso correto da razão seja feito em vistas de um interesse egoísta, o princípio do reconhecimento mútuo não pode ser recusado. Logo, seria “falso afirmar que também o diabo poderia ser um lógico”, mesmo que não haja “como contestar que se pode utilizar o intelecto de maneira logicamente correta e como instrumento de uma vontade maligna” (APEL, 2000, pp.450-451). Em outras palavras, qualquer pessoa que levanta pretensões, independentemente de quais sejam suas intenções, deve antes de tudo reconhecer-se como membro de uma comunidade real de comunicação e também como filiado a uma comunidade ilimitada de falantes e ouvintes com iguais direitos comunicativos.

Disso se depreende que, embora a lógica não implique diretamente uma ética, ela sempre a pressupõe como sua condição de possibilidade. Nessa conexão involuntária estão

²⁰ HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Leonel Vallandro. São Paulo: Nova cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1989.

contidas as condições de passagem da normatividade da ciência, que rege o uso correto da razão teórica, à normatividade ética. O mútuo reconhecimento dos parceiros de discussão é desvelado, pois, como a norma moral básica pressuposta na lógica. Com essa norma básica fica evidenciado o caráter público do pensamento, linguisticamente mediado, em contraposição ao *solipsismo metódico* defendido pela filosofia moderna e reatualizado na Filosofia Analítica. Se o próprio pensar solitariamente com sentido somente é possível a partir da mediação dos sinais da linguagem, é impossível que um sujeito sozinho faça ciência, pois aquilo que ele é capaz de pensar não se encontra de saída na sua consciência solitária.

Todo o sistema de interpretação e compreensão da realidade sobre os quais se debruça o pensamento solitário é construído no âmbito das interações discursivo-argumentativas dos sujeitos, de onde deriva exatamente o caráter público dos consensos intersubjetivamente construídos acerca da realidade vivida e pensada.

Hoje é possível demonstrar muito rapidamente ao pensador solitário e pretensamente comprometido com o *solipsismo metódico* que ele, simplesmente ao acatar os argumentos aos quais confere validação, já está pressupondo *um jogo de linguagem público*; por exemplo, no caso da expressão “apenas na consciência”, esse jogo de linguagem pressuposto já torna o sentido do argumento dependente de que nem *tudo* que se possa pensar esteja na consciência. Se tudo estivesse na consciência, então a locução “apenas na consciência” – que se pressupõe para constituir o cerne da dúvida radical – perderia o sentido que havia sido pressuposto previamente por ela (APEL, 2000, p. 358, grifos do autor).

Ao incorporar o conceito de jogo de linguagem de Ludwig Wittgenstein²¹, principal teórico responsável pela reviravolta linguística da Filosofia Analítica, Apel conclui que a própria expressão “apenas na consciência” depende de um processo de construção linguística da mesma e, com efeito, de uma comunidade real de comunicação como mediação necessária para a sua validação. Mas, ele vai além dos aspectos contingenciais de todo consenso ao reconhecer que a certeza de um possível acordo por si só já é um pressuposto para o levantamento de qualquer pretensão de validade. Por isso, todo conhecimento implica também uma comunidade ideal de comunicação diante da qual a justificação do pensamento é ilimitada e todos os sujeitos são considerados virtuais parceiros de discussão. Deixamos para os próximos capítulos os desdobramentos da relação estabelecida pelo pensamento apeliano entre as comunidades real e ideal de comunicação.

²¹ Não serão abordadas aqui nem no decorrer da dissertação todas as consequências do pensamento de Wittgenstein para a Filosofia Contemporânea. Uma abordagem ampliada das mesmas é encontrada no conjunto das discussões apelianas acerca da transformação da filosofia. Cf. APEL, 2000 e principalmente Apel, 2005.

Por enquanto, nos detemos ao modo como nosso filósofo problematiza as teses wittgensteinianas constitutivas de sua primeira obra emblemática, o *Tractatus Logico-Philosophicus*²². O componente principal dessa obra é a postulação da *semântica lógica*, apontando para a relação que a linguagem estabelece com os fatos passíveis de serem descritos por sentenças. A despeito de, com esse postulado, Wittgenstein ter dado um importante passo adiante da *sintaxe lógica* – cara ao Positivismo Lógico –, superando a concentração da investigação acerca da relação dos sinais linguísticos entre si, ele ainda não considera a dimensão pragmática da linguagem referida à relação da mesma com os sujeitos, bem como ao uso que eles fazem das proposições. Desse modo, o pensamento wittgensteiniano permanece, na sua fase inicial, envolto na substituição da análise das condições de validade da verdade pela análise do sentido, não se preocupando com as condições de possibilidade da comunicação entre os sujeitos, constituidora de toda acepção.

Além de atentar para esse déficit em relação à tridimensionalidade da linguagem²³, a crítica de Apel se dirige à defesa wittgensteiniana de que apenas são consideradas proposições sensatas aquelas que possuem correspondência com a realidade concreta. Com essa alegação, prioriza-se uma vez mais o critério de verificação empírica das proposições, relegando as sentenças filosóficas ao *status* de proposições sem sentido. Quanto ao esquecimento da dimensão pragmática da linguagem, nosso filósofo considera que, não obstante se tenha consolidado a superação de um empirismo puro por meio da *linguistic turn*, a “*Logic of Science* neopositivista, como método da analítica da linguagem [...], ocupada tematicamente com a compreensão intersubjetiva” (APEL, 1994a, p. 32, grifos do autor), não implica um efetivo acordo entre os sujeitos alcançado a partir do uso que eles fazem da linguagem.

Para o autor do *Tractatus*, a linguagem deve ser entendida como formal e unitária, isto é, como configuradora universal do mundo. À juízo de Apel, essa perspectiva resulta em uma contradição interna da *semântica lógica*, uma vez que é reproduzido na mesma o *solipsismo metódico* como pressuposto transcendental da ciência, abstenendo-a novamente de uma compreensão intersubjetiva formada nos contextos linguísticos de interação. Sem levar em conta tal contradição, Wittgenstein defende a passagem da unidade da consciência,

²² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2001.

²³ A tridimensionalidade da linguagem se expressa, em termos gerais, no fato de todo signo representar algo para alguém. Cf. MORRIS, Charles. *Fundamentos de la teoria de los signos*. Tradução de Rafael Grasa. Buenos Aires: Paidós, 1985.

herdada da teoria kantiana, para a unidade da linguagem delimitadora do mundo. É ela que assume o lugar de sujeito transcendental da validação dos enunciados sobre a realidade.

Se o eu ou sujeito transcendental, no sentido da lógica formal, é idêntico à forma linguística limitadora do mundo, de tal modo que, para cada eu, haja uma mesma forma ideal da descrição do mundo válida *a priori*, então o eu não precisa de qualquer comunicação intersubjetiva (no sentido de um pré-acordo mútuo) sobre o uso da linguagem e sobre a interpretação do mundo ligada a esse uso (APEL, 2000, p. 272).

No quadro dessa concepção, todo sujeito opera solitariamente como porta-voz de uma linguagem universal, não importando o que cada um pensa e tampouco seus modos de representação da realidade. Pois, “não é a opinião dos sujeitos empíricos que decide quanto ao sentido ou contra-senso das proposições, mas sim a opinião ‘que se mostra’ na forma lógica das proposições e que provém de certo modo do sujeito transcendental da linguagem em geral” (APEL, 2000, p. 47). Como afirma Wittgenstein, a forma lógica da linguagem não pode ser dita e, por isso, um discurso metalinguístico com sentido sobre a própria linguagem e sobre a sua relação com o mundo é declarado como totalmente impossível. Outra importante consequência do pensamento wittgensteiniano é o esquecimento do uso expressivo que os sujeitos fazem da linguagem, valendo apenas o seu conteúdo proposicional que é objetivado segundo os parâmetros de verificação empírica das ciências naturais. Todas as proposições intencionais, ou “proposições-*belief*”, são reduzidas a crenças individuais ou a questões de cunho behaviorista, o que as faz serem deixadas de fora da lógica da linguagem intramundana retratadora do mundo; senão, quando muito, ser tratadas como objetos de explicação por parte das ciências humanas científicas.

Assim entendida, a lógica da linguagem como condição de possibilidade de toda ciência recai sobre a psicologia, a sociologia e a história, resultando – especificamente no que concerne a essa última – em um “historicismo positivismo”. Contra tal ramificação analítica, igualmente comprometida com uma valoração meramente metodológica de seus objetos e procedimentos voltados à elucidação, Apel se manifesta negando a possibilidade da renúncia a uma compreensão valorativa dos fatos narrados e a uma valoração do próprio historiador. Isso porque nenhum fato pode ser reduzido a um dado puro submetido a uma radical objetivação, já que toda história humana é construída por intermédio das interações linguísticas e não por uma linguagem unificada aos moldes wittgensteinianos. Além disso, os juízos de valor do próprio historiador estão inevitavelmente presentes na sua relação com a história narrada, da qual, aliás, ele também faz parte. Devido à narração e a interpretação da

história serem relações linguisticamente mediadas, o historicismo distancia-se involuntariamente, conforme defende Apel, do monismo metódico típico das ciências sociais empírico-analíticas, constituindo-se efetivamente como parte das ciências humanas interpretantes. Esse distanciamento significa a superação também involuntária da perspectiva instrumentalizante do historicismo na qual a compreensão é entendida como pré-científica e, por isso, valorizada apenas na sua função de elucidação dos fatos a serviço de interesses estatísticos e descritivos mediante os princípios causais gerais da *science*.

Buscando descortinar nas ciências analíticas uma direção já implícita nelas, rumo à intersubjetividade do pensar, Apel coloca em questão o debate acerca do objeto das ciências humanas. Com isso, ele afirma a existência de uma complementaridade entre o Elucidar das ciências positivas e o Compreender das ciências hermenêuticas. Em termos gerais, ambos os tipos de ciência perseguem igualmente interesses cognitivos; porém, ao passo que as ciências analíticas restringem-se aos resultados causais e elucidativos, as ciências humanas reivindicam a compreensão das situações de dentro delas mesmas, em torno das próprias ações humanas e de seus motivos. Não obstante a diferença, o que há de mais comum entre elas é que uma e outra estão atravessadas, da mesma forma, pela problemática da linguagem.

A partir daí, pode-se concluir o seguinte: ainda que a filosofia analítica, conhecida por ser teoria da ciência explícita, reconheça como fim da ciência tão somente a ‘elucidação’ objetivista dos fatos, é a própria problemática dos fundamentos da ‘análise linguística’ que deve ‘entrar pela porta dos fundos’, por assim dizer, no campo de discussão sobre o Compreender das ciências humanas (APEL, 2000, p. 35).

Com tal ponderação Apel reforça o desmascaramento do fracasso da unilateralidade promovida pelo Neopositivismo com a sua tese da ciência unificada (“*unified science*”). Ele chama a atenção para a impossibilidade de se negar a constituição primária dos objetos dada a partir de suas características compreensivas. Em outras palavras, inspirado na fenomenologia hermenêutica, Apel acentua a importância dos processos interpretativos das expressões linguísticas a respeito de algo do mundo; interpretações essas elaboradas em contextos pragmáticos onde os objetos são hermeneuticamente construídos e reconstruídos no transcorrer das interações linguístico-históricas.

Ao explicitar a compreensão como a estrutura prévia de constituição de sentido, a fenomenologia hermenêutica ultrapassa a perspectiva cientificista da Filosofia Analítica que, como já pontuamos, reduz a questão do sentido à forma lógica da linguagem e o compreender a uma simples compreensão semântica do sentido das proposições. Contrariamente a essas reduções que aprisionam a compreensão ao paradigma da relação sujeito-objeto, as ciências

interpretativas postulam o engajamento do cientista com as formas de vida a serem entendidas de dentro de sua situação histórico-cultural. Um engajamento desse tipo implica a compreensão comunicativa de intenções a partir da linguagem corrente com a qual se relacionam os sujeitos que compreendem e aqueles a quem se busca compreender. Com isso, evidencia-se a incontornabilidade do caráter interpessoal do entendimento acerca das ações e comportamentos humanos. É essa a perspectiva defendida por Gadamer²⁴, cuja postulação do vínculo existente entre a compreensão e o acordo mútuo prévio entre os sujeitos – como resposta à pergunta sobre as condições de possibilidade do compreender – deixa grande contribuição para a transformação apeliana da filosofia.

Guardadas as devidas ressalvas, Apel se inspira nos desdobramentos da postulação gadameriana de um compreender processual proporcionado pela fusão de horizontes de sentido, tanto do interpretante com o contexto presente interpretado (*interpretandum*), quanto do presente com o passado histórico. Em sua hermenêutica, além de colocar em xeque a objetividade científica da compreensão, Gadamer substitui a consciência transcendental kantiana – como condição de possibilidade de todo conhecimento – pela tradição, como a constituidora de toda experiência e também da própria consciência. Segundo ele, o método compreensivo de fusão de horizontes históricos conduz a um entender sempre diferente a partir da reconstrução da tradição, culminando, “*in the long run*”, isto é, progressivamente, em um “círculo hermenêutico” entre a compreensão e a valoração e garantindo, por conseguinte, “uma formação moral no sentido de uma sensibilização moral [...]” (APEL, 1994a, p.100).

Apesar dos avanços da hermenêutica de Gadamer em relação ao monologismo kantiano e ao objetivismo da ciência unificada, Apel questiona exatamente a restrição de seus recursos aos modos tradicionais de vida. Nosso filósofo problematiza a saída apresentada para a pergunta acerca de um efetivo engajamento normativo da tarefa compreensiva, dependente de um critério universal de validação dos juízos morais que ultrapasse o relativismo das orientações contextualizantes. Tais tipos de orientações acabam por involucrar o pensamento de Gadamer de uma maneira que o leva a afirmar que o *interpretandum* é a fonte de verdade sobre o mundo e, por isso, detém superioridade sobre o intérprete da tradição. Assim entendida, ela deve ser tomada pelo interpretante como o critério último de validação moral.

Apel denuncia que essa forma de relação entre a tradição e o seu intérprete expressa o esquecimento da autorreflexividade da razão, a partir da qual seriam submetidas à

²⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

crítica as condições de possibilidade de validação das pretensões levantadas nos contextos histórico-linguísticos particulares. Somente uma crítica ancorada na confrontação entre o que é próprio de cada cultura e um princípio moral transcendente é capaz de possibilitar que cada tradição entenda – além de sempre mais – também melhor a si mesma. Nesse sentido, o grande problema identificado no aludido esquecimento em que incorreu a hermenêutica de Gadamer resulta do fato de ele ter pensado nas condições de possibilidade do compreender, porém renunciando à indagação pelas condições de validade do acordo mútuo de sentido entre os sujeitos históricos.

Nosso filósofo não poderia ter chegado à crítica da tese gadameriana sem ir de encontro também a Heidegger²⁵, figura-chave da filosofia hermenêutica por sua concepção de linguagem como “abertura do mundo” e do compreender como o “modo de ser do ser-no-mundo”. Em face dessa concepção, o compreender é reconhecido como a estrutura semi-transcendental de todo conhecimento, já que consiste na peculiaridade de todo homem e, por isso, implica, inevitavelmente, o ser-com o outro. Assim entendida, a compreensão é pré-condição de toda cognição, sendo essa sempre vinculada à historicidade do “ser-aí-no-mundo”. Portanto, na perspectiva heideggeriana, é pela compreensão ou interpretação possibilitada pelo signo que a coisa é – ou seja, como ela é captada pelos sujeitos em mútuo acordo sobre o seu sentido – que algo passa a ser como verdade. Em outros termos, a linguagem cotidiana, no interior da qual é construído o significado da coisa, é a instância de validação de todo algo como um ser que só é no horizonte aberto pelas interações linguísticas no transcurso da existência histórica dos co-sujeitos.

De acordo com o exame apeliano, a despeito de Heidegger ter fundado uma hermenêutica existencial que responde antecipadamente ao esquecimento do ser decorrente da primazia da tradição defendida por Gadamer, ele também acaba por endossar a destranscendentalização da filosofia na medida em que postula, similarmente, o ideal normativo da compreensão adstrito aos limites da linguagem corrente, isto é, do mundo da vida. Por conseguinte, conquanto ambos defendam que o engajamento normativo está sempre presente na compreensão comunicativa de intenções dos sujeitos – superando a isenção moral pretendida pela *science* – suas propostas não podem pretender a uma universalidade.

Não se pode perder de vista que, por mais que haja um engajamento ético-normativo do hermeneuta para uma reconstrução histórica do contexto situacional, as morais de grupos são insuficientes para fundamentar uma ética da corresponsabilidade global, tal

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

como a exigida na atualidade. Isso reforça o questionamento de Apel acerca da pretensa incontornabilidade da linguagem corrente ou dos jogos de linguagem para uma efetiva compreensão das diferentes situações históricas de vida como capaz de estabelecer os fundamentos da ética. Na seção a seguir resgatamos os elementos centrais do desdobramento das ressalvas apelianas à filosofia hermenêutica, especialmente no tocante ao condicionamento da razão à finitude histórico-existencial em detrimento dos pressupostos transcendentais subjacentes à estrutura da mesma.

Convém aqui retornar a relação que a crítica de nosso filósofo estabelece com o conceito de jogos de linguagem formulado por Wittgenstein, o qual recai em déficit semelhante ao da filosofia hermenêutica. Tal conceito é o elemento-chave da fase madura do pensamento wittgensteiniano e se encontra desenvolvido na obra *Investigações Filosóficas*²⁶. As teses nela expressas decorrem do abandono da ideia de uma linguagem formal universal – entretecido pela semântica –, em favor de um acolhimento da dimensão pragmática da mesma. Para o segundo Wittgenstein, o significado das proposições não é dado por uma linguagem unívoca, como ele anteriormente acreditava, mas sim pelo uso que os sujeitos fazem dos signos linguísticos²⁷ em suas formas específicas de vida, determinadas por seus jogos de linguagem próprios.

Ele defende que diferentes usos da linguagem implicam diferentes regras seguidas pelas comunidades linguísticas. São essas regras que tornam possível a comunicação, visto que elas estão na base de todo o acordo sobre o sentido das proposições. A partir dessa nova concepção é inaugurada a terceira fase da Filosofia Analítica na qual transparece a diluição da recusa ao caráter público e normativo da linguagem. Resulta disso a superação do *solipsismo metódico* presente na primeira fase do pensamento Wittgensteiniano, pois o problema do compreender “[deixa] de restringir-se à interpretação lógica de informações sobre fatos”, o que antes ocorria mediante um acordo desde sempre estabelecido quanto à estrutura do mundo (APEL, 2005, p.411). Com isso fica destacada a conclusão de Wittgenstein acerca da impossibilidade de alguém sozinho, isto é, por si mesmo, seguir uma regra uma única vez. Para ele, o hábito – isto é, o seguimento cotidiano das regras aprendidas – desvela-se como a metarregra pragmática de cada jogo de linguagem.

²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, “Coleção Os Pensadores”, 1989.

²⁷ Mesmo não tendo conseguido apreender todas as implicações da relação dos signos linguísticos com os sujeitos e dos usos que eles fazem dos mesmos, Wittgenstein, na fase madura de seu pensamento, opera a passagem do modelo sintático-semântico para um modelo analítico-pragmático da linguagem. O marco referencial da virada linguístico-pragmática no interior da Filosofia Analítica é a Semiótica Tridimensional de Morris, fundada na tríplice dimensão da linguagem (sintática, semântica e pragmática). Cf. Nota 23.

Dessa categoria depreende-se a ideia de que cada jogo de linguagem particular pode ser interpretado unicamente a partir de si mesmo. Ou seja, “é só sob a pressuposição de um jogo de linguagem – [...] de um ‘hábito’ público, ou de uma ‘instituição’ social – que pode haver o Compreender e o comportamento entendível” (APEL, 2005, p.438). Uma vez mais a crítica apeliana se volta contra a permanente tendência de se descurar os pressupostos transcendentais de toda convenção social e, além disso, de se preservar uma relação instrumentalizante entre o Compreender e o Elucidar. Há a recusa, pois, da redução objetivista dos jogos de linguagem a uma mera descrição, por meio da qual seria possível descobrir algo de familiar às diferentes formas de vida, como postula o pensamento tardio wittgensteiniano. Mesmo tendo o mérito de descortinar que todo sentido é realizado na atividade humana, ele mantém a negação da possibilidade de fundamentação filosófica última da razão que atravessa as etapas da Filosofia Analítica. Por consequência, a partir da virada pragmática da linguagem é instaurada uma hermenêutica empírica com a qual se defronta a hermenêutica normativa não neutra, exposta em seus termos gerais nas linhas anteriores.

Em suma, o relativismo que perpassa toda a evolução da filosofia em torno da ideia de uma ciência unificada deixa aberta a problemática da fundamentação da ética. O conjunto de ressalvas até aqui apresentadas – lançadas por Apel contra a suposta impossibilidade de a filosofia descobrir os princípios transcendentais a toda moral particular – consistem apenas no traçado do longo caminho por ele percorrido para fundar as bases de validação de um critério ético universal. Nesse caminhar, ele solidifica sua intenção de construir um modelo de filosofia emancipado das amarras do objetivismo cientificista rumo à edificação – a partir dos próprios elementos de toda crítica – de um paradigma de *Prima Philosophia*. O cumprimento do propósito de restaurar a filosofia como fundadora de princípios – a partir do desvelamento da indubitável implicação da normatividade ética nos modos de ser da razão, permite ao nosso filósofo reposicionar, na sua Ética do Discurso, a relação entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica. Esse caminho o possibilita afirmar, de modo enfático, as condições de possibilidade e a necessidade de conciliação²⁸ entre as mesmas como o *medium* para o enfrentamento corresponsável das ameaças oriundas da crise da razão.

²⁸ Os termos gerais das justificativas apelianas para a necessidade de conciliação, à título de complementaridade, entre os dois tipos de racionalidade estão apresentados na Seção 2.2.2 da dissertação. Já a exposição dos elementos que possibilitam uma problematização em torno da relação dialética entre as ações comunicativa-consensuais e instrumental-estratégicas encontra-se desenvolvida, de modo mais específico, ao longo de nosso terceiro capítulo.

1.3 – A Estrutura da racionalidade comunicativa.

1.3.1 – Pressupostos da fundamentação filosófica última não metafísica.

No enfrentamento dos problemas que caracterizam as teses legitimadoras tanto do *solipsismo metódico* quanto do relativismo acerca dos critérios de validação das verdades objetivas e das normas de ação, importa para Apel, como investimento primordial, tematizar propriamente a razão comunicativa a fim de desvelar e expor os seus pressupostos pragmático-transcendentais.

A reviravolta linguístico-pragmática operada pelo segundo Wittgenstein constitui, por primeiro, o ponto de partida de nosso filósofo rumo ao desvelamento da estrutura comunicativa da razão e, com isso, à retranscendentalização da filosofia como fundadora de princípios últimos. Conforme já sublinhamos, um dos principais elementos inspiradores desse empreendimento é a importância da interpretação pública do mundo como forma de vida comum entre os sujeitos em suas situações específicas de interação. Por isso, a despeito de ter-se declarado avesso ao relativismo decorrente da tese wittgensteiniana da multiplicidade dos jogos linguísticos, Apel parte da situação da linguagem com vistas a realizar o exame de seu funcionamento e, assim, ultrapassar a mera descrição do uso cotidiano da mesma, relegada como tarefa filosófica analítica.

Acentuando a necessidade de superação da atividade descritiva da filosofia, ele problematiza a radicalização do pensamento de Wittgenstein em torno do convencionalismo pragmático como condição contingente de possibilidade do acordo mútuo entre os copartícipes de uma mesma forma de vida. “Daí decorre [...] que o filósofo que pretende enunciar alguma coisa sobre os jogos de linguagem em geral pressupõe implicitamente que ele possa comunicar-se em princípio com *todos* os jogos de linguagem” (APEL, 2000, p.185, grifo do autor). Desse modo, em cada jogo de linguagem – admitido pelo pensamento wittgensteiniano como o horizonte último de regulação das relações interpessoais – está desde sempre implícito um jogo de linguagem transcendental que torna possível a conexão reflexiva entre as distintas formas de vida. É nesse jogo transcendental e somente nele que se encontra a base universal dos acordos mútuos estabelecidos de forma particular em cada contexto de comunicação.

A aproximação do pensamento apeliiano com o do segundo Wittgenstein fica circunscrita, então, apenas à necessidade de participação de todo indivíduo nas regras públicas de um jogo concreto de linguagem, de onde são extraídos os parâmetros de significação dos

hábitos, interpessoalmente determinados. Nosso filósofo vai além disso, reiterando sua rejeição à ideia de que apenas o aprendizado comum dos signos e o compartilhamento de significado dos mesmos, mediante suas regras de aplicação, sejam satisfatórios para fundamentar as convenções pragmáticas. Em termos evocativos, o problema está em que o uso humano dos signos, como o *a priori* pragmático de entendimento das proposições, não adquire, como acredita Wittgenstein, um valor propriamente transcendental. Isso porque, apesar de se constituírem como horizontes quase últimos dentro de seus contextos particulares, cada jogo linguístico, com suas respectivas regras de aplicação, isto é, com suas respectivas convenções, já pressupõe a existência de outras regras que tornam possíveis as normas de ação contingenciais.

Para sustentar essa apreensão, Apel recorre à “Teoria dos Atos de Fala”²⁹ desenvolvida por Searle a partir da proposta original de Austin – o responsável por descortinar a dupla estrutura performativo-proposicional dos proferimentos linguísticos. Consoante a essa teoria, toda fala consiste inevitavelmente em um ato de oferta de pretensões e, simultaneamente, de reivindicações de validade por parte do falante, colocando-o frente a frente com o ouvinte; esse também age na medida em que aceita ou recusa as pretensões erguidas por meio de argumentos. Assim, para além do conteúdo proposicional dos enunciados, ou seja, do objeto concreto das proposições, há sempre o elemento performativo que determina o tipo de relação que se estabelece entre falante e ouvinte, a exemplo das afirmações, petições, reclamações, ordens, promessas e aconselhamentos.

A atitude comunicativa que relaciona falante e ouvinte complementa a relação desses sujeitos com algo do mundo. Como inevitável, existe uma metarregra implícita nessa atitude mediada pelos signos linguísticos, a saber, a regra da reciprocidade dialógica, em face da qual cada um se compromete a justificar discursivamente as pretensões apresentadas aos seus parceiros de comunicação. Essa é a condição universal de validade das pretensões levantadas, as quais buscam ser atendidas em todos os jogos pragmáticos de comunicação através do estabelecimento de acordos entre os sujeitos que agem no uso das expressões linguísticas.

Ainda inspirado em Austin e Searle, Apel destaca que as condições de atendimento das pretensões de validade dependem da força ilocucionária³⁰ dos enunciados;

²⁹ AUSTIN, John L.. *Quando dizer é fazer*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Editora: Artes Médica, 1990; SEARLE, John Roger. *Os atos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem*. Tradução de Carlos Vogt. Coimbra: Almedina, 1981.

³⁰ Austin classifica os atos de fala como locucionários, ilocucionários e perlocucionários. O primeiro tipo implica tão somente a enunciação de uma frase descritiva da realidade. Diferentemente, os atos ilocucionários executam,

força assim denominada por conter o poder, diante da orientação para o entendimento mútuo, de coordenar as relações estabelecidas entre falante e ouvinte. Para que uma comunicação seja exitosa, em termos de satisfação das pretensões erguidas pelo falante, não basta, por exemplo, que uma expressão veritativa ou um enunciado normativo sejam aceitos pelo destinatário como verdadeiro ou legítimo. Antes disso, é necessário que o próprio emitente esteja em condições de motivar a confiança de seu ouvinte, o que é imprescindível para uma cooperação voltada ao entendimento e acordo mútuos. Isso já pressupõe que ele (o falante) esteja desde sempre comprometido com a pretensão de validade que procura resgatar, e também com o reconhecimento do ouvinte como sujeito de iguais direitos para argumentar contra ou a favor da validade de uma proposição.

De tais exigências morais implícitas em toda comunicação Apel depreende que os compromissos inerentes às interações linguísticas as erguem para além das finalidades estratégicas que os atos de fala possam assumir, ou seja, para além de sua força perlocucionária mais propriamente relacionada ao uso calculado da linguagem. Na dinâmica de qualquer ato de fala não se trata apenas de forçar a convergência das reações dos ouvintes para o acatamento das proposições afirmadas, mas, antes de tudo, da aceitação implícita das condições transcendentais que tornam possível toda comunicação. É exatamente por isso que,

tão pronto como um participante em uma negociação se aventura a argumentar sobre as pretensões de validade, isto é, tão pronto queira saber *quem tem razão, estará já reconhecendo implicitamente a igualdade de direitos dos participantes na argumentação e, com isso, uma parte das normas morais fundamentais de uma comunidade ideal de argumentação* (APEL, 2002a, p. 130, grifos do autor, tradução nossa)³¹.

Nesse sentido, cabe demonstrar, ainda que brevemente, as consequências das asseverações de nosso filósofo em torno da prioridade ilocucionária dos atos de fala que, dadas as suas condições de possibilidade, já desnuda os elementos transcendentais constituidores das infinitas formas linguísticas de vida postuladas pela virada linguístico-pragmática do segundo Wittgenstein. Com efeito, fica certificado que a participação em qualquer jogo contextual de linguagem somente é possível mediante o levantamento de

por meio do proferimento, alguma ação intencionada pelo falante. Já os atos perlocucionários têm a especificidade de pretender provocar alguma reação nos ouvintes, como é o caso do convencimento e da persuasão. Searle aprofunda o exame dos atos ilocucionários, classificando-os em cinco tipos diferentes (assertivos, diretivos, compromissivos, expressivos e declarativos), de acordo com a força prioritária contida neles. Cf. AUSTIN (1990); SEARLE (1981).

³¹ Cf. “tan pronto como un participante en una negociación se aventura a argumentar sobre las pretensiones de validez, es decir, tan pronto quiera saber *quién tiene razón, estará ya reconociendo implícitamente la igualdad de derechos de los participantes en la argumentación y, con ello, una parte de las normas morales fundamentales de una comunidad ideal de argumentación*”.

pretensões de validade, seja a pretensão à verdade, à normatividade ou à sinceridade. Logo, a inevitabilidade das pretensões de validez, de acordo com as alusões feitas na primeira seção deste capítulo, é o pressuposto primordial da linguagem sensata; e nele estão implicadas as pressuposições normativas apontadas por Apel como componentes ineludíveis da racionalidade comunicativa.

O fato de tais pressuposições serem inevitáveis confronta de modo mais direto a ideia de interpretação do mundo elaborada por Wittgenstein, cuja ênfase é posta na competência linguística dos sujeitos medida pela aceitação mútua das regras jogadas em cada comunidade real de língua. Por sua parte, nosso filósofo acentua a competência comunicativa³² que envolve a defesa das pretensões levantadas por meio de razões, isto é, através do discurso argumentativo. Toda relação humana é, pois, mediada discursivamente. Somente da atitude comunicativa-discursiva dos participantes nos jogos de linguagem é possível resultar a construção dos consensos mútuos a respeito de algo do mundo. Essas conclusões reforçam a posição – com Wittgenstein, porém além dele – de que o discurso argumentativo é a forma intransponível inclusive do pensar solitário. Para Apel, não é mesmo possível que um indivíduo sozinho siga uma regra, visto que tampouco o seu pensamento sobre regras ou sobre qualquer outra coisa é capaz de prescindir das condições inelimináveis da argumentação. Vale lembrar que, embora seja um diálogo do sujeito consigo próprio em torno da validade do pensado, todo objeto do pensamento já é interpretado em face dos consensos linguisticamente construídos mediante argumentação.

Entretanto, a estrutura pública do pensamento não coloca o sujeito diante apenas do jogo pragmático de linguagem ao qual ele pertence. Por ser linguisticamente mediado e por sempre erguer pretensões de validade, o ato de pensar já faz deparar o seu sujeito com um jogo de linguagem público que ultrapassa os limites contingenciais, abrangendo uma comunidade virtual, ilimitada, de comunicação capaz de compreender e se posicionar contra ou favor das pretensões erguidas no pensamento. Com a ênfase colocada nessas questões, Apel conclui que a intenção wittgensteiniana de atribuir um suposto valor transcendental aos universais pragmáticos da interação linguística contextual resulta mais propriamente em uma

³² Apel incorpora o conceito habermasiano de competência comunicativa, elaborado na obra *Teoria da Ação Comunicativa*. Cf. HABERMAS, 1987. Para Habermas, a competência “depende não apenas de sua formação prévia em cada língua particular, mas também de universais pragmáticos – como mostra cada tradução” (APEL, 2000, p. 399). Com isso, há a extrapolação da competência linguística denominada por Chomsky como aquela constituída no plano gramatical e, eventualmente, no plano semântico. Cf. CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. Tradução de José Antônio Meireles e Eduardo Paiva Raposo. 2. Ed. Coimbra: Armênio Amado, 1978. Apel extrapola ainda mais o conceito de competência, reafirmando que no plano comunicativo ela não implica somente universais pragmáticos, mas também universais transcendentais que são antecipados em todo jogo situacional de fala.

afirmação da razão destranscendentalizada. Ele chama a atenção para o fato de que, apesar de a linguagem ser a condição de possibilidade das experiências intramundanas, a sua forma corrente não consiste na totalidade regulativa do pensar e do agir característicos de cada jogo. Por isso, é necessária uma pragmática transcendental que leve em conta também os pressupostos extracontingenciais dos diversos modos de vida.

Nessa mesma direção, são reforçadas as ressalvas apelianas às versões relativizantes da *práxis* comunicativa promovidas pelas hermenêuticas de Heidegger e Gadamer, como exposto na seção anterior. Em termos evocativos, se de um lado o primeiro considera a compreensão, aberta pela linguagem, como a condição de possibilidade do ser; e se de outro lado o segundo admite a linguagem como condição de possibilidade de todo compreender; e se ambos reconhecem a linguagem como *medium* intransponível da intersubjetividade; por fim, os dois acabam se fixando em pressupostos que não desvelam, com efeito, os elementos irrecusáveis das interações linguísticas.

Apesar de tal limitação, Apel reafirma o seu crédito à grande contribuição dos pensamentos de um e outro filósofo, a saber, a colocação para as ciências humanas da questão da abertura linguística de sentido, isto é, do desocultamento de sentido. Com isso, o acordo mútuo factual é admitido como o mais importante problema hermenêutico, apesar de não ocorrer o exame das condições de validade daquilo que é capturado intersubjetivamente como verdade em um horizonte temporal e histórico, ou experiencial, determinado. Daí a insistência da denúncia de que – a despeito da recusa da hermenêutica à racionalidade metódica –, com o desvelamento da compreensão como precedente a toda ciência, a ideia de captura de sentido acaba levando-a a enredar-se na questão da verdade. Como resultado, sublinha, equivocadamente, a anterioridade da dimensão semântica em relação à dimensão pragmática da linguagem (HERRERO, 2009).

Ainda conforme as vertentes em questão, a busca pelo desvendamento da experiência cotidiana da compreensão encontra como resposta a existência de um pré-entendimento, isto é, de uma antecipação de sentido que possibilita o acordo intersubjetivo acerca da verdade das coisas. A capacidade de interpretação é tomada, pois, como o universal que possibilita a comunicação dos sujeitos acerca do mundo que se lhes apresenta. Mas, a constituição de sentido fica circunscrita à passagem da pré-compreensão, que já não é produto de um sujeito isolado, a uma compreensão também coletiva do que o ser ou a tradição transmite aos coparticipantes dos horizontes comuns de língua, esquecendo-se da pré-estrutura contrafática do compreender. Em torno dessa deficiência, Apel considera que, não obstante a superação do monologismo da filosofia do sujeito, a filosofia hermenêutica, ao

identificar razão e linguagem, leva muito longe a crítica contra o transcendentalismo kantiano. Segundo nosso filósofo, ressaltando seus aspectos dogmáticos, a contribuição fundamental do pensamento de Kant é exatamente a descoberta da estrutura transcendental do *logos*. Então, como alternativa a todo radicalismo, Apel se propõe a descortinar a possibilidade de síntese dos principais legados das duas perspectivas filosóficas, mas sem perder de vista a recusa ao transcendentalismo desistoricizado de Kant e ao relativismo interpretativo da hermenêutica.

Recorrendo novamente aos elementos constitutivos da estrutura de funcionamento da linguagem, Apel chama a atenção para a dimensão transcendental da hermenêutica ocultada por Heidegger e Gadamer. Valendo-se dos mesmos argumentos contrários à destranscendentalização wittgensteiniana, ele reitera que toda pré-compreensão – tomada hermeneuticamente como pressuposto real do entendimento mútuo no âmbito da linguagem corrente – já traz implicada a discursividade da razão com o seu postulado de justificação consensual da validade do sentido. Por isso, não há como negar a existência de um jogo de linguagem transcendental que possibilita uma metacognição a partir da qual as diferentes culturas podem interagir linguisticamente umas com as outras através de um compartilhamento universal das acepções em torno das essenciais ideias humanas.

A existência de uma comunidade ilimitada de comunicação, como forma humana universal, é, pois, o fundamento irretrocedível da autorreflexão da linguagem, ou seja, da reflexão sobre o uso da mesma em cada situação histórica por meio do reconhecimento de suas próprias condições de possibilidade. Uma vez mais, trata-se de reconhecer que, através de seu uso, qualquer jogo de linguagem levanta pretensões de validade perante os demais, antecipando a possibilidade extracontingencial de um acordo mútuo. Por isso, apenas os pressupostos do jogo de linguagem transcendental permitem às ciências humanas compreender e valorar as distintas formas de vida a partir de uma tomada de distância crítica das mesmas. Nesses termos, uma relação da hermenêutica com uma crítica ideológica da sociedade pode ser descoberta no fato de que,

[...] se todo indivíduo deve ser capaz de *discernir* [...] a necessidade de um acordo mútuo na comunidade real de comunicação – e a filosofia não pode abrir mão dessa exigência –, então se deve obviamente pressupor que esse mesmo indivíduo deva ser capaz de antecipar, de certa maneira, o ponto de vista de uma comunidade ideal de comunicação em seu auto-conhecimento pensante [...]. De certa maneira, todo aquele que, ao aprender a linguagem no processo de socialização, já tiver adquirido a “competência comunicativa”, enfim, todo aquele ser humano capaz de “responder” por si, precisa ser capaz de *estar com a verdade* e de se assegurar dessa circunstância por meio da “reflexão transcendental” (APEL, 2000, p.70, grifos do autor).

Com base nessas constatações, nosso filósofo leva a cabo sua proposta de transformar transcendentalmente a hermenêutica filosófica, demonstrando que, se toda verdade depende do entendimento compartilhado de sentido, toda compreensão dele derivada depende, por sua vez, da justificação de sua validade mediada pelo *a priori* da argumentação. Não se trata de subvalorizar a historicidade própria do compreender, nem tampouco de desprezar o peso de sua dimensão semântica no que ela atua como abertura do mundo e condição de possibilidade de toda experiência. Trata-se justamente de ir mais fundo na explicitação de que a interação linguística é o *medium* intransponível de todo significado e, ao invés de se contentar com a pergunta pelas condições de possibilidade de toda compreensão, assumir a indagação pelas condições de possibilidade de um compreender válido intersubjetivamente. Em resumo, tal indagação é que possibilita descobrir que a compreensão de sentido implica as condições reais e ideais de todo acordo. “Pois, por muito que a manifestação fática do sentido [...] seja relativa a cada situação, a **verdade objetiva das pretensões de validade** não é suficientemente determinada pela manifestação **fática** do sentido. Antes, julgá-la exige uma intelecção que tem que ser **válida contrafaticamente**” (HERRERO, 2009, p.190, grifos do autor). Daí a importância, para Apel, do esforço de desvelamento da relação dialética entre a dimensão performativa e a dimensão proposicional da linguagem – abridora do mundo, de acordo com Heidegger, e possibilitadora e limitadora de toda experiência, segundo Gadamer. Como pontuamos linhas atrás, essa relação implica uma autoreflexividade da razão comunicativa-discursiva que permite descobrir que a competência comunicativa não é limitada pela linguagem contextual, embora seja orientada por ela como o seu *a priori* contingente. O pressuposto transcendental das pretensões de validade é o que determina em última instância a atitude dialógica como necessária.

1.3.2 – O papel da semiótica transcendental na fundamentação filosófica da ética.

Para contornar as deficiências da hermenêutica, no que ela deixa a meio caminho a problemática da interpretação intersubjetiva do mundo, Apel incorpora importantes elementos da semiótica – porém com um viés reformulador – a fim de instaurar uma nova filosofia transcendental. Essa tarefa lhe possibilita reposicionar a pergunta kantiana sobre as condições de validade do acordo mútuo de sentido, preservando o olhar para o horizonte empírico-histórico do mesmo e, simultaneamente, para o incontestável estatuto transcendental da mediação linguística.

Um dos grandes coadjuvantes à complementação da crítica apeliana é, curiosamente, o fundador do pragmatismo, Charles Sanders Peirce³³. As contribuições extraídas de sua semiótica decorrem da passagem da investigação acerca do conhecimento para o exame do significado, tomando estritamente como ponto de partida – diferentemente das apreensões feitas pelo segundo Wittgenstein – a complexa estrutura da Semiótica Tridimensional de Morris³⁴, representativa das funções sintática, semântica e pragmática da linguagem. Ao assumir uma atitude ponderada em relação ao rigorismo pragmático, Peirce

[defende], por oposição à *logic of science* moderna, que as condições de possibilidade e validade do conhecimento científico não podem ser aclaradas somente através da formalização sintática de teorias e da análise semântica da relação *bivalente* entre teorias e fatos, mas, antes de mais nada por um termo análogo à “unidade transcendental da consciência” kantiana (termo análogo e intersubjetivo), presente na dimensão pragmática trivalente da interpretação dos signos (APEL, 2000, p. 187, grifos do autor).

A analogia que a proposta peirceana estabelece com a tese epistemológica de Kant é apenas relativa, dado que seu intuito é fundamentar a conexão insuprimível entre a objetividade da verdade e o fato de que um signo sempre representa algo diferente de si mesmo para alguém. A questão da interpretação é assumida, então, como ato central do processo de conhecimento e, conseqüentemente, ocorre uma revolução no Positivismo Lógico. Isso porque ele é atingido na sua crença de que a cognição é determinada na relação bivalente entre teoria e fatos, ou seja, na relação dual sujeito e objeto. Contra essa crença, Peirce afirma que somente por meio da interpretação é possível alcançar a representação de algo como algo em conceitos, elaborando-se a síntese do múltiplo da realidade como uma unidade interpretativa supraindividual. Nesse sentido é que também o transcendentalismo kantiano é contradito, mediante a explicitação de que “a cognição [...] não pode ser entendida [...] como uma mediatização nua e crua por meio de conceitos, no sentido da *síntese transcendental da apercepção de Kant*” (APEL, 2000, p. 214).

Voltada para o problema da validação do conhecimento científico, a semiótica peirceana categoriza o processo cognitivo em três momentos: “primeiridade”, “segundidade” e “terceiridade”. De acordo com a leitura de Apel acerca dessa categorização, o momento da primeiridade refere-se à existência dos signos em si mesmos, ou seja, em sua materialidade isenta de qualquer juízo de experiência que os relacione com algo diferente deles; a

³³ O percurso evolutivo do pensamento de Peirce, na sua relação com a tese de Kant, é apresentado tanto em APEL, 2000 quanto em uma obra sua dedicada exclusivamente ao programa peirceano. Cf. APEL, 1997. Consultar também PEIRCE, Charles S. *Collected papers*. Cambridge: The Belknap Press, 1965.

³⁴ Cf. Nota 23

segundidade está referida exatamente à relação física dos signos com os objetos que eles designam, porém, independentemente das interpretações que possam ser feitas de tal relação; por fim, a terceiridade corresponde à compreensão de alguém sobre determinados aspectos de algo, como interpretação formulada signicamente. Nesse último momento, a força interpretante mantém conectados os signos e os objetos por eles representados já numa forma predicativa. Portanto,

todo [conhecimento] [que deve formular-se necessariamente com signos] tem sua realidade não em uma visão instantânea e carente de relações, mas na interpretação de um pensamento-signo por meio de um pensamento que lhe sucede no tempo, o qual, a sua vez, se converte em um signo para outro pensamento, e assim até o infinito (APEL, 1997, p.69, tradução nossa)³⁵.

É desse processo semiótico de interpretação que surge o conceito sobre as coisas. Ao sintetizar, nesse transcurso interpessoal, os juízos de experiência, todo conceito atua como premissa geral perante as referências de sentido partilhadas nos contextos pragmáticos das relações sgnicas. Tal processualidade – inevitável a um efetivo esclarecimento de sentido, sob o *medium* das conclusões sintéticas construídas interativamente – é que torna possível e válida qualquer experiência. No tocante à validade de toda premissa geral, a mesma também é alcançada processualmente através da formação de uma convicção última, resultado da concordância entre os sujeitos acerca de suas interpretações científicas. Esse postulado é o garantidor, na visão peirceana, da objetividade dos juízos experienciais – como uma opinião última –, muito embora tais juízos não sejam conclusivos *tout court*, isto é, sem as devidas ressalvas.

Além de resultar de um esforço de esclarecimento demorado – *in the long run* –, empreendido por uma comunidade real de cientistas, nenhuma convicção pode pretender fixar-se como uma certeza inabalável, visto que isso colocaria fim ao processo de conhecimento. Ao contrário, o processo cognitivo-interpretativo tem que pressupor sempre um falibilismo corretivo, no que já fica evidenciada a pretensão ou reivindicação de verdade de toda convicção. Peirce afirma que a validade intersubjetiva das convicções, como unidade objetiva de representações, é atestada pelo princípio do *self-surrender* ou do autossacrifício, a partir do qual cada membro de uma comunidade científica está obrigado a renunciar aos seus interesses particulares em nome do acordo mútuo com seus parceiros de interação.

³⁵Cf. “todo [conocimiento] [que debe formularse necesariamente con signos] tiene su realidad no en una visión instantánea e carente de relaciones, sino en la interpretación de un pensamiento-signo por medio de un pensamiento que le sucede en el tiempo, el cual, a sua vez, se convierte en un signo para otro pensamiento, y así hasta el infinito”.

Tanto o falibilismo corretivo quanto o princípio do autossacrifício remetem a uma comunidade ilimitada de investigadores diante da qual se justifica a esperança por um consenso definitivo como ideal regulativo de toda investigação. Essa comunidade ilimitada deve estar, pois, sempre pressuposta na comunidade real formada por pesquisadores que somente chegam a um acordo válido mediante o reconhecimento de seus parceiros como sujeitos de iguais direitos na argumentação em favor de suas pretensões de validade. Com isso, é postulado um “socialismo lógico” que implica um transcender-se de cada sujeito em relação aos seus próprios interesses. Está igualmente implicado nesse princípio um sujeito transcendental da cognição, a saber: a comunidade ilimitada de investigadores, em relação à qual a comunidade real de interpretação também renuncia às suas opiniões últimas. Em ambos os casos, o compromisso com o melhoramento progressivo da verdade revela a dimensão normativa do processo cognitivo-interpretativo.

Assim, fica explicitada a função regulativa da comunidade ilimitada de investigadores, visto que a mesma é “uma comunidade isenta de limites definitivos e [apenas ela] possui o potencial para um crescimento definitivo da cognição” (APEL, 2000, 217). Com o princípio do “socialismo lógico”, Peirce desvela a estrutura contrafática da semiótica, introduzindo nela um transcendentalismo totalmente renovado em comparação à versão kantiana. Diferentemente da consciência cognitiva geral, a comunidade real de cientistas tem como pressuposto irrecusável a argumentação como mediação do acordo mútuo intersubjetivo. Recusar esse pressuposto significa inviabilizar a existência dessa mesma comunidade e, por isso, ele consiste na condição lógica e transcendental de possibilidade e validade de toda ciência.

Entretanto, na avaliação de Apel, a forte vinculação do pensamento peirceano com o cientificismo resulta na redução das comunidades real e ideal de comunicação às comunidades real e ilimitada de investigadores. Para nosso filósofo, apesar das contribuições de Peirce – com a afirmação do estatuto hermenêutico da cognição e, especialmente, com a admissão de elementos fundamentais da estrutura da racionalidade comunicativa –, tal redução obscurece a existência de uma comunidade humana de interpretação *sígnica* no interior da qual os acordos mútuos acontecem no desenrolar da *práxis* cotidiana e não necessariamente em longo prazo. Nesse obscurantismo, o discurso argumentativo fica vinculado às experiências típicas do conhecimento científico, sempre dependentes do princípio cientificista de falsificação.

Apel insiste que o princípio mais relevante da racionalidade comunicativa, qual seja, o discurso argumentativo como pressuposto de toda interação linguística e de todo

acordo de sentido, é o que torna possível a comunidade de investigadores. A descoberta dele numa comunidade específica de interpretação não é satisfatória para fundamentá-lo como princípio normativo de toda interpretação sónica. Como saída, nosso filósofo chama a atenção para o que há de mais fundamental nesse princípio e que o faz ser metodicamente irrecusável em qualquer comunidade de comunicação. Trata-se do princípio da não-contradição ou evitação da autocontradição performativa³⁶, que é o pressuposto básico da estrutura argumentativa, independentemente das particularidades dos contextos linguístico-interpretativos. Ele é assim definido por ocorrer na dimensão pragmática da argumentação, especificamente no confronto entre o que se profere e as condições de possibilidade do proferimento. Não se trata, portanto, de uma contradição meramente semântica, ou seja, entre os termos proposicionais de um ato linguístico, mas sim entre o que se pretende com o que se diz e as próprias regras implicadas no ato de dizer algo. Apel toma como exemplo a emblemática autocontradição contida na sentença – totalmente desprovida de sentido – “afirmo que não existo”, para sustentar que é performativamente autocontraditória toda ideia em torno da possibilidade de se pensar ou dizer algo sem que, consequentemente, seja reivindicado qualquer tipo de validade.

Com base nesse critério, nosso filósofo examina mais a fundo o caráter necessário da argumentação em geral e de seus pressupostos inevitáveis, de onde se podem depreender os fundamentos universais da ética. A partir da obrigação de reconhecimento, mesmo que implícito, das regras lógicas de todo argumentar com sentido, ele se assegura ainda mais da plausibilidade de seu intuito de fundar uma ética no discurso argumentativo – para além de uma ética da comunicação. A prova da autocontradição performativa sustenta o argumento de que é impossível alguém entrar em uma discussão consigo mesmo e com o outro sem se comprometer minimamente com as regras de significação válida do mundo convivencial e que, aliás, transcendem toda situação concretamente partilhada. Nesse sentido, uma proposição que, por exemplo, conteste a inevitabilidade da argumentação já ocorre no âmbito propriamente argumentativo, pois também levanta um tipo determinado de pretensão de validade ante os reais e virtuais parceiros na discussão. Em face disso, todo proferimento que assuma uma característica cética conduz aquele que pensa e fala a contradizer-se performativamente, dada a total ausência de condições de validação das pretensões por ele levantadas, uma vez que é por meio da argumentação que ela mesma é negada. De modo

³⁶ Cf. VELASCO, 2011. A autora estabelece um confronto entre as estruturas programáticas da filosofia moral de Apel e de Habermas, apresentando um detalhamento do princípio de autocontradição performativa sempre em torno da confirmação do mesmo como critério indubitável de fundamentação pragmática-transcendental da Ética do Discurso.

análogo, o *solipsismo metódico* confirma-se como autocontraditório na medida em que a própria recusa da pertença a um mundo linguisticamente mediado passa pelo critério de validade da argumentação sensata do sujeito consigo mesmo. Logo, negar a existência da comunidade real de comunicação e negar também o pressuposto da comunidade ilimitada de comunicação é performativamente autocontraditório já que todo sujeito está irrecusavelmente referenciado por elas. Na mesma perspectiva, toda dúvida somente é validada como sensata se ela não contradiz o princípio por meio do qual ela é formulada, ou seja, por meio daquilo que é específico da reflexão filosófica.

A especificidade filosófica do princípio da autocontradição performativa baseia-se, pois, no fato de ser ele o critério necessário e último de fundamentação da validade de todo conhecimento e ação humanos. Em sendo último, ele não pode ser logicamente fundamentado sem que se caia em *petitio principii* – isto é, sem que sua própria validade seja requerida –, já que ele é condição de possibilidade e validade de qualquer fundamentação.

Quando constatamos, no contexto de uma discussão filosófica de fundamentos, que alguma coisa não pode ser fundamentada porque ela mesma é condição de possibilidade de toda fundamentação, então não teremos simplesmente constatado uma aporia no procedimento dedutivo, mas teremos chegado, sim, a um discernimento no sentido da *reflexão transcendental* (APEL, 2000, p. 459, grifos do autor).

Portanto, ganha reforço a tese de que a fundamentação filosófica não se dá por derivação de algo a partir de outro algo, mas a partir da reflexão estrita sobre as condições de validade da argumentação, com a peculiaridade de tematizar o que está implícito nas situações argumentativas que tornam possível a alteridade da existência. Eis o núcleo do modelo apeliano de comprovação de pressupostos, cujo caráter é indireto por não envolver o exame empírico de hipóteses falseáveis por meio de um procedimento de demonstração dedutiva, mas sim a prova reflexiva descoberta na estrutura da racionalidade comunicativa. Tal modelo se configura como o ápice das extrapolações de Apel em torno da pragmática linguística, da hermenêutica e da semiótica. Com a descoberta da dimensão transcendental das condições de validade intersubjetiva da argumentação, contidas em cada uma dessas vertentes, ele consolida a pragmática-transcendental como paradigma de Filosofia Primeira ou *Prima Philosophia*.

No capítulo seguinte detalhamos a relação desse modelo de fundamentação filosófica da razão com a Ética do Discurso como uma ética de corresponsabilidade historicamente referenciada e universalmente válida. Importa para o momento deixar aqui

indicada a importância da inauguração de um transcendentalismo inédito no interior da filosofia, ancorado na explicitação dos pressupostos das experiências intersubjetivas concretas e, por isso, capaz de restituir a relação entre as faculdades teórica e prática da razão. Consoante à reiterada defesa apeliana, todo aquele que pensa e conhece se relaciona, de modo necessário, ainda que de forma implícita, com a normatividade das interações linguísticas. A restituição da unidade teórico-prática da razão –, daí depreendida – revela, pois, que o *logos*, além de ser autofundamentado, tem como inevitável um caráter ético, independente de seu modo de manifestar-se.

Com a reconstrução dos pressupostos da argumentação são postos em relevo a possibilidade incontestável de a Filosofia reabilitar o seu estatuto de fundamentadora última de princípios. Isso efetivamente contraria as suspeitas do logicismo formal e do empirismo lógico e, especialmente, alicerça a instauração de um paradigma afastado dos riscos de reatualização do dogmatismo, como ocorrido na filosofia transcendental da consciência. Ademais, ao estabelecer a vinculação da intersubjetividade com um modelo reflexivo, a fundamentação apeliana constitui-se como um paradigma pós-metafísico de fundamentação última, visto que se sustenta não em um ente supremo, mas nas condições *a priori* tanto reais quanto ideais da *práxis* comunicativa. Desse modo, ao mesmo tempo em que nosso filósofo conserva a intenção metafísica de responder à pergunta radical pelo fundamento, ele demonstra que necessidade e contingência formam uma unidade dialética intransponível na *práxis* histórica da sociedade. O retorno reflexivo àquilo que desde sempre existiu e que é impossível de ser eliminado das interações humanas confere um estatuto renovado à necessidade como uma das categorias-chave do pensamento metafísico clássico, garantidora do caráter último da fundamentação filosófica.

Enfim, o reconhecimento da linguagem como instância transcendental de todas as dimensões da vida e, sobretudo, a explicitação do estatuto essencialmente normativo de seu funcionamento explica o fracasso das tentativas históricas de anulação das pretensões filosóficas. No acareamento com essas tentativas, o novo paradigma de *Prima Philosophia* restitui para o pensamento filosófico o seu lugar de portador de um saber prioritário capaz de fornecer os parâmetros regulativos da convivência dos homens entre si e deles com o mundo, mediante uma responsabilidade solidária de alcance universal. Como ponto culminante do programa reconstrutivo de Apel, a sua Ética do Discurso tem como horizonte a fundamentação das possibilidades de superação da crise que desafia a condição humana.

CAPÍTULO II

ÉTICA DO DISCURSO COMO A ÉTICA DA CORRESPONSABILIDADE UNIVERSALMENTE VÁLIDA

As discussões que se seguem tomam como ponto de partida o alcance da filosofia pragmático-transcendental e sua centralidade no programa apeliano de fundamentação da Ética do Discurso como uma ética de responsabilidade intersubjetivamente válida, em termos universais. Nesse sentido, apresentamos a fundamentação do princípio moral da ética discursiva como um imperativo categórico que, por conter os pressupostos das comunidades real e ideal de comunicação, toma distância das tendências da filosofia da consciência expressas no dever-ser kantiano. Além disso, também abordamos brevemente as ressalvas de Apel em relação à pragmática universal habermasiana, a partir do que ele reafirma a dimensão transcendental da formação argumentativa da vontade, fazendo frente à força que a racionalidade instrumental-estratégica exerce sobre o querer dos indivíduos. Em torno dessas questões, destacamos o novo conceito de responsabilidade formulado pela Ética do Discurso como ideia regulativa dos discursos práticos nas interações humanas.

Esse novo conceito alicerça a estruturação arquitetônica da ética apeliana, representada pela parte A de fundamentação do princípio moral deontológico e pela parte B de complementação através do princípio teleológico de Estratégia Moral. A atenção ao compromisso de Apel com as condições de possibilidade da aplicação do princípio moral discursivo nos leva a apresentar os desdobramentos de sua interpretação acerca dos desafios à responsabilidade solidária universal na era da globalização. Como sinaliza nosso filósofo, tais desafios estão contidos nos tipos de responsabilidade motivados pelas chamadas coerções objetivas dos subsistemas da sociedade global e pela dilemática imputação individual fixada segundo os papéis assumidos pelos sujeitos nas esferas institucionais.

Mesmo ante as restrições fáticas a uma corresponsabilidade universal, a compreensão da dialeticidade do mundo concreto marca a crença apeliana no potencial humano para se emancipar dos fatores que limitam a instauração de um *ethos* pós-convencional fundamentado discursivamente. Daí ser transversal a todo o capítulo a problematização a respeito da relação entre as comunidades real e ideal de comunicação descobertas como o duplo *a priori* do princípio moral discursivo. Na exposição dessa problemática, já procuramos focar em alguns elementos gerais que determinam a ambivalente conexão entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica, a ser considerada na aplicação da Ética do Discurso.

2.1 – A formação argumentativa da vontade como expressão da responsabilidade solidária pela resolução dialógica das pretensões de validade.

2.1.1 – O duplo *a priori* pragmático-transcendental da vontade intersubjetiva *versus* o querer monológico de Kant.

A interpretação que Karl-Otto Apel confere aos pressupostos normativos da semiótica de Peirce – à luz da estrutura da racionalidade comunicativa – emoldura o marco teórico que referencia a elaboração de sua Ética do Discurso. Para além da depreensão peirceana de uma ética da ciência, restrita à esfera do conhecimento objetivo, Apel ressalta a presença, no âmbito prático da humanidade em si mesma, de um princípio análogo ao *self-surrender*, isto é, à autorrenúncia às pretensões individuais, como condição necessária para a garantia do consenso mútuo racionalmente válido. Desse modo, se para uma comunidade de cientistas esse tipo de princípio se impõe categoricamente como sua condição de possibilidade e, mais ainda, como a condição de validade da verdade, ele representa antes o fundamento da intersubjetividade na vivência humana em geral. Daí que a autocorreção das asserções científicas – operada no trânsito progressivo das convicções da comunidade de investigadores, através da crítica permanente –, deve, por extrapolação, constituir-se como o parâmetro regulativo da *práxis* individual e coletiva, em vista da distinção entre uma norma meramente vigente e uma norma válida.

O que para Peirce consiste em um princípio falibilista de evolução das verdades empíricas, para nosso filósofo significa o horizonte a partir do qual é possível passar de um puro convencionalismo a uma atitude moral pós-convencional. Conforme já demonstramos, na semiótica peirceana, toda crítica falibilista tem que levar em conta a necessidade de o consenso real estar sempre orientado por um consenso ideal diante de uma comunidade infinita de investigadores que, em última instância, é a portadora da verdade objetiva sobre o mundo. Por sua vez, na perspectiva de Apel, a abertura para uma comunidade humana ilimitada de comunicação ultrapassa a intenção da formação crítico-discursiva da verdade, constituindo-se como o fundamento da formação intersubjetiva da vontade geradora de consensos válidos acerca das normas morais. No ideal de um acordo ilimitado acerca das dimensões objetivas, corretivas e subjetivas da vida está implicada uma vontade que conecta racionalmente os indivíduos uns com os outros nas suas situações finitas, sob o *medium* da linguagem.

Diante disso, nosso filósofo sustenta que a vontade de argumentar, como abertura ao outro contingente, é algo irrenunciável sem o qual não existiriam as interações

comunicativas entre os sujeitos. Sem ela, a linguagem não passaria de “um recurso a ser entendido como meramente instrumental em sua relação com o pensamento” individual tornado público perante os demais (APEL, 2000, p.393). No mesmo sentido, na ausência de uma vontade de argumentar, o *self-surrender* peirceano não passaria de um mero modelo de contrato entre os cientistas. Frente a tal situação, todo argumento tenderia a sucumbir-se à força perlocucionária de seus adversários, ou seja, a uma orientação estratégica de resolução de conflitos. Assim, os acordos mútuos não coincidiriam com uma formação propriamente racional da vontade, uma vez que não teriam como base a aceitação da competência comunicativa de todos os envolvidos nem a disputa democrática entre eles em torno de suas pretensões de validade.

A vontade de argumentar confirma-se, pois, como condição de possibilidade do próprio discurso argumentativo, entendido esse não como uma simples exposição de anseios e pontos de vista individuais, mas sim como o confronto por meio do qual as pretensões são validadas intersubjetivamente, mediante justificação racional. Uma vez mais, como até o próprio pensamento pressupõe a aspiração à validação do pensado, a motivação para o estabelecimento de relações argumentativas com o outro se revela como parte da estrutura interpretativa da linguagem, diante da qual não se pode retroceder.

Dessa forma, a vontade de argumentação não está empiricamente condicionada, mas é condição de possibilidade de toda discussão de condições empíricas aceitas hipoteticamente. Se admitimos que nossa discussão de fundamentos *deve, incondicionalmente, ter um sentido* (ou seja, mesmo sem considerações empíricas), então podemos denominar *incondicionada* ou *categórica* a norma moral implícita na vontade de argumentação (APEL, 2000, p. 469, grifos do autor).

Com isso, fica claro que a vontade de argumentar significa nada menos que uma prontidão similar à autorrenúncia da “imposição egoísta de interesses” comunicáveis interpessoalmente. Consequentemente, ela não pode ser negada sem que se caia em autocontradição performativa, visto que somente é possível fazê-lo por meio da prática argumentativa que, em si mesma, supõe de imediato a disposição para tal. Presente em todas as esferas da vida, essa prontidão está vinculada, de modo inevitável, à norma moral do reconhecimento recíproco dos parceiros da argumentação. Daí que, dialeticamente, a reciprocidade argumentativa implícita na vontade subjetiva de argumentação se constitua também como o fundamento da formação de uma vontade geral no interior da comunidade real de comunicação, com suas variantes contextuais expressas na forma de convênios. De acordo com Apel, sem o princípio da reciprocidade não há como justificar o porquê de os

contratos serem almejados a despeito de se constituírem como limites aos anseios individuais. Tal princípio endossa a convicção apeliana de que o respeito às normas convencionais não se fundamenta em uma obrigatoriedade factual derivada da própria existência das convenções, mas ela é sim mediatizada pelo *a priori* da responsabilidade intersubjetiva contida na formação racional da vontade.

É esse *a priori* que protege as decisões morais de serem deslocadas, sem mais – como postula o Sistema Ocidental de Complementaridade –, para a esfera da individualidade, dado que o querer racional em torno dos padrões normativos é construído argumentativamente. Assim, ganha ainda mais sustentação a tese de que a questão dos valores morais não se trata de um problema dos indivíduos, mas, ao contrário, de algo sempre referenciado pela relação recíproca dos sujeitos que reconhecem, em comum, a relevância das regras morais como asseguradoras da interação humana. O caráter racional da vontade está, pois, em que ela requer uma resolução discursiva em torno das pretensões erguidas pelos parceiros da argumentação, a partir da qual as próprias normas são fundadas e também submetidas permanentemente ao exame crítico. Fica mais que provado, então, que a livre aceitação das normas morais não apresenta suficiência para a sua validação intersubjetiva, uma vez que essa somente pode ser fundamentada em uma vontade pública que, erigida argumentativamente, remete, de modo irrecusável, a uma obrigatoriedade moral de todos os concernidos.

Nesse sentido é que se deve recusar – como suficiente – a uma fundamentação empírica da obrigatoriedade moral, dado que, diante da diversidade de interesses, “cada um [pode se reconhecer] ‘obrigado’ a aceitar e, respectivamente, respeitar acordos, exatamente quando e enquanto espera vantagens dos mesmos e, respectivamente, quando e enquanto deve deles temer prejuízos, no caso de uma conduta diversa” (APEL, 1994a, p.172). Para além dessa motivação de cunho estratégico – amplamente recorrente nas situações reais de vida –, os indivíduos, como integrantes de uma comunidade de comunicação, estão obrigados à abertura ao diálogo e ao respeito à simetria no jogo linguístico como o meio para a construção racional do consenso em torno das regras seguidas de forma partilhada. Como princípio universal da razão, essa obrigatoriedade não apenas confere validade à vontade intersubjetiva, mas também garante o seu caráter efetivamente livre. Isso na medida em que ela é formada pelo procedimento discursivo que demanda o comprometimento com a argumentação e, por conseguinte, o acolhimento dos indubitáveis critérios normativos subjacentes à mesma.

A responsabilidade expressa no comprometimento com a argumentação como a única forma de resolução das pretensões de validade revela, de acordo com as ênfases de

Apel, o caráter prático da razão e, ao mesmo tempo, a sua dimensão transcendental. A especificidade categórica desse princípio discursivo faz estabelecer, *mutatis mutandis*, uma analogia do imperativo da Ética do Discurso com o imperativo supremo da moralidade que caracteriza a ética kantiana. Quanto a isso, nosso filósofo defende as razões de seu programa sinalizando a relatividade da aproximação entre a sua ética e a filosofia moral de Kant para, a partir daí, deixar clara a distância que uma toma da outra.

O primeiro elemento de destaque na comparação entre as filosofias morais de um e outro filósofo refere-se ao fato de que, apesar de ambas coincidirem no intento de instaurar uma ética do dever como necessária e universal, o pensamento kantiano fica adstrito a um formalismo marcado pela transposição da função transcendental epistemológica do “eu penso” para a esfera dos valores morais. Por efeito, ele deixa de reconhecer a dimensão pragmática da moralidade e a referencialidade da mesma na linguagem como sendo sua condição pragmático-transcendental de possibilidade e validade. Ao contrário, fixa sua tese em um pressuposto idealista extraído do *a priori* da consciência, o qual se abstém do procedimento discursivo de formação de consensos sobre as normas do agir humano. Daí que a lei moral fundamental se expresse, para Kant, em um imperativo categórico monológico³⁷, segundo o qual cada indivíduo isolado deve submeter suas máximas de ação a um princípio universal descoberto na dimensão pura da razão prática. Para fundamentar esse princípio, Kant adota a mesma postura dualista presente na sua teoria do conhecimento.

A distinção entre o mundo fenomênico e o noumênico, exposta na *Crítica da Razão Pura* (2001), reaparece nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2009) e *Crítica da Razão Prática* (2003), sendo mais especificamente representada pela divisão da natureza humana em uma parte empírica – determinada pelas paixões, isto é, pelas inclinações e desejos particulares dos sujeitos – e outra racional, marcada pela inteligência. De acordo com Kant, como essa última não está referida ao mundo dos acontecimentos particulares, cabe exclusivamente a ela a tarefa de desvelar, por meio de procedimentos sintéticos, os princípios universais *a priori* capazes de regular as condutas humanas, prescrevendo um dever incondicional para as vontades individuais. Por isso, ele não parte do *ethos*³⁸, que é um fenômeno histórico e social, para fazer ciência dele e assim descobrir o princípio supremo da moralidade, mas, ao invés disso, empenha-se em explicitar a racionalidade da vontade humana a partir de um motivo não contingente para a ação.

³⁷ Na sua formulação primordial, o imperativo categórico, estabelecido pela razão pura prática como dever moral incondicional, prescreve que cada indivíduo deve obedecer à seguinte regra de ação: “*age apenas segundo a máxima pela qual possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (KANT, 2009, p.215).

³⁸ Para uma compreensão acerca da relação entre razão e *ethos*, consultar VAZ, 1988.

Tal motivo é descoberto na liberdade que, apesar de não poder ser conhecida – já que ela não é determinada por nenhuma relação causal típica do mundo fenomênico –, se revela como o fundamento transcendente da conformação das vontades empíricas a uma vontade racional universal. Por pertencer à dimensão inteligível da dupla natureza humana, ela é admitida como atributo essencial de todo sujeito. É pela liberdade que todo ser humano, independentemente de suas inclinações pessoais, possui uma disposição para fazer com que o seu querer coincida com o dever. Tal dever é dado pelo próprio sujeito a si mesmo, expressando a faculdade da razão prática de conter um princípio *a priori* para o seu querer, como vontade autônoma, determinante de todas as suas ações.

Somente a autonomia da vontade possibilita que o querer não seja delimitado por algo externo ao indivíduo. Daí que, kantianamente, todo ser racional, considerado em sua generalidade, é reconhecido como apto à moralidade, animando-se puramente pela liberdade. É ela que dispõe a vontade às determinações do imperativo categórico na medida em que torna os sujeitos capazes de agir pela conformidade de suas máximas à lei racional, como uma necessidade incondicionalmente válida. Isso significa agir conforme a representação da lei, ou seja, unicamente pelo o que a razão admite como necessário, resultando que, além de pura, a vontade é também boa, uma vez ser aquela que não está ordenada por nada externo, alheio a ela, mas tão somente pela sua própria lei.

Para a razão kantiana tudo tem seu valor, nada humano é desprezível. Mas, tudo terá de ser julgado, tudo terá de ser avaliado a partir do estado que o homem assume como sujeito da razão, justamente como autolegislator. Não serão, então, os desejos e inclinações dados naturalmente, não serão os interesses contingentes e históricos que determinarão o que é humano. É o homem mesmo como autolegislator e ao mesmo tempo como destinatário de suas próprias leis que dá a sua existência o caráter de necessidade, de autodomínio e de superioridade sobre todos os outros estados provenientes de fora (HERRERO, 2006. p.206).

A tese de Kant, concernente à relação entre vontade e razão, ressalta a mútua implicação entre os conceitos de boa vontade e de dever. Por um lado, a boa vontade é condição fundamental para a formação de uma consciência universal do dever e, por outro, esse último se constitui como o princípio da primeira. Dito mais claramente, o que torna a vontade boa é o querer em si mesmo e considerado por si mesmo, isto é, por dever. E como o dever é a necessidade de que a ação seja determinada objetivamente pela lei e subjetivamente por respeito a essa mesma lei, ele contém em si o conceito de boa vontade, cujo querer deve concordar com tal lei. O valor moral de uma ação está, portanto, no que ela é realizada estritamente por dever, ao que Kant denomina necessidade prática. Para ele, essa é a base *a*

priori de um sentimento moral comum aos seres racionais e, exatamente por isso, consiste no pressuposto da correção das regras práticas do agir em relação aos bens contingentes. O fundamento dos juízos morais comuns, ou seja, dos costumes do agir moral, é encontrado, pois, em uma vontade pura do “eu penso” que intima a vontade empírica dos sujeitos a se submeter livremente ao dever que eles próprios se dão como tal.

O atendimento a essa intimação requer a tomada de consciência do imperativo categórico, a partir da qual é conferida uma realidade objetiva a ele na medida em que a razão revela para si a faculdade que lhe é específica, em contraponto às afecções humanas. Nos termos kantianos, com esse “*factum* da razão”, a consciência do dever evidencia o caráter prático e essencialmente legislador da inteligência sobre as vontades empíricas individuais mediante uma postulação, por cada sujeito racional, do princípio universalmente válido para o seu querer. Essa autoevidenciação da razão para si mesma nada tem a ver, na perspectiva em questão, com o fato de cada ser humano “pertencer a uma comunidade e partilhar com os outros uma determinada tradição, mas [sim] por ser [cada um] sujeito da razão incondicional” (HERRERO, 2006. p.205).

Kant sustenta a ideia de que é a generalização da tomada de consciência acerca da natureza legisladora da inteligência que constitui o pressuposto universal de uma comunidade humana. Essa somente pode ser pensada como uma comunidade de seres puramente racionais, ou seja, como uma vivência comum de subjetividades autárquicas que, nessa condição, são reconhecidas como fins em si mesmos. Daí a segunda formulação do imperativo categórico prescrever que cada sujeito deve agir usando a humanidade representada em sua pessoa e na pessoa de cada um sempre como fim e nunca como meio³⁹.

Apesar de estabelecer um contraponto explícito com a racionalidade estratégica, esse “reino dos fins” carrega o déficit do não reconhecimento da dialeticidade normativa dos dois mundos – o mundo empírico das inclinações e o mundo inteligível. Tal déficit decorre da “rigorosa abstração kantiana de todos os problemas de *motivações empíricas* e das *convenções socio-históricas, tradições e instituições* por trás daquelas máximas de ação que podem ser imaginadas (e examinadas) por pessoas individuais” (APEL, 2001, p. 60, grifos do autor, tradução nossa).⁴⁰ Com efeito, na ética kantiana, o mundo inteligível é considerado o

³⁹ “[...] “o homem – e de modo geral todo ser racional – *existe* como um fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros sempre *ao mesmo tempo como fim*” (KANT, 2009, pp.239-241, grifos do autor).

⁴⁰ Cf. “Kant’s rigorous abstraction from all problems of *empirical motivations* and of *socio-historical conventions, traditions* and *institutions* behind those maxims of actions that can be imagined (and examined), by the single persons”.

locus exclusivo dos critérios relevantes para a vontade moral. Com isso, ela se abstém de qualquer discussão acerca dos interesses individuais com vistas à formação de consensos em torno da validade das máximas de ação passíveis de serem universalizadas.

Nesse horizonte de descoberta dos princípios *a priori* da razão e, por isso, fundamentadora da moralidade, não se admite que da comunidade real de indivíduos possam ser extraídos pressupostos necessários de uma vontade racional, já que empiricamente cada um é motivado apenas por suas inclinações.

Portanto, as leis morais juntamente com seus princípios não só se distinguem essencialmente, em todo o conhecimento prático, de tudo o mais onde haja um elemento empírico qualquer, mas toda a Filosofia moral repousada inteiramente sobre a sua parte pura e, aplicada ao homem, não toma emprestado o mínimo que seja ao conhecimento do mesmo [...], mas, sim, dá a ele, enquanto ser racional, leis *a priori* que, por certo, exigem um poder de julgar aguçado pela experiência, em parte para distinguir em quais casos elas encontram aplicação, em parte para assegurar-lhes acolhida na vontade [...] (KANT, 2009, p. 73, grifos do autor).

Apel afirma que, por orientar sua ética no aspecto idealizante de uma suposição dualista de dois mundos, Kant relega à consciência individual a tarefa de descobrir sozinha aquilo que deve concernir a uma lei igualmente válida para todos os seres humanos. Por sua vez, a Ética do Discurso introduz, no lugar do monologismo representado pelo “eu penso”, o “eu argumento” que pressupõe a relação com o outro real e também virtual. Consequentemente, a comunidade ilimitada de comunicação, que deve ser antecipada pela comunidade empírica de interação linguística, substitui o “reino dos fins” kantianamente pensado. À diferença do *a priori* transcendental kantiano, na pragmática transcendental de Apel o mesmo coincide com a comunidade ideal de comunicação formada por todas as pessoas potencialmente afetadas pelas questões da vida tomadas em discussão, constituindo-se como o princípio regulativo das ações morais, antecipado contrafaticamente nas situações reais de língua.

Nesse sentido, a comunidade ilimitada de comunicação, descoberta nos pressupostos normativos da comunidade real de comunicação, consiste no perfeito *a priori* da moralidade. E a descoberta dessa nova aprioridade garante a transformação do transcendentalismo moral de Kant ao passo que acrescenta à ideia de autonomia da vontade a irrenunciável formação procedimental da mesma, ocorrida no interior das interações comunicativas. Para nosso filósofo, não há como admitir o formalismo da “boa vontade do eu inteligente em nós” [postulado por Kant] (APEL, 2001, p.57, tradução nossa)⁴¹, pois apenas a

⁴¹ Cf. “good will of the intelligible I in us”.

vontade formada argumentativamente pode vincular o querer com uma responsabilidade solidária universal pela situação histórica da humanidade.

A partir desse embate adicional configurador de seu programa reconstrutivo, Apel reafirma a postura assumida além do idealismo e do realismo e sustenta a relação dialética entre as comunidades ideal e real de comunicação como o duplo *a priori* sob o qual é fundada a Ética do Discurso. Dito de modo mais direto, a seu juízo, o fundamento de uma ética genuinamente universal só pode ser uma vontade que leve em conta a relevância moral dos pressupostos pragmáticos da interação humana – apesar de seus condicionamentos fáticos –, e a sua inevitável vinculação com os pressupostos contrafactuais dos atos de fala.

2.1.2 – Transposição aos fundamentos da vontade universal habermasiana.

A Ética do Discurso resulta das tentativas não apenas de Apel, mas também de Habermas, em reformular a filosofia moral de Kant em torno da problemática da vontade. No entanto, as perspectivas de um e outro tomam distância entre si exatamente no tocante às suas respectivas respostas para a pergunta sobre as condições de validação universal dos princípios morais. Por isso, se, por um lado, Apel destaca a insuficiência do transcendentalismo de matriz kantiana para a fundamentação da ética, por outro lado, a sua pragmática transcendental também ultrapassa o universalismo formulado por Habermas⁴².

A questão da formação da vontade permeia esse distanciamento na medida em que, para Habermas, os pressupostos transcendentais da argumentação somente podem ser admitidos com muita reserva, sob o risco de perda da centralidade das pressuposições pragmáticas do acordo normativo intersubjetivamente válido, implícito no agir em comum. Ainda que assuma a mesma direção apeliana contra a possibilidade de assentimentos individuais às normas por meio de experimentos mentais – tal como proposto por Kant –, ele acentua as experiências concretas de vida como as portadoras prioritárias das condições indispensáveis para que os indivíduos ajam comunicativamente visando ao consenso.

Semelhante ao programa apeliano, o caminho de fundamentação da Ética do Discurso é iniciado por Habermas a partir da recusa à tese de que a razão não pode fazer afirmações verdadeiras acerca de valores morais. Com isso, ele advoga em favor dos

⁴² Para uma visão ampliada da proposta habermasiana de fundamentação da ética, consultar HABERMAS, 1989b. Nessa obra, o autor apresenta a diferenciação entre as racionalidades instrumental e estratégica e a racionalidade comunicativa, expondo os elementos que determinam a primazia desta última sobre as anteriores. Os detalhamentos concernentes a essa relação, elaborados por Habermas, não serão apresentados aqui, já que tal exposição ultrapassaria o recorte temático de nossa dissertação.

fundamentos cognitivos⁴³ da moralidade. Seu objetivo é provar, igualmente a Apel, que todo juízo de valor funda-se na razão e não em decisões particulares e emocionais, como querem os não-cognitivistas – e contra os quais ele faz coro também com Kant, porém muito mais especialmente com nosso filósofo. Nesse aspecto, Habermas endossa a defesa dos discursos práticos como procedimentos imprescindíveis ao discernimento acerca daquilo que é de interesse comum, acolhendo-os, pois, como a chave para a formação intersubjetiva da vontade.

Na sua versão da Ética do Discurso, ele ressalta a importância das pretensões de validade normativas, expressas nos atos de fala regulativos, para a fundamentação dos mandamentos morais. Fica reafirmada, então, a ideia de que somente a lógica da argumentação é capaz de explicitar, em última instância, os princípios do agir humano convencional, visto que é por meio das interações comunicativas que se legitimam as razões que distinguem os conteúdos das normas morais, no tocante aos juízos formulados ante as mesmas. Quanto a isso, Habermas também chama a atenção para o fato de que qualquer tipo de pretensão de validade está desde sempre contido nas interações comunicativas dos indivíduos, no interior das quais eles se entendem sobre algo ao reconhecerem intersubjetivamente tais pretensões levantadas nos atos de fala. Assim como em Apel, na perspectiva habermasiana o que faz com que as interações humanas não se restrinjam a um agir estratégico, mas assumam a forma de um agir comunicativo, ou seja, voltado para o entendimento mútuo tendente ao consenso, é a motivação racional para a adesão às reivindicações de validade. Portanto, em ambos os programas, essa motivação está implicada nos atos de fala na medida em que tais atos envolvem a busca pelo resgate das pretensões oferecidas pelo falante na interação com seu ouvinte.

No que concerne à regulação do agir, Habermas afirma ainda que ela depende fundamentalmente da validade das normas e não exatamente do preenchimento das proposições pelas ações dos indivíduos. Para ele, a sociedade já estabelece uma relação interna direta com a validade normativa, sob a base de uma pré-compreensão que se expressa e se reafirma nos atos de fala de natureza correlata. Isso significa dizer que, distintamente das pretensões de verdade que são inerentes aos atos de fala constatativos e dependentes da consistência com a realidade empírica, a validade normativa é inerente à vida social, sendo a sua legitimidade relativamente independente da total adesão dos indivíduos em um determinado contexto. Daí a sua afirmação de que as normas são dotadas de uma “espécie

⁴³ Cf. HABERMAS, 1989a.

singular de objetividade”, podendo prescindir, primariamente, do constante resgate de suas pretensões de validade através dos atos de fala regulativos. Em meio a essa ambivalência, mesmo que seja apontada a importância dos discursos práticos para um reconhecimento intersubjetivo legítimo das normas, sobressai a defesa de que “as pretensões de validade normativa têm sua sede primeiro em normas e só de *maneira derivada* em atos de fala” (HABERMAS, 1989a, p.83, grifos do autor).

Precisamente em torno dessa questão demarca-se o ponto de tensão entre as concepções constitutivas da Ética do Discurso. Enquanto para Apel o contexto social representa um recurso de segundo plano para a fundamentação da vontade intersubjetiva – dada a força dos pressupostos transcendentais da argumentação –, para Habermas, qualquer entendimento possível depende primordialmente dos pressupostos pragmáticos que subjazem o dia a dia dos processos de socialização. Por isso, ele destaca o mundo da vida como o fornecedor dos pressupostos inevitáveis de uma vontade racional universal, uma vez que as práticas comunicativas cotidianas têm o potencial para desempenhar uma função coordenadora das ações. É depreendido dessa coordenação um princípio regulativo geral de formação imparcial do juízo a respeito das normas morais contextuais, exprimindo a obrigação do esforço cooperativo entre os sujeitos, mediante as pretensões levantadas, como condição fática da aceitabilidade comum dessas normas. Nessa perspectiva,

as comunicações cotidianas são trazidas do contexto de exigências de fundamentação partilhadas, de tal modo que nasce então, sobretudo, uma necessidade de comunicação, quando as opiniões e pontos de vista dos sujeitos julgando e decidindo independentemente devem ser tomadas em uníssono (HABERMAS, 2002, p.105).

O mundo da vida é admitido, portanto, como o ponto de partida para um universalismo concretamente erigido, isto é, que transcende de dentro das experiências de vida dos sujeitos da comunicação. Isso porque as intuições dos falantes são reconstruídas no sentido de superar os pontos de vista particulares e de formular, comunicativamente, os significados acerca da moralidade como capazes de se elevar às orientações subjetivistas. Por movimentar-se no quadro de um pensamento pós-metafísico, em conformidade aos termos expostos, o modelo habermasiano comporta um tipo de transcendentalismo⁴⁴ considerado interno, porque socialmente construído, e também fraco, devido a recusar-se como instaurador

⁴⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. A referida obra traz uma discussão ampliada sobre o tema do transcendentalismo divorciado do idealismo transcendental.

de fundamentos últimos. Dito de modo mais claro, o mundo vital consiste no pano de fundo das práticas comunicativas por ser o campo de onde se extraem as convicções cultural e simbolicamente construídas, pré-tematizadas, mas presumidas como válidas pelos interagentes. Trata-se do horizonte das evidências diárias – despidas de pretensões totalizadoras e autorreferentes – compartilhadas pelos sujeitos da comunicação e que tanto servem como recursos para as práticas comunicativas como são por elas produzidas. O mundo da vida oferece, então, o *a priori* empírico da experiência cotidiana como o referencial da racionalidade comunicativa, sendo as regras lógicas da comunicação sensata reconhecidas implicitamente pelos sujeitos nos atos argumentativos.

Em analogia com o pensamento apeliano, o compromisso com o entendimento mútuo, segundo Habermas, implica a antecipação, na práxis comunicativa, de uma situação ideal de fala que comporta a inclusão de todos os sujeitos competentes para falar e agir, com igualdade de direitos comunicativos e livres de forças coercitivas externas, valendo somente a força do melhor argumento. Disso deriva o princípio habermasiano de universalização “U”⁴⁵, cujo caráter categórico – herdado da filosofia moral kantiana, porém livre de seus resquícios monológicos – se expressa no postulado de que devem ser excluídas como inválidas “as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis. [Sendo que] o princípio-ponte [isto é, o princípio do discurso ‘D’] possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas normas que exprimem uma vontade universal” (HABERMAS, 1989a, p.84).

Não obstante essas formulações, há o rechaço à possibilidade de fundamentação última de um marco regulativo efetivamente universal para o querer dos sujeitos, uma vez que os consensos alcançados comunicativamente e tornados públicos a partir do reconhecimento racionalmente motivado de todos os envolvidos nos atos de fala são considerados provisórios, porque condicionados. Para Habermas, é justamente a provisoriedade dos consensos fáticos que faz as comunicações cotidianas passarem do nível pré-reflexivo ao nível do discurso⁴⁶.

⁴⁵ Segundo a formulação do princípio habermasiano de universalização “U”, “todas as normas em vigor têm de cumprir a condição de que as consequências e efeitos secundários, provavelmente decorrentes de um cumprimento *geral* dessas mesmas normas a favor da satisfação dos interesses de *cada um*, possam ser aceites voluntariamente por *todos* os indivíduos em causa”. Já o princípio do discurso “D” assume a seguinte formulação: “todas as normas em vigor teriam que ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão se eles pudessem participar de um discurso prático” (HABERMAS, 1999, p.34). Nesse sentido, enquanto “U” expressa as regras da argumentação, o princípio “D” expressa o caráter procedimental da formação racional do juízo moral na medida em que estabelece que as pretensões de validade normativa têm que ser resgatadas discursivamente, isto é, justificadas mediante argumentos.

⁴⁶ Habermas afirma que a dimensão discursiva das interações comunicativas somente pode ser alcançada no nível pós-convencional da consciência moral. Essa consideração é depreendida de sua interpretação das etapas do desenvolvimento da competência do juízo moral desenvolvidas por Lawrence Kohlberg. Cf. HABERMAS,

Conforme já sinalizado nas linhas anteriores, no curso dessa passagem, a vontade intersubjetiva é formada argumentativamente sob o *medium* da reflexão a respeito dos pontos de vista morais que compõem a eticidade das relações vitais face às demandas de validade dos padrões normativos tradicionais.

A incorporação do falibilismo como aspecto procedimental de formação intersubjetiva da vontade sustenta a centração da tese habermasiana na eticidade do mundo da vida, no interior da qual a perturbação do consenso suscita a problematização das pretensões de validade normativas. Para Habermas, a relação dessas pretensões com os pressupostos universais do discurso descobertos por Apel tem a ver tão somente com o fato de não existirem alternativas aos ideais regulativos das práticas discursivas, ou seja, de não se poder recusar a eles voluntariamente, dada a sua força normativa e a sua importância para o funcionamento da linguagem. O sentido de alternativa no pensamento de Habermas ancora-se na possibilidade por ele visionada de que sejam descobertas, de modo formal – porém de dentro das próprias interações linguísticas, ou seja, ao contrário da externalidade típica do cientificismo e do transcendentalismo radicais – outras regras válidas de resgate das pretensões humanas. Com isso, fica ainda mais demarcado o seu distanciamento em relação à defesa de Apel em torno de uma filosofia reconstrutiva⁴⁷. Enquanto este último se baseia nas evidências reflexivas da linguagem como pressupostos intransponíveis de toda atividade humana, o primeiro acredita que das investigações empiricamente verificáveis sobre a linguagem pode resultar a demonstração de outros pressupostos candidatos a inevitáveis, e porquanto, nunca necessários no sentido forte da palavra.

A admissão dessa possibilidade denota como Habermas concebe a tarefa reconstrutiva das regras de interação linguística diferentemente de como ela se exprime na intenção transformadora que orienta a elaboração do programa ético apeliano. Nesse sentido, só se pode falar de uma ciência reconstrutiva no interior da qual a filosofia não adquire o estatuto de indicadora de lugar para as demais áreas do saber. Tampouco ela pode pretender

1989a. Tal desenvolvimento será abordado no terceiro capítulo desta dissertação, porém centrado na leitura de Apel acerca da relação entre a razão comunicativa e a evolução da consciência moral, em confronto com a preponderância dos padrões instrumental-estratégicos das interações sociais. Cf. Seção 3.2.2.

⁴⁷ O sentido reconstrutivo, aplicado por Apel à filosofia, tem a ver com a tematização da estrutura da razão, descoberta por estrita reflexão sobre os pressupostos pragmático-transcendentais do discurso argumentativo, conforme já demonstramos. Nessa perspectiva, a filosofia reconstrutiva tem como tarefa precípua tematizar a respeito das condições necessárias, universais e últimas de possibilidade e validade de toda argumentação com sentido, o que inclui o seu próprio discurso. Habermas nega essa tarefa à filosofia, defendendo para a mesma o *status* de ciência reconstrutiva, a qual cabe acarear os pressupostos pragmáticos da argumentação com as situações reais de interação linguística, a fim de detectar as transformações históricas passíveis de ocorrerem nos padrões da racionalidade comunicativa. Para um contato mais direto com as consequências das objeções de Habermas à filosofia reconstrutiva – apreendidas a partir das contradições inerentes ao ideal de uma ciência reconstrutiva –, consultar VELASCO, 2011.

ao privilégio de instaurar um marco regulativo para as relações cotidianas acima de todo o saber pré-teórico dos indivíduos, mediante o qual eles constroem suas formas de vida.

Como sustenta Habermas, cabe à filosofia estabelecer uma relação horizontal com as demais teorias, abandonando a pretensão a uma divisão exclusivista do trabalho que lhe garantiria a primazia no estabelecimento dos parâmetros de todo conhecer e de todo agir. Nessa concepção, o que confere peculiaridade à tarefa filosófica é o fato de ela ser guardiã da razão comunicativa como racionalidade recíproca. Como tal, deve cumprir o papel de intérprete e mediadora da relação entre os saberes teóricos das ciências humanas e os saberes pré-teóricos específicos de cada cultura, permeados pela linguagem. Somente através dessa conexão é possível reconstruir racionalmente a relação entre a teoria e a prática, longe da busca pelo acesso privilegiado à verdade – como ocorre no cientificismo positivista, alvo de censura pela própria filosofia no quadro da Teoria Crítica da Sociedade.

Consequentemente, nos marcos de sua pragmática universal como uma ciência reconstrutiva, Habermas conclui que, apesar de seu caráter ineliminável, o princípio de universalização implícito nas regras da argumentação, por ora descobertas, não pode fundamentar uma moralidade última para as interações comunicativas; muito menos essa moralidade pode extrapolar para o agir extra-argumentativo. Por isso, as pressuposições de conteúdo normativo da argumentação são consideradas incapazes de representar um *a priori* transcendental da ética, uma vez que deles é impossível extrair pressupostos morais como motivos suficientes de uma vontade solidária global. Ou seja, de uma vontade que exprima um reconhecimento recíproco universal não limitado espacio-temporalmente e permeável a todos os âmbitos da vida.

Pois, não é de modo algum óbvio que as regras que são inevitáveis *no interior* dos Discursos também possam reclamar validade para a regulação do agir *fora* das argumentações. Mesmo que os participantes da argumentação estivessem forçados a fazer pressuposições de conteúdo normativo [...], eles poderiam, no entanto, se livrar dessa necessitação pragmático-transcendental tão logo saíssem do círculo da argumentação. [...]. De toda maneira, a força, *reguladora da ação*, do conteúdo normativo trazido à luz nos pressupostos pragmáticos da *argumentação* precisaria de uma fundamentação particular (HABERMAS, 1989a, p. 109, grifos do autor).

O programa ético habermasiano baseia-se, então, nas referências situacionais dos sujeitos do discurso, as quais requerem, inevitavelmente, a atuação dos aparatos institucionais como motivadores empíricos⁴⁸ da adesão coletiva às normas morais, complementarmente aos

⁴⁸ De acordo com Habermas, por mais que exista uma implicação irretrocedível entre a ação comunicativa e a práxis normativa do mundo social, isso não significa que haja uma transposição da normatividade das práticas

motivos racionais expressos nas regras da ação comunicativa. Já Apel insiste no fato de haver uma inescapável vinculação do caráter público do discurso com a norma moral básica do reconhecimento recíproco, a partir da qual os acordos são construídos racionalmente em face da competência comunicativa dos sujeitos reais e imagináveis de língua, como condição que possibilita a existência de toda forma histórico-contingente de vida. Para ele, uma vontade solidária, universalmente válida, não pode ser fundamentada em um transcendentalismo fraco, visto que a mesma requer como princípio algo que está pressuposto desde sempre em qualquer eticidade convivencial, independentemente de suas diferenças situacionais.

Para além, pois, da ação comunicativa e dos discursos práticos particulares, tem-se que considerar como primordial o horizonte ilimitado de comunicação que carrega as condições normativas de validade dos juízos, das argumentações e dos consensos fáticos. Levando em conta tais questões, Apel reforça sua tese de que as regras morais inerentes ao discurso servem como fundamento transcendental de toda ação comunicativa contingente e, com efeito, da legitimidade do querer coletivo em torno e acima das normas convencionais de ação. Ele realça que, com o reconhecimento dessas regras,

[...] certamente, não se reconheceu apenas uma ética especial do discurso argumentativo e sim que o discurso argumentativo de todos os possíveis atingidos é a instância ideal de fundamentação e legitimação para todas as normas problematizáveis, isto é: foi reconhecida a simetria na relação do discurso argumentativo com todas as demais formas de comunicação e de vida. Somente no âmbito e com base nas regras de jogo do discurso podem ser fundamentados juízos válidos, teorias, normas, etc., sobre as formas de vida não discursivas [...] (APEL, 1994a, pp.192-193).

No debate com o pensamento de Habermas, nosso filósofo reitera que da dimensão transcendental da Ética do Discurso é possível depreender um apontamento qualitativamente diferente para o futuro da humanidade. Ele reafirma que tal apontamento é possibilitado exatamente pelo pressuposto da comunidade ilimitada de comunicação como uma “ideia reguladora do progresso moral que, em qualquer situação socioculturalmente condicionada, pode ser reconhecida como vinculatória por qualquer um que estiver argumentando” (APEL, 1994, p.199). É nesse sentido que, para além das bases pragmáticas

argumentativas para uma responsabilidade moral dos sujeitos em todos os âmbitos das relações de uns com os outros. Assim sendo, a razão discursiva não se constitui como o perfeito *a priori* para a razão prática, conforme defende Apel. Como desdobramento dessa oposição, é declarada, por Habermas, a neutralidade do princípio fundamental do discurso em relação à moral, sendo exigível a institucionalização normativa do Direito como orientador da ação pela via da imposição da observância geral das normas válidas, mediando a comunicação entre os sujeitos nas suas trocas de pretensões de validade. Cf. HABERMAS, 1989b. As ressalvas apelianas ao postulado de seu contemporâneo, sob a tónica de uma conseqüente dissolução da Ética do Discurso, são expostas em APEL; OLIVEIRA; MOREIRA (Org.), 2004.

do universalismo habermasiano, ganha destaque a existência de uma metanorma moral implícita em todas as interações linguísticas. Como norma fundamental última, ela está presente tanto nos processos de socialização responsáveis pela formação dos juízos impessoais acerca das normas materiais, quanto nas pretensões existenciais relativas a uma moralidade mais ampla.

Isso equivale a dizer que há um princípio transcendente na base de validação da eticidade convivencial a partir de um querer em uníssono vinculado à observância geral das normas e, ademais, na base de uma vontade intersubjetiva em torno da moralidade em si mesma. Daí que, para Apel, a razão prática coincida com a razão comunicativa, sendo a mesma portadora do fundamento último da Ética do Discurso como ética da corresponsabilidade universal fundada no reconhecimento da reciprocidade global entre os participantes das comunidades real e ideal de fala. Acima das divergências expostas e compartilhando com Habermas a tese de que a comunicação subjaz qualquer ação humana, Apel se propõe a reconstruir a dialeticidade específica da relação entre os dois tipos de comunidade; o primeiro marcado – vale sempre lembrar – pela preponderância fática das orientações de meios e fins e o segundo como marco regulativo transcendente às interações humanas, mas desde sempre pressuposto nelas.

2.2 – Características do Princípio Fundamental da Ética do Discurso.

2.2.1 – Significado das dimensões cognitivista, deontológica e formal-universalista da reciprocidade dialógica universal.

A partir do desvelamento dos pressupostos da formação procedimental da vontade e de sua implicação com a responsabilidade pela resolução dialógica das pretensões de validade, Apel aponta as feições inerentes ao princípio fundamental de sua ética. Para ele, a obrigação de que todas as reivindicações de validez sejam justificadas unicamente através de argumentos já deixa explícita a racionalidade contida nas relações comunicativas como o motivo muito mais decisivo que os interesses pessoais guiados estrategicamente. Isso prova que, por mais que o esclarecimento acerca da conveniência dos contratos como meio para a preservação dos interesses subjetivos atue como força vinculatória entre os membros de uma comunidade, há mesmo uma base pré-contratual de responsabilidade moral que antecede o estabelecimento de convênios e permeia a manutenção dos mesmos.

Apel insiste nesse ponto, sempre reiterando que a responsabilidade coletiva possui um fundamento universalmente válido, isto é, que transcende os domínios das formas tradicionais de vida e os possíveis efeitos exercidos sobre elas pela racionalidade estratégica. E, como a afirmação da existência de um critério de validade universal para os acordos intersubjetivos corresponde ao postulado da base racional do consenso mútuo, a dimensão cognitivista desse critério transparece “no conhecimento racional de validade [obrigatoriedade] de um princípio do bem como um princípio do que dever ser” (APEL, 1996, p. 193, tradução nossa)⁴⁹. Mesmo sem negar que as afecções dos sujeitos e os seus hábitos exerçam importante papel na condução de suas ações, Apel ressalta o cognitivismo como predicativo de seu programa, uma vez que o procedimento de formação da vontade está conectado ao conhecimento do princípio da reciprocidade entre os membros de uma comunidade de comunicação.

No entanto, conforme já abordamos, o significado dessa predicação difere essencialmente daquele assumido pela teoria moral kantiana, pois a validade racional do princípio da reciprocidade dialógica, como princípio regulativo das relações inter-humanas, é descoberta na estrutura da razão comunicativa-discursiva e não no *foro* interno de uma consciência *solipsista*. Lembremos, pois, que, enquanto o imperativo categórico de Kant consiste em um princípio subjetivo fundamentado mediante um “*factum* da razão” evidente para si mesma, o princípio primordial da ética discursiva é reconhecido como necessário em qualquer jogo argumentativo.

Por isso, todo participante no discurso deve compreender que a função deste é elaborar soluções vinculantes para todas as questões imagináveis que se possam abordar no mundo da vida. Não se trata de um jogo autossuficiente, senão que da única possibilidade existente para nós, os homens, de resolver sem violência os conflitos acerca das pretensões de validade (APEL, 1991, p.155, tradução nossa)⁵⁰.

Daí que o aspecto cognitivista da ética apeliana encontre sua expressão no caráter ético-normativo das próprias regras da inescapável argumentação. Também de acordo com o exposto anteriormente, são elas que delineiam a capacidade de entendimento mútuo racionalmente motivado entre os sujeitos, a partir do (re)conhecimento daquilo que é devido a todos, como condição de possibilidade do próprio consenso. Sendo o princípio procedimental

⁴⁹ Cf. “on the rational knowlegde of the validity (bindedness) of a principle of the good as a principle of what ought to be”.

⁵⁰ Cf. “Por eso, todo participante en el discurso debe comprender que la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para todas las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo da vida. No se trata de un juego autosuficiente, sino que es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca das pretensiones de validez”.

de formação da vontade válida, a reciprocidade dialogal encontra sua validade universal na inevitabilidade da responsabilidade discursiva como condição contrafática de legitimidade das reivindicações de sentido, verdade, veracidade e correção erguidas nos contextos de interação linguística. Trata-se, como dito linhas atrás, do perfeito *a priori* da vida em comum, visto que é incontestável a sua presença nos pressupostos de todo discurso argumentativo, o qual não pode ser negado sem que se incorra em autocontradição performativa. A incontornabilidade da situação da argumentação já imuniza nosso filósofo da acusação de que a ética discursiva “[...] – no melhor dos casos – seria uma ética particular para os participantes no discurso [a exemplo das conferências e assembleias], porém não uma ética para os homens que têm que atuar no mundo da vida, sujeitos a condições de conflito de interesse” (APEL, 1996, p. 201, tradução nossa)⁵¹.

Mais precisamente, a defesa frente a essa acusação está ancorada no fato de que a intelecção pública dos pressupostos de uma interação com sentido e validade resulta da inteligibilidade, para todos os sujeitos de fala, da força moralmente vinculante contida em cada pretensão erguida diante de seus interlocutores. Nos termos de nosso filósofo, todos “os que argumentam discursivamente devem ter aceitado já sempre um *princípio procedimental para a fundamentação ou legitimação de normas*, que medeia a validade intersubjetiva das mesmas pela sua *capacidade para produzir [...] consenso entre todos os afetados [e não somente, por exemplo, entre os participantes em um acordo]*” (APEL, 1996, p. 202, grifos do autor, tradução nossa)⁵².

Os pressupostos normativos da argumentação – ao incluir como condições exigíveis a liberdade e a autonomia de cada sujeito para erguer e defender suas pretensões, fazendo-as valer apenas discursivamente; o responsabilizar-se de cada indivíduo pelos seus próprios argumentos; a igualdade de direitos de todos para argumentarem acerca de qualquer âmbito da vida, visando sempre ao entendimento consensual; a obrigação de antecipar contrafaticamente a existência de parceiros virtuais de comunicação – colocam cada argumentante diante de uma metanorma que ilumina o agir em face dos interesses de todos. O reconhecimento ainda que implícito de tais regras – por todo aquele que argumenta seriamente – o vincula ao dever moral de abrir-se ao diálogo para a resolução consensual dos conflitos, do que se depreende o aspecto deontológico da Ética do Discurso. No entanto, para

⁵¹ Cf. “[...] – in the best of cases – would be a special ethics for the participants of discourse, but not an ethics for humans who must act in the life world, under conditions of conflict of interest”.

⁵² Cf. “those who argue discursively always already must have accepted a *procedural principle for the justification or legitimation of norms*, which measures the intersubjective validity of norms by *their capacity for consensuability [...] by all those affected (and not only, for example, between the participants in an agreement)*”.

Apel, também esse adjetivo somente pode ser admitido com algumas reservas, haja vista que não se deve confundi-lo com o postulado de uma vida boa ou da felicidade, a exemplo daquele que exprime o dever-ser implicado no paradigma teleológico platônico-aristotélico⁵³.

Cabe aqui a ressalva de que o sentido da atuação da Ética do Discurso não significa que a mesma, a rigor, subvalorize o problema da vida boa como uma questão ética, nem tampouco que ela esteja apartada de uma perspectiva teleológica, como veremos na seção seguinte. Mas, de fato, como uma ética de princípio procedimental, ela reconhece a impossibilidade de prescrever, sem o risco de incorrer em uma solução metafísica ou em um prejulgamento dogmático, o *telos* do bem viver como a experiência da felicidade orientada por uma sabedoria suprema. Importa reforçar, pois, que o que a ética apeliana assume para si é a prescrição das regras de formação da vontade intersubjetiva a partir de uma fundamentação racional última dos pontos de vista morais, por meio do que ela se enfrenta com todo dogmatismo, ceticismo e relativismo.

A despeito de – no acareamento com tais tendências – a ética discursiva se assemelhar às preocupações de Kant, Apel esclarece que suas hesitações em relação ao predicado deontológico têm a ver também com a vinculação sugestiva do mesmo ao formalismo da boa vontade kantiana, já refutada pela transformação pragmático-transcendental da filosofia moral. Por isso, por mais que se possa falar de uma analogia entre o deontologismo das éticas discursiva e kantiana, é necessário ressaltar que a primeira supera o caráter problemático do imperativo categórico da última inclusive no que tange ao esquecimento pela pergunta a respeito das consequências do agir pelo dever, sem exceções,

⁵³ Na perspectiva platônica, concernente à ciência do *ethos*, o Bem consiste em uma ideia transontológica regida pela *Theoria* e da qual o homem participa mediante a ascensão ao mundo inteligível. A partir dessa ideia, o mundo concreto pode ser transformado, aperfeiçoado, quando do retorno desse mesmo homem ao mundo sensível. Para Platão, o conhecimento e a contemplação do Bem, como algo absoluto, isto é, separado da realidade empírica, impulsionam a práxis humana, mediante o movimento imanente à própria teoria, para um finalismo orientado à perfeição do agir. Embora Aristóteles não defina o Bem como uma ideia unívoca da razão separada da contingência, como o faz Platão, também para ele, o mesmo – entendido na sua forma última como a *Eudaimonia* – é o fim de todo ser humano. Diferentemente da ideia platônica do Bem, este, para Aristóteles, é propriamente humano. Isso porque ele provém da sabedoria prática (*Phrónesis*) explicitadora do *logos* imanente ao *ethos*, dispondo o homem para a ação reta. Nesse sentido é que, na perspectiva aristotélica, o Bem é simultaneamente o princípio e o fim de todo homem. Pois, sendo um ser de razão, o bem de todo homem é tender para a ação racionalmente orientada. Logo, o Bem não é algo subsistente, mas sim aquilo humanamente realizável. E como o bem, na visão do estagirita se manifesta de muitas maneiras, ele deve orientar-se, em última instância, pela sabedoria teórica, isto, pela *Sophia*, atividade também da razão humana. A despeito das diferenças entre os dois filósofos gregos, a teoria da *práxis* de ambos se orienta pelo *telos* da vida boa, isto é, do bem viver correspondendo à perfeição do próprio agir do homem, conforme o dever, que é o Bem. Guardadas as especificidades de suas teses, para um e outro a forma mais alta de vida somente pode ser alcançada pelos homens sábios, cuja atividade fundamenta-se no *logos* contemplativo que supera toda a contingência do *ethos* e a partir da qual os sujeitos se autorrealizam como pessoas. Portanto, há em ambas as teses, *mutatis mutandis*, a primazia do *telos* supremo da teoria que tem por objetos as coisas imutáveis e necessárias. Para uma visão mais detalhada da relação entre as éticas platônica e aristotélica, consultar VAZ, 1993.

frente à incondicionalidade da lei moral. Aqui vale reiterar ainda que Apel recusa abertamente qualquer tentativa de fundamentação direta das normas morais situacionais, resolvida kantianamente mediante o postulado da submissão da obrigação completa das máximas de ação à fórmula categórica do dever-ser.

Guardadas as diferenças programáticas, essa recusa é compartilhada com Habermas e leva nosso filósofo a incorporar o princípio de universalização de seu contemporâneo, com o intuito de conferir maior nitidez à substituição da deontologia puramente abstrata de Kant por um dever universal que remeta às relações concretas dos sujeitos. Apel parte, portanto, do reconhecimento de que, conforme o princípio de universalização “U” postulado por Habermas, “qualquer norma válida tem que satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais que resultem de sua observância *universal* [...] para a satisfação dos interesses de cada um possam ser aceitas livremente por *todos* os afetados” (APEL, 1996, 205, grifos do autor)⁵⁴. No entanto, ele considera essa formulação insatisfatória para demonstrar as evidências incontestáveis do caráter moral do princípio fundamental da Ética do Discurso, expresso em sua referencialidade às ações dos indivíduos nos procedimentos de validação das normas situacionais. Por isso, ao invés de defender um princípio discursivo “D” complementar ao princípio de universalização, nosso filósofo formula o dever-ser de modo a incluir ambos os princípios na configuração da dimensão deontológica de sua ética. Assim, o mandamento ético discursivo exprime-se na seguinte formulação:

Age somente segundo uma máxima, com fundamento em um entendimento real com os implicados ou com os seus representantes, ou – em modo de substituição – com fundamento em uma experiência correspondente do pensamento, da qual tu podes supor que as consequências e os efeitos secundários que presumivelmente se sucederão da observância universal para a satisfação dos interesses de cada um dos implicados, serão aceites por todos os afetados sem constrangimento (APEL, 1998, p. 84, tradução nossa)⁵⁵.

Com tal prescrição, o princípio fundamental da Ética do Discurso deixa claro que a ideia regulativa nele implicada somente de início faz abstração das situações reais de interação humana. Desse modo, o fundamento ético-discursivo da ação dos indivíduos

⁵⁴ Cf. “every valid norm must satisfy the condition that the consequences and side effects its *general* observance [...] for the satisfaction of the interests of each could be freely accepted by *all* affected.

⁵⁵ Antes de sua complementação pelo princípio do discurso “D”, o princípio “U” habermasiano cumpre a tarefa de indicar apenas o critério de legitimação pública de normas. Diferentemente da postulação habermasiana acerca da neutralidade moral do princípio procedimental de validação universal de normas, nosso filósofo deixa explícita a indicação da oferta de “U” de um princípio também para a ação dos indivíduos, isto é, da força moralmente vinculante do mesmo, como procedimento incondicional para a validação intersubjetiva de normas situacionais.

representa, a partir de seu caráter contrafático, um critério universal para a moralidade, porém distintamente do rigor abstrativo característico do formalismo universalista kantiano. Pois, mesmo não correspondendo, em princípio, à eticidade substancial⁵⁶, a ética discursiva acaba por remeter-se à realidade concreta com a exigência de que os consensos sejam alcançados por meio de discursos reais e também com a pergunta pelas consequências da obrigatoriedade de aplicação dessa forma de resolução de conflitos. Em outras palavras, com o seu princípio de universalização, a Ética do Discurso, tal como a ética de Kant, não prescreve *a priori* nenhuma norma concreta de ação, em termos de seu conteúdo específico. Todavia, ao deixar explícito o dever de realização de discursos práticos, ela reconstrói, de forma definitiva, o formalismo kantiano, substituindo o *solipsismo* do experimento mental, pelo encontro argumentativo dos sujeitos como a forma legítima de validação das pretensões à universalidade.

Mediante a antecipação dos pressupostos das comunidades real e ideal de comunicação, o pensamento de nosso filósofo está sempre remetido ao contínuo enfrentamento de cada sujeito com o outro no mundo da vida. E, diferentemente da suspeita dos céticos, isso não representa um risco de autonegação do aspecto formal-universal da Ética do Discurso. Muito antes, é uma resposta às versões inveteradas do idealismo e do realismo. Como ele próprio afirma,

uma ética discursiva fundamentada no *a priori dialético da comunidade de comunicação* pode reivindicar que ela tome em consideração, desde um princípio, as concepções da *hermenêutica filosófica no a priori* da ‘facticidade’ e ‘historicidade’ do ser-no-mundo humano (Heidegger) e na pertença necessária a uma ‘forma de vida’ determinada socioculturalmente (Wittgenstein), sem deixar passar ou ignorar o *a priori não-contingente dos pressupostos universais da racionalidade do discurso argumentativo* [...] (APEL, 1991, pp.165-166, grifos do autor, tradução nossa)⁵⁷.

Porquanto, a Ética do Discurso é considerada propriamente uma ética pós-kantiana, dado que o sentido dos atributos de seu imperativo moral universal é reconstruído a partir da transformação do transcendentalismo filosófico, incluindo a transformação da

⁵⁶O conceito de eticidade substancial é desenvolvido por Hegel como sinônimo de moralidade objetiva em contraposição ao caráter subjetivo da moralidade kantiana. Ele remete, pois, às determinações objetivas das ações dos sujeitos como pertencentes a uma comunidade ética contextualista. Cf.: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997 (Clássicos).

⁵⁷Cf. “una ética discursiva fundamentada en el *a priori dialético de la comunidad de comunicación* puede reivindicar que ella toma en consideración, desde un principio, las concepciones de la *hermenêutica filosófica en el a priori* de la ‘facticidad’ e ‘historicidad’ del ser-en-el-mundo humano (Heidegger) y en de la pertenencia necesaria a una ‘forma de vida’ determinada socioculturalmente (Wittgenstein), sin dejar pasar o ignorar el *a priori no-contingente de los pressupuestos universales de al racionalidad del discurso argumentativo* [...]”.

hermenêutica e da filosofia da linguagem. Em resumo, por mais que Apel também postule o conhecimento de um princípio *a priori* para as ações e relações humanas, a cognição de tal princípio passa, de modo ineludível, pelo *medium* da linguagem como grandeza transcendental. Além disso, a validade universal da metanorma da ética discursiva somente pode ser legitimada mediante a abstração intransigente, porém apenas a princípio, das situações espácio-temporais da argumentação. E, mais essencialmente ainda, devido estar ancorada no paradigma da intersubjetividade – e, portanto, já referida às situações reais de vida –, ela resguarda a vontade do risco de recaída no juízo subjetivo da consciência e de limitar-se a um voluntarismo idiossincrático, negligenciando a sua capacidade de dar-se a si mesma a própria lei.

A autonomia da vontade somente pode ser alcançada, insiste Apel, a partir do reconhecimento e aceitação livre do dever universalmente válido, implícito desde sempre nas interações humano-linguísticas. Não parece demais repetir que, como pressuposto primordial da reciprocidade dialógica, “todo sujeito argumentante é **livre e autônomo** para levantar as pretensões que julgar necessárias [...]; para justificar discursiva e responsavelmente diante de si e dos outros as pretensões levantadas e para tomar posição sobre as pretensões levantadas pelos outros” (HERRERO, 2002, p.18, grifos do autor).

Com efeito, não se pode aceitar para a Ética do Discurso uma caracterização multifacetada, a partir dos mesmos termos atribuídos à ética kantiana, sem que seja captada a originalidade dos significados do dever dialógico universal. As feições próprias da ética apeliana resultam – como provam os elementos então demonstrados – da edificação da mesma sobre as bases do ideal regulativo descoberto em uma dialeticidade não vislumbrada pelas éticas tradicionais. Tal dialeticidade endossa os motivos de uma ineludível reconstrução das características fundamentais da ética de princípios, tornando-a capaz de responder as exigências do momento. É empreendendo as sínteses até aqui expostas que, de um modo diferenciado, o pensamento apeliano pôde passar adiante de seus antecessores e também de seus contemporâneos, antevendo a referência responsável da metanorma da Ética do Discurso às situações históricas de vida, como apresentamos na sequência.

2.2.2 – Condições de aplicação do princípio moral discursivo.

O modo como Apel delimita as características do dever-ser discursivo remete a uma arquitetônica que configura o complexo traçado de sua Ética do Discurso. Em face da

problemática da realização do princípio moral primordial, tal arquitetônica estabelece as bases de superação dos limites de uma ética meramente deontológica, associando a fundamentação da reciprocidade dialógica com os fundamentos de sua aplicação na realidade histórico-concreta da comunidade de comunicação. Nos termos do próprio Apel, seu programa compõe-se de duas partes, sendo a primeira denominada parte A e a segunda parte B.

Como o seu ponto de partida é o duplo *a priori* constituído pela comunidade ideal e a comunidade real de comunicação, a parte A é dedicada à fundamentação não somente da universalidade do princípio moral discursivo, mas também das condições de validação das normas concretas nos contextos de convivência dos indivíduos. Daí a ideia de uma corresponsabilidade relacionada internamente com a solidariedade mútua na formação dos juízos morais, oposta à delegação de tais juízos à esfera da individualidade – arbitrária e ao mesmo tempo sobrecarregada às micro e mesoesferas da vida em comum.

Na parte A de sua ética, nosso filósofo considera, em um primeiro plano, os discursos desonerados das ações dos sujeitos diante da diversidade de interesses que permeiam o mundo vital. Como vimos, ele recorre à estrita reflexão pragmático-transcendental acerca da estrutura das interações linguísticas para explicitar a irrefutável capacidade humana de consenso mediante o reconhecimento generalizado dos pressupostos inevitáveis da comunicação válida. É a explicitação da capacidade dos sujeitos para solucionarem consensualmente os conflitos em torno de suas pretensões de validade que legitima a exigência universal da resolução consensual das mesmas. Dito uma vez mais, como tal potencial independe das situações particulares da argumentação, a exigência prescrita inclui o dever de se levar em conta não somente os parceiros reais, mas todos os potenciais interlocutores de uma comunidade ilimitada de comunicação.

Também em termos evocativos, o formalismo que decorre desse primeiro plano da parte A da Ética do Discurso é mitigado na medida em que, ao prescrever o procedimento de validação intersubjetiva das pretensões humanas, Apel lança luz sobre a função do princípio moral universal de atuar como ideal corretivo das normas convivenciais. Então, apesar de sua incondicionalidade ancorada nos pressupostos contrafáticos da argumentação, esse princípio, que é o fornecedor de sentido e legitimidade à correção moral, pressupõe sempre o falibilismo das normas situacionais sem o qual ele mesmo ficaria destituído de sentido. Com isso, a primeira parte da ética apeliana, especificamente dedicada à fundamentação última de seu princípio primordial, traz os apontamentos primeiros de sua própria aplicação. Isso porque, à diferença de um abstracionismo arraigado, típico das éticas

de princípio, há o reconhecimento da primordialidade também do papel ativo dos sujeitos na validação da normatividade substancial da qual participam.

“Assim, pois, a ética do discurso delega aos próprios afetados a fundamentação concreta das normas, para garantir um máximo de *adequação à situação* e, simultaneamente, a *máxima utilização [...] do princípio de universalização referido ao discurso*” (APEL, 1991, p.160, grifos do autor, tradução nossa)⁵⁸. E a utilização sempre mais do princípio do discurso supõe, como reafirma nosso filósofo, o reconhecimento das relações ideais de comunicação por parte de cada um dos direta ou potencialmente afetados. Supõe também o reconhecimento da diferença existente entre essas relações e aquelas efetivamente presentes na comunidade real de comunicação com a qual todo sujeito se encontra vinculado historicamente. Dessas pressuposições é que se depreende, como moralmente obrigatória, a corresponsabilidade dos sujeitos em aproximar a comunidade real da comunidade ideal de comunicação. Somente por meio dessa aproximação é possível fazer valer o ideal de justiça expresso na igualdade de direitos na argumentação e o ideal de solidariedade contido na formação intersubjetiva da vontade para a resolução discursivo-consensual dos problemas morais.

Entretanto, exatamente a distância que se interpõe historicamente entre o consenso ideal e as condições de realização dos consensos fáticos coloca Apel diante do problema da aplicação da Ética do Discurso. Conquanto postule a regra da antecipação da comunidade ideal na comunidade real de comunicação, nosso filósofo não aceita partir de um marco zero da história, como faz a ética kantiana. Pois, a inevitabilidade do caráter moral das regras da argumentação é impotente para garantir que todos os indivíduos se comprometam da mesma forma com o princípio da reciprocidade enquanto defendem suas reivindicações. Ademais, a pertença dos sujeitos às formas socioculturais específicas e, conseqüentemente, a processos distintos de socialização, condiciona não somente a prontidão para a abertura ao diálogo voltado à construção racional da vontade coletiva, mas também coloca limites à aceitação responsável dos preceitos ético-discursivos.

São esses os motivos gerais que levam Apel – depois de expor os pressupostos descobertos no *a priori* da comunidade ideal de comunicação –, a problematizar o *a priori* da facticidade, atentando sempre para o fato de que na realidade concreta das interações humanas tendem a predominar, de modo indubitável, as ações de cunho estratégico. Tais ações, além de envolverem a orientação para o sucesso individual – tomado como o fim em nome do qual

⁵⁸ Cf. “Así pues, la ética del discurso delega en los propios afectados la fundamentación concreta de la normas, para garantizar un *máximo de adecuación a la situación* y, simultáneamente, *la máxima utilización [...] del principio de universalización referido al discurso*”.

se instrumentalizam os meios considerados mais adequados ao êxito almejado –, também dizem respeito aos mecanismos de autoconservação adotados coletivamente para a garantia da sobrevivência humana face às coerções sistêmicas. Na seção seguinte desenvolvemos essas questões, expondo alguns fatores que dão especificidade à distinção entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação. Por enquanto, satisfaz a indicação de que,

para se entender isso, [basta] pensar nas condições das zonas da Terra ameaçadas de regressão moral – como o fascismo, racismo, fanatismo religioso e nacionalismo [...]. Também se pode pensar nos jovens desempregados das camadas baixas nas metrópoles da sociedade industrial ocidental, nos moradores dos bairros de lata nas grandes cidades do terceiro mundo, ou então – numa perspectiva totalmente diferente – nos gestores econômicos duramente concorrentes ou nos políticos dos Estados instáveis; mas, sobretudo, em todos os políticos, na medida em que estiverem ocupados [...] com o negócio da afirmação de interesses e da correspondente regulação de conflitos (APEL, 1998, p.85).

O aspecto problemático de situações como essas atesta que as condições históricas para a aplicação do princípio moral não podem simplesmente ser pressupostas. Além disso, endossa que nenhuma ideia regulativa universal que se pretenda responsável pelas consequências de sua observância geral pode almejar uma aplicação arbitrária na realidade. A saída para essas impossibilidades nosso filósofo a descobre na complementação do sentido deontológico da ética discursiva por uma dimensão teleológica. Tal dimensão exprime-se na exigência de solidarização dos indivíduos em torno de uma responsabilidade comum com a eliminação progressiva dos impedimentos à realização do consenso ideal nas interações comunicativas reais. Nesse sentido, na parte B de fundamentação de sua ética, Apel não só explicita a historicidade do princípio moral, como, e especialmente, reconstrói criticamente a conexão de sua universalidade com a história.

Exatamente a partir da crítica acerca da deficiência dos acordos fáticos – confrontados com o pressuposto da capacidade universal de consenso racional – se descobre que a referência responsável da reciprocidade dialógica à história requer a adequação das condições reais para a sua aproximação das condições ideais prescritas universalmente. Essa passagem, como dito nas linhas acima, consiste, para Apel, no *telos* da Ética do Discurso como um princípio complementar ao princípio formal discursivo. Tendo em conta a dependência da voluntariedade das decisões humanas e de seus condicionamentos pela racionalidade estratégica, o *telos* de aproximação entre as comunidades real e ideal de

comunicação deve cumprir a tarefa de mediar os dois tipos de racionalidade⁵⁹ implicadas nas relações intersubjetivas.

A orientação teleológica do princípio complementar deve expressar-se na exigência de minimização das contradições existentes entre as interações discursivas livres de coação e aquelas interações permeadas pela racionalidade de meios e fins. Porquanto, a eliminação progressiva das dificuldades de aplicação do princípio universal precisa assumir o caráter de uma estratégia moral a ser adotada por todos aqueles que já reconhecem a reciprocidade dialógica como um valor moral. É nessa perspectiva que a Ética do Discurso é qualificada como uma ética da corresponsabilidade referida à história, visto que cabe a todos os já inseridos em relações discursivo-consensuais colaborar para a conversão das interações prioritariamente estratégicas em práticas discursivas voltadas para o consenso mútuo racionalmente motivado.

Mesmo admitindo o predomínio dos comportamentos estratégicos nas sociedades atuais, nosso filósofo não se esquece de que também todo agir calculado contém desde sempre, implicitamente, os pressupostos normativos do uso da linguagem⁶⁰. Daí a sua aposta na possibilidade de conversão dos padrões de interação social, a partir da própria capacidade humana para produzir consensos racionais. A sua ênfase nesse potencial deixa claro que,

em *última instância*, não é a racionalidade estratégica de fins que nos ordena a complementar o princípio deontológico procedimental [U] com o [princípio moral estratégico], mas, no nível da racionalidade filosófica de justificação última, é a racionalidade autorreflexiva do discurso que prova a *validade* da suplementação do [princípio universal] e o [princípio teleológico] (APEL, 1996, p. 214, grifos do autor, tradução nossa)⁶¹.

Com isso, fica evidente que a moralidade não pode ser reduzida à racionalidade estratégica nem mesmo em face do postulado do princípio complementar. Ao oposto, ela é

⁵⁹ O terceiro capítulo de nossa dissertação é dedicado especialmente ao aprofundamento do exame da relação entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica, levando em conta que “ambas as formas de racionalidade concernem à interação e comunicação humanas e disputam entre si a [...] regulação das relações de *reciprocidade* interpessoal em casos de ações sociais e atos de fala” (APEL, 1996, p. 209, grifo do autor, tradução nossa). Cf.: “both form part of the rationality that concerns human interaction and communication, and they debate between themselves the [...] regulation of the relationship of inter-personal *reciprocity* in the cases of social actions and speech acts”.

⁶⁰ Na seção 3.2.1 nos detemos mais pormenorizadamente nos elementos que configuram a ineliminável conexão interna entre as racionalidades comunicativa e instrumental-estratégica, indicando os motivos dos argumentos de Apel em defesa da primordialidade das orientações concernentes ao primeiro tipo de manifestação da razão sobre o segundo.

⁶¹ Cf. “in the *last instance* it is not the strategic rationality of ends which commands us to complement the deontological procedural principle [U] with the [E] principle, but, at the level of philosophical rationality of the ultimate justification, that is, the self-reflexive rationality of discourse which proves the *validity* of the supplementing of [U] and [S]”.

orientada por um critério de adequação da situação real aos pressupostos normativos do uso da linguagem, a partir da compensação dos tipos de interação humana, buscando reduzir os desvios em relação às condições de um consenso ideal. Portanto, o *telos* da Estratégia Moral consiste, nos termos apelianos, em uma estratégia de contraestratégia, cuja responsabilidade é a de mediar a disposição para as ações diretamente estratégicas com a prontidão para um agir moral-discursivo. Isso implica estabelecer a mediação da relação entre as estratégias de preservação das conquistas históricas dos sistemas coletivos de autoconservação e a necessidade de emancipação da sociedade em relação aos obstáculos resultantes da racionalidade de meios e fins.

Nesse sentido, nosso filósofo insiste que o *telos* prescrito na parte B da Ética do Discurso “não pode ser confundido com a estratégia *teleológica* recomendada [pelos] antigos pensadores no sentido de uma possível *realização da existência feliz*” (APEL, 1998, p. 103, grifos do autor). Mas, por outro lado, ele também não significa um irrestrito *self-surrender*, isto é, uma autorrenúncia absoluta dos indivíduos e da coletividade em relação aos seus próprios interesses. Pois, além de incluir o compromisso com a manutenção das conquistas históricas da razão, a obrigação moral de suprimir progressivamente a diferença entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação representa o dever de discernir as condições nas quais é efetivamente possível exigir que o princípio moral discursivo seja imediatamente observado na sua universalidade.

Dito de outro modo, a Estratégia Moral, como essencialmente distinta da pura ação de cálculo – dado que seu fim é moral –, “não [tem a pretensão] de considerar todos os resultados da tradição cultural até agora existentes como maus e dignos apenas de serem removidos, se [antes eles] não tiverem sido legitimados explicitamente pelo princípio [universal discursivo]” (APEL, 1998, p. 105). O que ele prescreve, pois, é a crítica pública da eticidade substancial, rumo à instauração de um *ethos* pós-convencional baseado na capacidade de consenso existente *a priori* em todas as formas de vida. Convicto de que nem tudo pode ser substituído no mundo atual – não obstante os inúmeros problemas vigentes –, nosso filósofo enfatiza os termos da formulação admitida pelo princípio de Estratégia Moral.

A sobrevivência da comunidade real de comunicação – por exemplo, da humanidade diante da crise ecológica – e a preservação da “realidade racional” [...] de nossa tradição cultural constitui a condição necessária da proposta de realização da comunidade ideal, ou seja, das condições do [princípio universal]; mas é este fim

último que confere ao princípio de conservação o seu significado (APEL, 1996, p. 214, grifo do autor, tradução nossa)⁶².

Essa ponderação exprime o duplo ideal regulativo contido no princípio complementar à norma moral fundamental. É justamente da responsabilidade histórica com a conciliação entre conservação e emancipação que se pode depreender a obrigatoriedade da Estratégia Moral de respeitar as reservas estratégicas orientadas para a eliminação somente daquilo que necessariamente precisa ser substituído, isto é, do que ainda é irracional. Além disso, a obrigação de buscar o entendimento discursivo-consensual tanto quanto for possível sem o risco de destruir o racional já alcançado. Dito com outras palavras, a preservação da vida e de todas as conquistas racionais é imprescindível para que a comunidade real possa ser aproximada das condições ideais de comunicação; ao mesmo tempo, ambas só podem encontrar seu verdadeiro sentido de ser no ideal de superação permanente de suas irracionalidades, prescrito pela estratégia de emancipação duradoura. Em torno dessa relação resulta a conclusão de que, a despeito da distância existente entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação, elas se revelam como condição necessária uma da outra.

Para Apel, a mediação responsável entre a moralidade e a eticidade, com vistas ao progresso moral da comunidade real de comunicação, requer a intelecção dessa mútua necessidade implicada no princípio teleológico complementar como um princípio também formal da Ética do Discurso. Isso significa que todo aquele que argumenta seriamente, além da aceitação livre das regras da reciprocidade dialógica, também aceita, de forma implícita, o *telos* moral universal da interação humana. As prescrições normativas da Estratégia Moral para todas as formas concretas de vida, independente das situações contextuais, resguardam, assim, a ética discursiva, “entendida como ética da responsabilidade e como ética pós-kantiana de princípios”, de converter-se “em uma **ética da eticidade substancial**” em consequência de sua aplicação na história (HERRERO, 2006, p. 390, grifos do autor).

Efetivamente, a estruturação da Ética do Discurso sobre as bases de dois ideais regulativos, a partir da descoberta de um princípio formal normativo também na parte B de seu programa, possibilita a Apel responder ao problema da aplicação de uma ética de princípios. A síntese entre as dimensões deontológica e teleológica do agir, resultante de sua preocupação com o significado da ética para *práxis* histórica da sociedade, acaba o lançando em uma problematização mais suntuosa acerca dos impedimentos efetivos à aproximação

⁶² Cf. “the survival of the real communication community – for example, of humanity as it faces the ecological crisis – and the preservation of the “rational reality” [...] of our cultural tradition constitutes the necessary condition for the proposed actualization of the ideal communication community, that is, of the conditions of (U); but this last goal provides the principle of conservation with its meaning”.

entre as comunidades real e ideal de comunicação. Ao enfrentar tais dificuldades, seu intento, por um lado, é demonstrar o quanto para ele está clara a impossibilidade de as ações coletivas serem orientadas unicamente pela racionalidade comunicativa-consensual – o que, em importante medida, se impõe como limite para a Ética do Discurso. De outro lado, porém, ele busca apresentar elementos adicionais que evidenciam não apenas a presença deste tipo de racionalidade em todas as ações individuais e coletivas, mas, sobretudo, a prioridade fundamental dos pressupostos do discurso argumentativo sobre a racionalidade instrumental-estratégica nas distintas esferas da vida humana. Na seção abaixo apresentamos traços um pouco mais desenvolvidos dessa primeira intenção de Apel. Já a segunda comporá o escopo propriamente dito de nosso terceiro capítulo, onde analisamos mais detidamente a interpretação apeliana em torno das contradições e da exigível complementaridade entre os dois tipos de racionalidade.

2.3 – Desafios à corresponsabilidade universal ético-discursiva.

2.3.1 – O caráter estratégico da responsabilidade funcional inerente às ações coletivas.

O que demonstramos até aqui permite compreender porque o duplo ideal regulativo da Ética do Discurso alude aos pressupostos universais contidos na comunidade ideal de comunicação e, simultaneamente, ao retorno às condições reais de vida que, paradoxalmente, deram impulso à demanda pela fundamentação de uma responsabilidade solidária de caráter universal. Caminhando para uma maior especificidade, a preocupação de Apel com a ausência de efetivas condições fáticas de aplicação do princípio moral discursivo – demandando, por isso, o princípio complementar de Estratégia Moral – levanta a questão sobre os tipos de responsabilidade recíproca que sobressaem no cotidiano das interações humanas. Nesse sentido, é avaliado o modo como a reciprocidade presente nas ações coletivas, marcadamente estratégicas, impõe restrições à aplicação do procedimento discursivo de solução consensual de conflitos.

Com isso, a diferença de *telos* próprio à comunidade ideal e à comunidade real de comunicação ocupa o centro da problematização apeliana acerca da relação entre as ambas. Quanto à reprodução cotidiana dos obstáculos à realização da primeira na segunda, Apel chama a atenção para os acordos que resultam das chamadas coerções objetivas, cuja finalidade primordial gravita em torno da sobrevivência e da autoafirmação de cada

subsistema social da humanidade. Esse *telos* sistêmico situa a força regulativa das instituições como o horizonte imediatamente demarcador das responsabilidades individuais e coletivas, funcionais à manutenção e afirmação de seus respectivos modos de vida. Consequentemente, permanece ofuscada a necessidade de uma corresponsabilidade universal em face da crise planetária produzida pelos efeitos diretos e secundários da globalização contemporânea. A conformação das ações às necessidades de autoafirmação sistêmica, assumidas tendencialmente de forma perspectivista, não leva em conta, por exemplo, que a mundialização do capital consiste em um projeto de integração desigual entre as nações de economia central e as de economia periférica. Não se toma por conta as diferenças de impactos do custo social da globalização sobre as nações em face de suas distintas capacidades de resposta à multifacetada crise que ameaça a preservação da existência humana. A exigência por uma responsabilidade solidária fica adstrita, então, a uma tarefa assumida por cada cultura “como o fim de estratégias de ações coletivas” (APEL, 1994a, p.211), isto é, como uma cooperação estratégica em função de sua autoafirmação como sistema econômico e sociopolítico particular.

Por isso, nosso filósofo destaca especialmente a Política, a Economia e o Direito como as principais instituições reguladoras das ações coletivas, cada qual fundadora de um jogo próprio de comportamento capaz de manter os indivíduos comprometidos com os interesses sistêmicos e, com efeito, vinculados uns aos outros. Tratam-se de forças vinculantes orientadas pelas regras do tipo “se...então” já pontuadas em nossas páginas iniciais⁶³. Agora tratadas de modo mais específico, tais regras, segundo a crítica apeliana, implicam uma moralidade convencional consubstanciada por uma aceitação utilitarista que, ao contrário de motivar uma corresponsabilidade universal, fundamenta a competição entre os diversos subsistemas da sociedade global.

Em cada comunidade de comunicação, a valoração utilitarista da responsabilidade coletiva sustenta uma “interdependência dos modos humanos de agir, cujo mecanismo é tão eficiente e cujos resultados para a satisfação das necessidades humanas da vida são tão imprescindíveis que todos os afetados têm que afirmá-lo como um todo em seu núcleo estrutural e querer sua permanência” (APEL, 2002b, p. 210). Assim ocorre com a Política que coloca sua pretensão de poder acima das pretensões de validade, tanto nas relações internas entre os concidadãos quanto nas negociações internacionais típicas do regime democrático global. À juízo de Apel, a adesão coletiva às regras do jogo político resulta não de uma

⁶³ Cf. Seção 1.1.2

motivação interna das vontades, mas sim e diretamente do maior poder de influência dos representantes das correspondentes coerções objetivas, sem que sejam considerados, de fato, os interesses e necessidades de todos os afetados.

A racionalidade sistêmica⁶⁴ e sua ramificação estratégica, intrínsecas à Política, reafirmam, pois, a sua tendência de se distanciar da racionalidade ética, uma vez que o exercício do poder tende a monopolizar as decisões relativas à autoafirmação, constringendo as possibilidades de formação ideal de consensos em torno das mesmas. Desse modo, ainda que sejam imprescindíveis para um comprometimento coletivo com as consequências das ações, as coerções políticas não servem de base para uma responsabilidade que mereça o *status* de moralmente relevante. Conforme persevera Apel, qualquer engajamento destituído de um genuíno consenso, assim como qualquer estratégia cuja finalidade implique meios manipuladores e dominadores, não pode ser considerado como suficiente para fundamentar uma responsabilidade efetivamente moral. Ele pondera que as restrições morais derivadas da racionalidade de meios e fins transparecem no âmbito da Política a partir de uma exigência que se impõe com muito maior nitidez em relação às demais instituições centrais da sociedade globalizada. Isso porque ela é captada imediatamente frente às exigências de preservação do poder e da vida, bloqueando a instauração de uma solidariedade consistente com o processo de mundialização das relações.

Para ilustrar a tendência predominante das relações políticas internacionais e os limites da conciliação de autointeresses nacionais com o princípio do reconhecimento recíproco universal, nosso filósofo avalia como, em geral, é pensada a possibilidade de formação de uma responsabilidade funcional frente aos riscos à sobrevivência humana.

No melhor dos casos, em vista da ameaça de uma aniquilante guerra atômica, é efetivamente concedível que o autointeresse bem calculado das potências mundiais creia em uma situação de equilíbrio que garanta a paz e com isso também os mínimos interesses vitais de todos os afetados [...]. Porém, este aporte de racionalidade *estratégica* estaria imposto [...] só pelo medo mortal; e por isso haverá de funcionar somente ao passo que não se altere o equilíbrio do poder militar (APEL, 1986, p. 41, grifo do autor, tradução nossa)⁶⁵.

⁶⁴ Sobre a racionalidade sistêmica consultar LHUMANN, Niklas. *Sistemas sociales: lineamentos para una teoria general*. Traducción de Silvia Pappe. Barcelona: Anthopos, 1988.

⁶⁵ Cf. “En el mejor de los casos, en vista de la amenaza de una aniquilante guerra atómica, es efectivamente concedible que el autointerés bien calculado de las potencias mundiales cree una situación de equilibrio que garantice la paz y con ello también los mínimos intereses vitales de todos los afectados [...]. Pero este aporte de la racionalidad *estratégica* estaría impuesto [...] sólo por el miedo mortal; y por ello habrá de funcionar sólo mientras no se altere el equilibrio del poder militar”.

A conservação do equilíbrio do poder político restringe também internamente a formação racional da vontade discursivamente motivada. No contexto de vida de cada nação, frente ao risco de desestabilização da ordem pública, o uso da violência por parte do Estado – além da dissimulação da verdade e da utilização da maioria dos homens como meios – é consentido como forma de manutenção da harmonia nas interações sociais locais. Portanto, devido às requisições de autoafirmação sistêmica, Apel tem que, incontornavelmente, enfrentar o rigorismo da diferença entre a responsabilidade funcional do mundo vital e a responsabilidade fundamentada pragmático-transcendentalmente.

Os dilemas da relação entre as comunidades real e ideal de comunicação resultam também – de modo semelhante ao que ocorre no âmbito da Política – das coerções objetivas impostas pela Economia no transcurso das ações coletivas. A adaptação dos comportamentos às regras do jogo mercadológico é fundamentada na “necessidade de um abastecimento suficiente dos homens com bens [e serviços] através da alocação de recursos escassos de acordo com a procura dos consumidores” (APEL, 2002b, p. 221). Do lado dos abastecidos prevalece o *telos* da satisfação das necessidades vitais, ao passo que do lado dos fornecedores a finalidade precípua é a maximização dos ganhos econômicos. Nesse sentido, guardadas as devidas proporções, de ambos os lados os homens são tendencialmente convertidos a meros meios no desenrolar das interações de mercado. Tais intercâmbios são restritivos da moral na medida em que “[...] as pessoas transitoriamente têm que se transformar também em advogados da racionalidade [econômica]: pois, manifestamente a sobrevivência da comunidade real de comunicação humana depende da autoafirmação [deste tipo de sistema] funcional” (APEL, 1986, p.105, tradução nossa)⁶⁶.

Como indubitável, a racionalidade econômica implica uma dimensão teleológica-estratégica essencialmente distinta da orientação teleológica da racionalidade ético-discursiva. Os constrangimentos que a primeira impõe a segunda decorrem da tendência de que o entendimento mútuo acerca da responsabilidade coletiva permaneça restrito aos limites da reprodução da vida e da maximização do bem estar das famílias, dos grupos e, quando muito, dos compatriotas. Para Apel, a pretensa neutralidade valorativa da Economia é desmascarada, assim como na Política, pela convicção utilitarista que permeia a aceitação de suas regras como maximizadoras do proveito não somente dos homens, mas também do sistema econômico de cada forma de vida.

⁶⁶ Cf. “[...] las personas transitoriamente tienen que transformarse también en abogados de la racionalidad [funcional de los “sistemas”]: pues manifestamente la supervivencia de la comunidad real de comunicación humana depende de la autoafirmación [de sistemas sociales funcionales]”.

Ele chama a atenção para o fato de que as regras do referido jogo resultam em um querer motivado pelas estratégias de marketing que produzem uma convergência entre os interesses humanos e a ordem econômica. Por conseguinte, fica favorecida a legitimação social de tais regras mediante uma aprovação geral pelos afetados e a adaptação de suas ações aos parâmetros do sistema econômico. Isso torna ainda mais evidente o caráter dilemático da responsabilidade com a autopreservação sob o *medium* da instituição econômica, fazendo lembrar que

o sistema de mercado, por causa de sua lógica interna, só pode considerar aqueles potenciais consumidores que podem anunciar **necessidades**, na base de seu poder aquisitivo, mas não aqueles que só têm as correspondentes necessidades. Por isso, o funcionamento mais eficaz do sistema de mercado poder andar por si com um abismo crescente entre aqueles que podem participar no sistema e aqueles que mais ou menos são excluídos dele; dito brevemente: entre os ricos e os pobres [...] (APEL, 2002b, p. 222, grifo do autor).

Assim compreendida, a referenciação econômica da responsabilidade coletiva com a sobrevivência e a reprodução da vida – exigível a toda cultura –, não implica diretamente o compromisso com os efeitos colaterais da aplicação de suas respectivas regras em situações humanas variadas. Ela não conduz a uma vontade moral consistente com uma distribuição mais justa de bens e serviços necessários à sobrevivência dos estratos sociais plurais. Em suma, as forças restritivas da Economia manifestam-se de forma contumaz nas relações internas de mercado, interpondo-se como obstáculos à formação discursiva de uma vontade orientada para a emancipação em relação a uma moralidade convencional autointeressada.

De modo análogo, tais constrangimentos se estendem às relações mercadológicas internacionais como fatores dificultadores de uma responsabilidade solidária cosmopolita em termos de uma macroética. Na era da globalização, a cooperação existente entre os diversos sistemas econômicos do mundo tende a funcionar como mecanismo meramente estratégico de maximização do autointeresse sistêmico. Diante disso, a integração entre os povos pode conduzir-se ora na direção do reforço ora da resistência ao interesse alheio; ou seja, a integração é condicionada pela conveniência de uma ou outra atitude para o atendimento das expectativas hegemônicas.

Nesse jogo de autoafirmação interdependente, porém desigual, fica confirmada a ausência de relevância ética da maioria das negociações e acordos econômicos estabelecidos entre as diferentes nações, muito embora e obviamente, como lembra Apel, também a economia internacional não possa validar a sua pretensa e proclamada neutralidade valorativa. Exatamente a eleição dos melhores meios para determinados fins e a forma como tal escolha

se exprime na força hipotética dos imperativos econômicos tem sobrepesado contra a premência de avanço moral das relações entre os povos, impedindo a instauração de uma reciprocidade transubjetiva não meramente estratégica.

Ao explicitar sua interpretação acerca dessas deficiências, de modo nenhum Apel sugere a extinção radical das coerções estratégicas como mecanismos de autoconservação da vida. Sua intenção é expor à crítica os aspectos irracionais das regras institucionais de interação, os quais devem ser progressivamente eliminados como meio moral para a exigível mitigação das contradições entre as comunidades real e ideal de comunicação.

No que tange ao Direito, outro importante sistema funcional da sociedade, seus correlativos constrangimentos sobre as ações coletivas se impõem, tradicionalmente, pela ameaça de sanções mediante normas jurídicas. Com isso, também “elas se referem, não à forma interna de motivação da vontade dos atores, mas essencialmente à forma externa das ações” (APEL, 2002b, p.219). Essa referência, que ocorre por meio de exigências convencionais de conformidade dos comportamentos às leis, acaba por desonerar os indivíduos da responsabilidade de garantirem por si mesmos a autodefesa pessoal, bem como a defesa de seus grupos e do respectivo sistema social ao qual pertencem. De modo semelhante ao que ocorre com as instituições já mencionadas, em face da função que exerce na sociedade, o Direito conta com a aprovação, por parte dos concernidos, das coerções mediadoras dos conflitos de interesses interpessoais e intergrupais. Seus mecanismos de controle de uma ordem de justiça, por meio da ameaça de sanções, asseguram-lhe o monopólio da autoridade e, muitas vezes, assim como na Política, o uso da violência em situações limites de discordâncias.

Por conseguinte, tende a restringir-se ao plano institucional a responsabilidade com a igualdade de direitos dos afetados, no lugar da resolução genuinamente consensual dos problemas através de procedimentos argumentativos livres de coação. Nesse sentido, a responsabilização dos indivíduos com a observância geral das normas jurídicas, motivada pelo monopólio do poder do Estado de Direito, não consegue, igualmente, instaurar uma responsabilidade recíproca que leve em conta os pressupostos normativos da interação anteriores a qualquer instituição. O compromisso de cada um com a fundamentação discursivo-consensual dos critérios de justiça fica obscurecido pela adesão coagida de suas ações a tais critérios. A obrigação moral assume, assim, a face de uma responsabilidade com a manutenção da ordem e da paz por meio da obediência às imposições do Direito.

Não obstante isso, a eficiência mais imediata do poder do Estado sobre os juízos e sobre o agir dos membros de uma comunidade de comunicação levanta, para a Ética do

Discurso, o problema de que “o caráter de coercitividade da observância, vinculado à *forma das normas jurídicas*, ainda precisa ser *moralmente justificado*” (APEL, p.268, grifos do autor *apud* APEL; OLIVEIRA; MOREIRA, 2004). A paradoxalidade desse problema transparece já no fato de que, ao mesmo tempo em que o Direito cumpre, de certa forma, a importante função de compensar as deficiências de uma moral racional como motivadora imediata das ações coletivas, ele limita o espaço para o princípio primordial discursivo, já que desonera os sujeitos de fundamentarem moralmente suas ações. Tal paradoxo ganha um contorno ainda maior diante da admissão da possibilidade de se justificar a coatividade jurídica, o que, em tese, contraria os preceitos de uma moral discursiva. É exigida, pois, de nosso filósofo uma crítica cuidadosa no tocante à relação entre o Direito e a Ética. Para ele, a despeito de limitarem diretamente o desenvolvimento de uma moral pós-convencional, os preceitos jurídicos, dada a sua capacidade disciplinadora – tanto da Política quanto da Economia⁶⁷, bem como de outras instituições da sociedade –, são admitidos como importantes mediadores da passagem para uma corresponsabilidade solidária.

Essa mediação pode ser favorecida pelo fato de que a função integradora do Direito, sobre as bases de uma normatividade jurídica, não se realiza com independência da moral, visto que ele opera exatamente à luz de alguns pressupostos básicos do discurso ideal, a saber: a igualdade de direitos e igualdade de responsabilidade entre os cidadãos. Desse modo, a aceitação das normas jurídicas, ainda que envolta por uma orientação hipotética face à ameaça de sanção, implica certa reciprocidade antecipada entre os sujeitos. Essa relativa compatibilidade entre o Direito Positivo e a moral representa, para Apel, uma real possibilidade de passagem da responsabilidade convencional para uma responsabilidade solidária pós-convencional. Vislumbra-se essa possibilidade mediante o fato de que a autoridade jurídica submete todos os indivíduos ao seguimento de normas, sendo a adesão às mesmas um passo importante para que elas sejam reconhecidas como matéria de validação e revisão consensual por meio de discursos práticos.

Logo, na crítica apeliana, a coatividade jurídica se justifica não somente por seu caráter funcional de autopreservação, mas, sobretudo, na medida em que pode servir como estratégia de contraestratégia para a criação de condições reais de aplicação do princípio moral primordial implícito no procedimento argumentativo-discursivo. Tal avanço pode

⁶⁷ Não nos ocupamos aqui dos desdobramentos da crítica apeliana à relação dos três sistemas funcionais em questão – cuja centralidade é dada ao Direito Positivo – e a consequente potencialização da desoneração dos sujeitos de uma responsabilidade recíproca moralmente relevante. Os detalhes das ponderações apelianas acerca dos sistemas funcionais são apresentados nas teses que nosso filósofo desenvolve ora em convergência ora se contrapondo ao pensamento de Habermas. Cf.: APEL; OLIVEIRA; MOREIRA (Org.), 2004.

ocorrer, pois, frente aos constrangimentos jurídicos que se impõem às motivações empíricas dos subsistemas sociais, com suas respectivas restrições vinculadas à autoafirmação sistêmica, das quais não se pode prescindir arbitrariamente. No terceiro capítulo⁶⁸, para além do Direito, apresentamos outros modelos de estratégia de contraestratégia depreendidos do próprio complexo institucional de nossa sociedade industrial globalizada, envolvendo, inclusive, a Política.

Com as questões ora apresentadas procuramos apenas clarear, em termos gerais, como a exigência de complementaridade entre o princípio fundamental da Ética do Discurso e um princípio teleológico orientado dialeticamente para a preservação e a emancipação remete à acareação entre ações reguladas por sistemas sociais funcionais e o *telos* de uma corresponsabilidade fundamentada meta institucionalmente. O intuito é dirimir as dúvidas de que, por mais dilemáticas que sejam as coerções objetivas da sociedade, a conquista histórica de um reconhecimento recíproco universal não pode pretender-se, sem mais, às expensas da responsabilidade funcional das ações coletivas abaixo das instituições. Isso ratifica o significado, para nosso filósofo, da impossibilidade, também histórica, de se negar estritamente a racionalidade estratégica, embora ela se distinga essencialmente da racionalidade comunicativa-consensual e imponha a ela sérios limites.

2.3.2 – O problema da exigibilidade do princípio moral discursivo frente à heteronomia das responsabilidades individuais.

Ao desenvolver a crítica das ações tipicamente estratégicas dos sistemas de autoafirmação, Apel deixa clara a necessidade de a responsabilidade própria à Ética do Discurso abster-se de uma exigência estrita pela resolução discursiva dos conflitos pertencentes à comunidade real de comunicação. Para nosso filósofo, os impedimentos a uma pretensão rigorosa em torno do princípio moral discursivo e do procedimento por ele prescrito trazem à tona, igualmente, o problema da heteronomia das responsabilidades individuais pelas consequências das atividades humanas na contemporaneidade. Esse problema transparece como ainda mais digno de crítica, devido ser uma expressão direta dos preceitos do Sistema Ocidental de Complementaridade⁶⁹ defendido pela Filosofia Analítica.

⁶⁸ Cf. Seção 3.3.1

⁶⁹ Cf. Seção 1.1.2 onde são apresentados os elementos constitutivos da correspondente tese explicativa da realidade, acompanhados da crítica apeliana ao viés ideológico da mesma.

Evocando rapidamente as abordagens do primeiro capítulo referentes a tal sistema, para os céticos em relação à ética universal, a normatividade institucionalmente mediada das ações coletivas é complementada por um “decisionismo intersubjetivamente descompromissado”, orientado pela valoração pessoal de condutas (APEL, 1994a, p.26). A ideia de complementação entre a valoração fática, de um lado, e a heterogeneidade dos juízos subjetivos, de outro, contribui para prejudicar a crença na possibilidade de edificação de um senso de responsabilidade capaz de responder efetivamente aos desafios da atualidade. A explicação para essa dificuldade enfrentada pela ética universalista não se encontra, pois, apenas no fato de as instituições sociais não encarnarem diretamente as regras para a formação argumentativa do consenso, apesar de possuírem uma incontestável força unificadora das vontades individuais, conforme demonstramos na seção anterior. Além dessa limitação histórica, que restringe a *práxis* da vida pública às valorações e acordos convencionais, a interpretação das decisões morais como atos de fé não generalizáveis reforça a tese da irracionalidade da moral. Com isso, a justificativa para a prescrição de que cada um aja moralmente no sentido de assumir uma responsabilidade solidária permanece encoberta mesmo diante da colateralidade dos efeitos das ações coletivas para a humanidade.

Diante disso, Apel considera que, em uma sociedade marcada pela separação entre as esferas pública e privada – cada qual com sua orientação particularista a respeito do agir – o seguimento radicalmente incondicional do princípio moral discursivo poderia até mesmo converter-se em um ato de irresponsabilidade dos sujeitos isolados. De modo mais preciso, face ao predomínio da racionalidade de meios e fins não se pode contar com que todos os afetados se engajem efetivamente com as regras que desde sempre eles já têm aceitado implicitamente em suas interações sociais. Mais ainda, não se pode prever nem mesmo que todos queiram solucionar os conflitos de interesses por meios consensuais em substituição aos meios diretamente persuasivos, manipulatórios e violentos.

A pertinência de se ponderar tais riscos decorre, pois, do fato de que, devido à feição esquemática das responsabilidades funcionais, quando um indivíduo se dispõe a justificar apenas discursivamente a sua conduta frente aos processos de resolução de conflitos, não há para ele nenhuma garantia de que todos os seus parceiros ou adversários na comunicação assumirão conduta semelhante. Em que pese o caráter universal da competência comunicativa, a influência do ideal funcional de responsabilidade comprometida com a autopreservação assume força prioritária na iluminação das decisões individuais e grupais. Nas palavras do próprio Apel (1998, p.33), “com essa perspectiva de responsabilidade, o homem não pode [e] não deve com frequência supor que os outros – que têm igualmente de

responder por sistemas de autoafirmação – seguirão o imperativo categórico ou o princípio da reciprocidade generalizada da formação de consenso”. Tal imprevisibilidade acentua o problema da imputabilidade particularista da responsabilidade, tanto de indivíduos quanto de grupos de interesses e, com efeito, realça os limites de uma reciprocidade generalizada, característica da comunidade ideal de comunicação.

Tem-se sempre que levar em conta que a tradicional orientação para a maximização das vantagens e a minimização das perdas permeia não somente os fins institucionais, mas também os fins subjetivos dos interagentes. Por isso, a responsabilidade com os respectivos fins tende a assumir o consenso apenas como um imperativo hipotético em nome dos autointeresses e não como algo que deve ser aspirado por si mesmo. A instrumentalização do consenso ocorre, nesse sentido, também entre os indivíduos, como uma saída para a harmonização de propósitos competitivos, quando circunstancialmente eles “podem ser realizados, em parte, somente apoiando os planos dos demais e, em parte, somente os fazendo fracassar” (APEL, 1986, p. 37, tradução nossa)⁷⁰. Tal questão encontra-se melhor desenvolvida no próximo capítulo, especificamente quando abordamos os motivos da preponderância do padrão instrumental-estratégico de interação social. Nesse momento, detemo-nos aos termos gerais da problematização de Apel em torno dos limites que permeiam as finalidades particulares das ações, com os quais se depara o fim estratégico-moral peculiar à Ética do Discurso.

Ao examinar as questões que subjazem a imputabilidade da responsabilidade e sua relação com as consequências das ações individuais, nosso filósofo põe em relevo os dilemas da racionalidade teleológica a partir de como ela é delimitada pelo pensamento de Max Weber⁷¹. Tomada em suas linhas gerais, a Ética da Responsabilidade, postulada pelo sociólogo como o mais alto grau de racionalização da sociedade, distingue-se essencialmente de uma Ética da Convicção. Essa última, devido a sua vinculação com imperativos incondicionais, sem uma preocupação com as consequências das ações, circunscreve-se aos

⁷⁰ Cf. “[...] pueden ser realizados, en parte, sólo apoyando los planes de los demás y, en parte, sólo, haciéndolos fracasar”.

⁷¹ Na sua confrontação entre a Ética da Convicção e a Ética da Responsabilidade, Weber postula que a atitude moral dos sujeitos, segundo os papéis que assumem na sociedade, depende da responsabilidade situacional com os efeitos das ações em face dos fins vinculados aos sistemas de autoafirmação. Nesse sentido, a qualificação moral das ações é dada pelas consequências que elas produzem, a partir da eleição dos meios mais adequados, e não pela intenção dos agentes, tampouco pelo entendimento discursivo deles a respeito da validade universal das mesmas. Com isso, a racionalidade de meio e fins ocupa o centro da teoria weberiana sobre a progressiva racionalização da ação social, configurando sua concepção acerca da racionalidade teleológica. Para a compreensão dos elementos de fundo da mesma, consultar WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volumes 1 e 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

pontos de vista morais pessoais dos sujeitos. Vale lembrar que, como postula o Sistema de Complementaridade, tais pontos de vista são considerados inargumentáveis por causa de sua incomensurabilidade. Assim, dados os limites de um dever incondicional não referenciado pela situação histórica, a racionalidade valorativa que ilumina as decisões e os comportamentos pessoais, consoante a uma suposta boa vontade de cada sujeito, fica reduzida a uma moral privada de cunho existencialista.

A partir do que já demonstramos até aqui, é possível constatar que o pensamento de Apel converge, de certo modo, para a tese weberiana no que diz respeito à problemática que cerca a boa vontade autolegisladora. Essa – em dando as costas para os condicionamentos empíricos – contribui para uma incerteza em torno das consequências das ações que nem mesmo chegam a ser objeto de preocupação dos sujeitos. No entanto, o contraste entre as teses de ambos os teóricos é ressaltado diante das características da racionalidade teleológica, weberianamente delineadas. De acordo com o sociólogo, tal racionalidade não se define por um fim último almejado por todos. Ao contrário, o que a determina especificamente são os tipos de ações sociais que, atadas à perspectiva de meios e fins, colocam para os interagentes a obrigação de agirem responsavelmente em conformidade aos papéis que lhes são atribuídos nas suas correspondentes inserções institucionais. Ou seja, os comportamentos e ações dos indivíduos são conduzidos externamente, “no sentido de uma determinação meramente causal” (APEL, 1994a, p.173). Ademais, para Weber, uma perspectiva valorativa somente é admitida na medida em que serve à formação de acordos relativos aos fins estratégicos e aos meios mais adequados para alcançá-los.

Em consonância com esse tipo de teleologia, os indivíduos, segundo seus respectivos papéis, estão autorizados até mesmo a utilizar meios imorais em nome das consequências mais exitosas, caso pretendam, de fato, se entregar responsavelmente ao serviço das causas assumidas. As máximas de ação de cada sujeito devem ser sacrificadas em prol das melhores consequências, visto que elas podem conflitar com os fins pertinentes ao ideal científico-tecnológico da sociedade industrializada. É por esse motivo que Weber é categórico na sustentação de que a racionalidade teleológica guarda superioridade em relação à Ética da Convicção. Isso significa que, em face das condições concretas do agir e dos efeitos previsíveis da ação, defrontados com os fins de cada sistema de autoafirmação – tal como ocorre no âmbito da Política e da Economia, por exemplo –, a aplicação de meios violentos ou persuasivos se legitima como uma razão de cálculo estratégico. Nesse sentido, a responsabilidade com a resolução dos conflitos, aliada à maximização dos ganhos e

minimização das perdas, admite que um indivíduo omita ou contrarie a verdade, além de poder usar o outro como meio em vista das consequências imediatamente pretendidas.

Embora seja consistente com um puro individualismo, resulta desse esquema que uma generalização de aspirações particulares – como mecanismo mais eficiente para a realização de determinados objetivos – impulsiona a conexão entre responsabilidades específicas que tangenciam fins comuns. Portanto, a reciprocidade que emerge na relação entre os sujeitos advém apenas de uma cooperação estratégica em função de uma causa compartilhada ante uma afinidade de papéis e de responsabilidades.

Definida desse modo – igualmente à Ética da Convicção que tende a degenerar-se no puro idealismo –, “a ética da responsabilidade corre também seus riscos. Nesse caso, o risco de degenerar no puro pragmatismo” (CORTINA, 1985, p. 198, tradução nossa)⁷². Isso porque o imperativo da teleologia de Weber orienta que cada indivíduo, no curso das ações institucionalmente coordenadas, cumpra apenas com os deveres convencionalmente estabelecidos, observando os efeitos das ações coletivas e a sua conformidade aos fins estratégicos da sociedade. A absolutização desse imperativo – sustentada na tese da inexistência de um fundamento comum para as consciências morais individuais – desobriga os sujeitos de se implicarem em uma responsabilidade efetivamente pública e que leve em conta as repercussões destrutivas próprias às ações de cunho diretamente estratégico.

Quanto a isso, Apel ressalta a ausência, na racionalidade teleológica-finalística, de uma referência séria à história, ainda que haja a exigência pela responsabilidade com os resultados previsíveis das atividades individuais e coletivas. Para ele, a falta de discursividade dos indivíduos acerca dos efeitos das decisões estratégicas para todos os possivelmente afetados – assim como ocorre na perspectiva instrumental adotada pelas grandes instituições – legitima equivocadamente a heterônoma conduta engajada de cada um aos fins tidos como universalmente desejáveis. Reiteradamente, tal situação se deve a que os engajamentos não se originam, em geral, da adoção da normatividade inerente à comunicação, mas sim dos motivos empíricos que atravessam e instrumentalizam as próprias interações linguísticas. Em face de mais esse viés de força engajadora dos indivíduos, Apel reforça a sua conclusão quanto à necessidade de que sejam ponderadas seriamente as implicações da exigibilidade do princípio procedimental argumentativo-discursivo e sua orientação para um *telos* moral.

No entanto, nosso filósofo enfatiza que o fato de não haver possibilidade e tampouco razoabilidade para o acatamento irrestrito do princípio moral do discurso, isso não

⁷² Cf. “La ética de la responsabilidad corre también sus riesgos. En este caso, el riesgo de degenerar en puro pragmatismo”.

anula o seu *status* de pressuposto intransponível das relações sociais e, por conseguinte, de condição imprescindível ao enfrentamento dos problemas vigentes. Ele pondera que, mesmo que de modo involuntário, ao serem deparadas com a urgência de avançarem rumo a um entendimento dialético em torno da ideia da responsabilidade,

as pessoas estão obrigadas a atuar sempre estrategicamente e, no entanto, ao mesmo tempo – desde a formação do pensamento dependente da linguagem – a atuar comunicativamente, ou seja, a coordenar suas ações de acordo com pretensões normativas de validade que, em última instância, no discurso argumentativo, podem ser justificadas somente através de uma racionalidade não estratégica (APEL, 1986, p.101, tradução nossa)⁷³.

Tal passagem alude à advertência de que a recusa ao agir comunicativo significa incorrer em autocontradição performativa. Por outro lado, reitera que o dever de agir discursivamente tem que ser tomado como estritamente incondicional apenas no sentido do reconhecimento, por cada sujeito, da necessidade de se universalizar a reciprocidade das pretensões humanas em todas as esferas da vida. Esse reconhecimento descarregado das ações concretas, sob o ideal de uma corresponsabilidade solidária face aos seus efeitos para todos os imagináveis afetados, representa já, para Apel, a conquista de um grau mais elevado de consciência moral. Dialeticamente – dadas as considerações acima –, submetido à carga das ações, o incondicional subjacente a uma consciência que transcenda a ética weberiana da responsabilidade prescreve a obrigatoriedade da observância das possíveis consequências de seu próprio acatamento.

Em termos sumários, o bloqueio a uma total eliminação das interações estratégicas e da heteronomia das responsabilidades impede que o consenso ideal se pretenda como algo praticável unilateralmente, aqui e agora. Mas, vale salientar, isso não significa uma autonegação da própria exigibilidade do princípio discursivo, visto que “certamente não lhe faltam argumentos para endossar sua pretensão de incondicionalidade, porque seu mandato se estende a todos os que argumentam, enquanto argumentam; quer dizer, a todos os seres racionais, enquanto racionais” (CORTINA, 1985, p.200)⁷⁴. A proposta de legitimação das normas mediante a aceitação discursiva das consequências resultantes do seguimento das mesmas – por todos os possivelmente afetados – não retroage, pois, frente aos obstáculos

⁷³ Cf. “[...] las personas están obligadas a actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo – desde la formación del pensamiento dependiente del lenguaje – a actuar comunicativamente, es decir, a coordinar sus acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez que, en última instancia, en el discurso argumentativo, pueden ser justificadas sólo a través de una racionalidad no estratégica”.

⁷⁴ Cf. “[...] ciertamente, no le faltan argumentos para avalar su pretensión de incondicionalidad, porque su mandato se extiende a cuantos argumentan, en tanto que argumentan; es decir, a todos los seres racionales, en tanto que racionales”.

reais, no seu ideal coordenador das interações humanas. Isso equivale a dizer que a necessidade do dever universal – não obstante sua incondicionalidade ser desafiada pelas situações concretas de vida – mantém sua validade irrenunciável diante da irracionalidade contida nas ações diretamente estratégicas. Daí o vigor da crítica de Apel às contradições do processo de racionalização ocidental e o rechaço à totalização da razão em seu matiz estratégico, com sua sempre pretendida e também sempre inalcançável neutralidade valorativa.

A marcante diferenciação entre a teleologia estratégica weberiana e a teleologia moral configuradora da parte B da *Ética do Discurso* oferece provas ainda mais contundentes de que a obrigação de responder pelos próprios atos, orientada convencionalmente, não basta para “fundar [...] uma responsabilidade global e referida ao futuro do homem ou da humanidade” (APEL, 2002b, p.212). Ao depreender dessa diferenciação as restrições impostas pela tradicional heteronomia das responsabilidades –, nosso filósofo encara abertamente as justificativas para as suspeitas de que um compromisso com as consequências das ações, acima das instituições, não passaria do endosso a uma responsabilidade abstrata totalmente impassível de realização. No entanto, nem mesmo diante das limitações fáticas e das desconfiças nelas ancoradas, Apel se esmorece da tarefa de demonstrar a plausibilidade da complementação entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica como resposta à aparente aporia que instiga a razão contemporânea. O aprofundamento dessas questões é – como sinalizamos até aqui – o objeto central de nosso próximo e último capítulo.

CAPÍTULO III

CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA CONCILIAÇÃO ENTRE AS RACIONALIDADES COMUNICATIVA-CONSENSUAL E INSTRUMENTAL- ESTRATÉGICA.

Neste último capítulo, a relação entre os dois tipos de racionalidade centrais na crítica apeliana é tratada de modo mais detalhado, iniciando com a abordagem dos elementos configuradores da tensão essencial existente entre ambas. A compreensão dessa tensão, a partir do exame das consequências diretas e colaterais do predomínio fático da racionalidade instrumental-estratégica para a situação humana, requer a apresentação dos aspectos-chave que determinam os motivos de sua marcante presença em todos os âmbitos da vida desde a aurora da modernidade e cuja magnitude se amplia vertiginosamente nos tempos atuais.

Porém, apesar das fortes justificativas aqui apresentadas nesse sentido, o núcleo de nossa exposição consiste na defesa da prioridade da racionalidade comunicativa nos domínios da interação dos sujeitos com o mundo e deles entre si. A discussão, por isso, avança na direção da prova da ausência de autonomia da racionalidade de meios e fins para determinar, sem mais, o curso da história, visto que toda ela está primariamente entretecida pelo potencial moral evolutivo que mantém relação direta e necessária com a razão comunicativa. Demonstramos porque, para Apel, nenhuma ação de meios e fins é tão somente estratégica. Por outro lado, em vista do modo de ser da sociedade contemporânea e da premência pelo enfrentamento de sua multifacetada crise, realçamos a tese de que a razão comunicativa também precisa ser estratégica quando necessário.

O esforço aqui empreendido orienta-se, especificamente, pela tentativa apeliana de clarear os fundamentos da proposta de aproximação entre os pressupostos da ética discursiva e as situações concretas de vida, as quais tanto restringem quanto carregam o germe para a resolução dialógico-discursiva dos conflitos de nossa era. Assim, procuramos elucidar as condições para que a comunidade real se aproxime progressivamente da comunidade ideal de comunicação. Por fim, refletimos sobre os riscos de autonegação dos pressupostos pragmático-transcendentais do programa apeliano, em face da Estratégia Moral lançada como princípio de complementaridade entre os dois tipos de racionalidade em questão. Em termos derradeiros, resgatamos os motivos de Apel fixar seus argumentos em favor da conciliação entre princípios de natureza distinta, mesmo ante as suspeitas de esterilidade e utopismo dirigidas contra a Ética do Discurso.

3.1 – Ambivalências do avanço da racionalidade de meios e fins para o progresso social e humano.

3.1.1 – Justificação do predomínio da racionalidade instrumental-estratégica como medida do maior grau de racionalização da sociedade.

A suposta impossibilidade de conciliação entre os dois tipos distintos de racionalidade levam Apel a radicalizar suas reservas contra a preponderância das interações de meios e fins nos diversos âmbitos da existência, sublinhando seus apontamentos para os problemas inerentes ao padrão teleológico típico do projeto moderno e contemporâneo de ampliação do domínio racional da vida. A reconstrução de alguns elementos centrais dessa problemática – ora implícitos e por vezes diretamente presentes nas advertências apelianas quanto à totalização da razão em seus aspectos instrumental-estratégicos – demanda que demonstremos mais amiúde as características desse tipo de racionalidade a partir de suas bases de justificação⁷⁵. Para tanto, expomos de modo mais detido a teleologia weberiana, recorrendo às interpretações de Habermas naquilo que o cofundador da ética discursiva subsidia o diagnóstico apeliano da situação do *logos* contemporâneo, reatualizador das tendências progressistas da modernidade.

Ampliando as discussões apresentadas na seção anterior, importa destacar que a supremacia da racionalidade teleológica – meio finalística – é permeada por uma concepção de progresso social que converge para um intensivo e eficiente uso da razão como forma de imunizar a sociedade ocidental dos legados da superstição e da religião, bem como da filosofia, tanto na sua dimensão teórica quanto prática. Segundo Max Weber, a necessidade de “desencantamento do mundo”, sinalizada pelas imposições capitalistas, requeria, de modo incontornável, uma organização racional do Estado e a edificação de um conhecimento regido pela linguagem científica universal de experimentação e cálculo. Com efeito, o pensamento social sacralizado passaria a ser guiado por uma razão capaz de maximizar o domínio sobre a natureza, bem como o controle das forças produtivas, a partir de regras lógicas generalizáveis.

Foi desse esforço de submeter todas as atividades humanas ao ideal metódico de progresso que resultou a precariedade do vínculo entre a razão teórica e a razão prática sob o manto das verdades científicas, cuja validade é atestada unicamente por sua objetividade. A vinculação estabelecida entre ambas restringiu-se ao fato de que se “todo trabalho científico

⁷⁵ A abordagem do pensamento de Weber remonta somente aos elementos considerados estritamente necessários ao esclarecimento do pano de fundo da edificação e consolidação da racionalidade instrumental-estratégica como modelo de racionalização da sociedade ocidental.

pressupõe que as regras da lógica e do método são válidas; [então elas] são as bases gerais de nossa orientação no mundo” (WEBER, 1982, p. 170). Tal caráter instrumental assumido pela razão teria de acompanhar-se, porquanto, de uma feição estratégica identificada com uma função calculista acerca dos meios para garantir o êxito da intenção dominadora inerente à racionalização da vida.

“[Weber] denomina racionalização toda e qualquer ampliação do saber empírico, da capacidade prognóstica, do domínio instrumental e organizacional de procedimentos empíricos” (HABERMAS, 2012a, p. 291). Aclamando, pois, a resultante unilateralização da razão como o destino inescapável do *logos* moderno, essa concepção endossa a administração da vida baseada em padrões propícios à regulação total da mesma, incluindo o controle de homens sobre homens. Trata-se de defender um regramento generalizado das interações humanas, favorável à sustentação de um modo habitual de agir em cada esfera da existência, visando sempre ao maior êxito da sociedade industrial organizada.

O domínio organizado, que demanda a administração contínua, exige que a conduta humana seja condicionada à obediência para com os senhores que pretendem ser os portadores do poder legítimo. Por outro lado, em virtude da obediência, o domínio organizado exige o controle dos bens materiais que em determinado caso são necessários para o uso da violência física. Assim, o domínio organizado exige o controle do quadro de pessoal executivo e os implementos materiais da administração (WEBER, 1982, p. 100).

Nos âmbitos desse domínio, o processo de racionalização não pode ser medido, por exemplo, pelas intenções que animam protestos em prol da ampliação das liberdades e contra a violência como meios para a instauração e manutenção de uma ordem social justa. A irracionalidade de ações dessa natureza já está dada não somente pelas incertezas em relação ao êxito, mas também pelas possíveis reações de resistência e repressão suscitadas nos grupos de poder considerados legítimos, cujo senso de justiça não pode ser pressuposto. Por isso, somente age de maneira racional “quem em todo caso não age nem movido pelos afetos, nem pela tradição” (HABERMAS, 2012a, p.306). É com base nesse tipo de argumento que se afirma a defesa weberiana de que as diversas formas de coação política e técnica sobre os indivíduos são os meios mais apropriados para edificar e preservar uma vida não necessariamente justa, mas ordeira e consistente com o progresso.

Em nome de um efetivo regramento dos comportamentos, a demanda por uma técnica correlativa a cada atividade humana cumpre o papel de estabelecer uma regularidade para o agir, ajustando-o aos padrões da racionalidade em questão. Mediante a criação de modelos reprodutíveis de ação, torna-se mais fácil prever e calcular as intervenções dos

indivíduos na realidade. Amplia-se, assim, a capacidade de controle sobre o querer dos sujeitos e sobre seus modos de se relacionarem com o mundo objetivo e entre si. Essa adaptação planejada dos comportamentos implica também, como já mencionamos, uma racionalidade eletiva correspondente à escolha dos propósitos mais dignos de serem almejados. Por isso, a despeito das reservas weberianas à ética valorativa, a mesma acaba sendo complementar à ideia da Ética da Responsabilidade por ele defendida. Ademais, pela própria característica da racionalidade instrumental, a racionalidade formal conjuga-se aos aspectos eletivos da ação. Em termos gerais, tal tipo de racionalidade se expressa na adoção, pelos indivíduos, de máximas generalistas, esclarecidas técnico-cientificamente em conformidade à condução metódica da vida.

Consequentemente, emerge nessa complexa estrutura regulativa a exigência por sujeitos vocacionados a resignar-se às finalidades pragmáticas de seus respectivos campos de ação, sejam eles políticos, científicos, jurídicos, estéticos ou de qualquer outra natureza. Daí decorre que nenhuma atividade pode ter a si mesma como fim. Ao contrário, todas devem “[contribuir] para a tecnologia do controle da vida, calculando os objetos externos, bem como as atividades do homem” (WEBER, 1982, pp. 177-178). Em outras palavras e uma vez mais, todas devem, a rigor, se perguntar quais são as alternativas de ação mais favoráveis aos fins concernentes ao progresso em curso. A renúncia à autonomia da vontade e à validação intersubjetiva das regras funcionais de interação compõe esse cenário estratégico de ampliação do controle racional da existência humana.

A conexão orgânica entre as racionalidades teleológica e estratégica, como manifestação máxima do racionalismo ocidental, ressalta a importância não somente do cálculo dos meios para a consecução dos fins eleitos. “Na escolha consistente entre alternativas de ação, sob o aspecto da racionalidade eletiva, [também se fala] de racionalidade estratégica quando as decisões dos adversários racionais têm de ser levadas em conta” (HABERMAS, 2012a, p.315). Isso significa que uma ação bem sucedida requer necessariamente uma interlocução entre as reivindicações de validade de um agente e as de seus oponentes. Essa interlocução, contudo, restringe-se ao plano dos autointeresses em jogo como um guia para as antevisões das possíveis consequências de um determinado propósito em face das aspirações adversárias, auxiliando na eleição dos melhores meios para o maior êxito visado.

A capacidade de persuadir para influenciar a decisão alheia é considerada uma medida importante do grau de racionalidade das ações sociais. Enquanto a ação instrumental refere-se a regras e técnicas formais – não incluindo diretamente o modo das relações entre si

dos indivíduos, mas somente deles com os padrões de uma dominação exitosa –, a ação estratégica envolve um modo de interação regido pelo êxito pessoal no contexto de interesses em conflito. Como em uma vida administrada não se fala do interesse do sujeito, mas sim da representação individual ou grupal dos propósitos institucionais, a coação transposta para o interior das relações interpessoais interessadas advém da própria estrutura dominadora na qual cada um se encontra inserido, estando obrigado a adaptar-se. De acordo com Max Weber, dois meios importantes contribuem para tornar identificáveis os propósitos pessoais com os institucionais, a saber: a recompensa material e a honra social. O apelo a esses interesses leva a que os sujeitos deem, eles mesmos, um sentido para a obediência aos ordenamentos da vida. Nessa dotação de sentido, o maior ou menor entusiasmo dos indivíduos em face de determinados tipos de recompensa material e também da honra é dimensionado pela ideia de racionalização social, modeladora dos estilos de vida.

Nos seus variados âmbitos, a existência humana modernizada impõe uma dinâmica linguística em que a influência mútua, nas interações contextuais, serve como mecanismo de disputa persuasiva entre as pretensões de validade levantadas pelos oponentes. Trata-se de um entendimento intencional em que os indivíduos orientam reciprocamente suas relações para a obtenção daquela exata compreensão de sentido que cada um tem em mente. Isso explica porque meios como a mentira, a omissão, a condescendência, a promessa e a distorção dos fatos pelos argumentos são admitidos na condição de recursos estratégicos para o sucesso de cada contraente na interação.

Os atos de fala, como expressivos das intenções dos falantes, representam, então, na estrutura da racionalidade estratégica, importantes veículos individuais para a trilha a ser percorrida rumo ao sucesso correlativo aos fins específicos de cada situação. As interações linguísticas, nesse sentido – complementando a observação de comportamentos – são permeadas pela busca constante do desvendamento das expectativas alheias para a orientação das atividades individuais. Por mais que os propósitos sejam particularistas, as ações têm de sempre referir-se umas às outras em nome da ampliação de suas possibilidades de êxito. Nesse caso – e consoante às críticas apeliada e habermasiana –, mesmo a comunidade linguística sendo representada por uma coleção de atos individuais, a ação racional-teleológica não se concebe de forma monológica. Ao contrário,

precisa acrescentar duas determinações ao modelo de atuação propositada, para que se cumpram as condições da interação social, a saber: (a) orientação segundo o comportamento de *outros* sujeitos da ação e (b) *relação reflexiva* das orientações da

ação de diversos participantes da interação, umas sobre as outras (HABERMAS, 2012a, p. 487, grifos do autor).

No entanto, a estrutura propriamente dita da ação comunicativa nada interessa ao agir estratégico. O que importa é o seu papel como mecanismo de coordenação das ações. Dessa forma, ela está implicada também em processos de incitação da opinião pública para a formulação de um comum acordo dos indivíduos a respeito de padrões de conduta. Esse é apenas um exemplo de “efeitos perlocucionários [que] só podem ser almejados com o auxílio de ações de fala [...] *incluídas como meios* em ações teleológicas orientadas ao êxito” (HABERMAS, 2012a, p. 507, grifos do autor).

Weber considera que uma sociedade que se pretenda de fato organizada e próspera deve validar as normas de conduta – que figuram como técnicas de ação – proporcionalmente ao grau de utilidade das mesmas para o progresso almejado. Porquanto, as ações determinadas axiologicamente devem restringir-se à esfera particular, existencial, pois toda técnica somente é bem sucedida se moralmente isenta. A racionalidade finalística estratégica – subjacente à racionalização progressiva da sociedade capitalista industrial, ancorada no progresso técnico-científico – lança, pois, a justificação supostamente cabal para o Sistema de Complementaridade Ocidental que as teses weberianas ajudaram a legitimar.

Com a legitimidade que lhe foi conferida, o racionalismo ocidental se desenvolve reatualizando “a convicção de que as ciências também estão a serviço do aperfeiçoamento das pessoas” (HABERMAS, 2012a, p. 272). A alta credibilidade dessa crença atravessa para os tempos atuais, reafirmando as ações instrumental-estratégicas típicas da sociedade contemporânea como modelo universalizável de civilização. Nos quadros situacionais desse tipo de sociedade a condução metódica da vida é acolhida generalizadamente como o aporte supremo, quando não único, de enriquecimento da existência nos seus mais variados aspectos.

Tomada como um tipo ideal de vida, a racionalidade teleológica-finalística predomina na condução dos modos de conhecer, pensar e agir dos sujeitos contemporâneos como um patrimônio cultural legado pela modernidade. Fazendo tudo o que foi jogado para aquém da ciência parecer irracional – como as tradições místicas, religiosas e contemplativas, ocupadas do sentido da existência –, tal tipo de racionalidade e suas ramificações justifica, paradoxalmente, o emprego de ações contrárias à razão como atitudes racionais. Por isso, “os que [mesmo] recentemente pregaram o amor contra a violência pedem agora o uso da força para o último ato de violência, que [poderá levar], então, a um estado de coisas no qual toda a violência [será] eliminada” (WEBER, 1982, p.146).

Juntamente com a promessa de perpetuação da paz e de progresso incessante em todos os níveis – mediante as infundáveis descobertas científicas e as criações tecnológicas –, a dimensão instrumental-estratégica da razão consolida o seu estatuto de ideal regulativo hegemônico das relações e atividades humanas. Contribui para essa hegemonia o próprio potencial estratégico da cultura atual de ofuscar tanto os seus efeitos colaterais para a humanidade, quanto o modo mais fundamental de ser da razão, qual seja, o comunicativo-consensual. Sua vinculação explícita – ainda que contraditória – com os anseios pela autopreservação da vida, do poder e da maximização das riquezas no mundo objetivo, constitui, em suma, o motivo fundamental de seu triunfo.

3.1.2 – Efeitos colaterais da preponderância do padrão de interação de meios e fins na comunidade real de comunicação

Conforme as alusões feitas panoramicamente em nosso primeiro capítulo, o pensamento de Apel – guardadas as diferenças de alternativas – move-se em comunhão com a denúncia de Adorno e Horkheimer acerca do esquecimento da reflexão sobre os fins das ações humanas, resultante da centralização do *logos* em um pretense, porém equívoco, processo civilizatório. A crítica dos primeiros frankfurtianos ao caráter reificante da racionalidade de meios e fins como expressão totalitária do capitalismo e, portanto, da versão dilemática do projeto iluminista, já apontava para alguns aspectos não diretamente evidentes das consequências do crescente domínio do homem sobre a terra, cujo ponto culminante é a crise humana atual, propensa a um maior agravamento.

Importa destacar que a identificação restritiva do ideal de progresso com os parâmetros técnico-científicos e industriais de desenvolvimento continua – hoje muito mais que antes – conduzindo à perda da atitude reflexiva do sujeito a respeito do sentido de seu ser e, conseqüentemente, de seus próprios modos de pensar e de agir face ao outro. Como há muito evidenciado pelo ideal crítico – contra as aclamações positivistas bem representadas por Max Weber – “a razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor [isto é, sua utilidade] tornou-se o único critério para avaliá-la” (HORKHEIMER, 2002, p.26). A racionalidade finalística que se consolidou ainda na modernidade, abre-se cada vez mais – e desastrosamente – a tudo o que possa servir ao autointeresse afirmativo dos sistemas sociais diante de suas reais e virtuais oportunidades de êxito. Já está claro que uma das grandes preocupações de Apel em torno desse descaminho é que, em decorrência do referido

padrão teleológico, a manipulação das vontades individuais e coletivas – escamoteando a força vinculante operada de fora pelos interesses hegemônicos – serve à maximização do sucesso individualista intensamente acolhido como projeto supremo de vida. Tal projeto legitima-se a partir de um querer da maioria sustentado nos ditames de um regime democrático que regula a formação de acordos sem obedecer, de fato, aos princípios fundamentais da razão comunicativa.

Nesse sentido, a liberdade e os direitos projetados pela *Aufklärung* moderna e transpostos para a atualidade sucumbem a uma permanente negação de si mesmos, mediante o próprio estado racional alcançado pela civilização contemporânea. A ideia amplamente aceita de que as coações pautadas nos parâmetros progressistas do capital resultam em um maior bem estar coletivo, leva a que o modo de vida atual não seja posto axiologicamente à prova. Isso significa que o triunfo das modernas referências instrumental-estratégicas, tão marcantes em nossos dias, limita a determinação ativa, autorreflexiva e genuinamente intersubjetiva da forma de ser da humanidade. Está mais que evidente, pois, que “a dominação não é paga apenas com a alienação [de cada] homem com respeito aos objetos dominados: com a reificação do espírito, as próprias relações entre os homens [são] enfeitiçadas, bem como a de cada um dos indivíduos consigo mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p.20).

A retomada dessas questões é importante para enfatizar que a consagração histórica do processo de instrumentalização da razão e, efetivamente, de seus sujeitos, revigora o caráter paradoxal das consequências de o cientificismo ter sido admitido como a via única para as conquistas civilizatórias. A equívoca relação de dependência entre o esforço de emancipação e o aperfeiçoamento do domínio técnico da natureza, associada aos mecanismos de administração da vida, produz, por um lado, uma sensação de autocontrole e de invulnerabilidade do poder racionalmente alcançado. Mas, por outro lado, a restrição das ações humanas à finalidade de autopreservação, em conformidade à teleologia de matriz weberiana, tem tornado os indivíduos cada vez mais vulneráveis aos efeitos secundários das aspirações sistêmicas autoafirmativas.

A sobrevivência – ou, digamos, o sucesso – depende da capacidade de adaptação do indivíduo às pressões que a sociedade exerce sobre ele. Para sobreviver, um homem se transforma num mecanismo que reage a cada momento com a maneira mais apropriada às situações desconcertantes e difíceis que compõem a sua vida. Todo mundo deve estar pronto para enfrentar qualquer situação (HORKHEIMER, 2002, p. 100).

O problema é que, de fato, nenhuma pessoa, nenhuma comunidade e nenhuma nação estão prontas para enfrentar qualquer situação. Pois, a ação racional tem permanecido fortemente circunscrita a uma regulação pragmática dos problemas que acompanham o desenvolvimento técnico-científico e industrial próprio de cada contexto de vida, como demonstramos na última parte de nosso segundo capítulo. Por conseguinte, por mais que os comportamentos dos indivíduos estejam ajustados a esse movimento – ou seja, por mais que as relações humanas acolham uma forma de existência reificada, fetichizada e cada vez mais tendente a consentir de modo passivo ao crescimento da desigualdade e da violência – não há garantias, diante das contínuas crises bélicas, ecológicas e de provisão alimentar, da manutenção em longo prazo dos sistemas de autoconservação individual e coletiva.

Essa insegurança decorre exatamente – como sinaliza o diagnóstico apeliano dos tempos atuais – da falência ética que se delineia com traços cada vez mais dramáticos desde a liberação do homem da moralidade, em face do coroamento do moderno pensamento progressista. Convém evocar que os padrões tradicionais de uma conduta orientada por princípios universalistas vêm sendo substituídos, de modo persistente, por uma razão subjetiva⁷⁶. Ou seja, por uma razão referente aos propósitos egoístas de indivíduos, bem como de suas respectivas comunidades, sem o compromisso de harmonização com a totalidade humana. Isso reforça a suposta insuperável renúncia da razão “à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem, [entregando-se] à sanção suprema dos interesses em conflito, aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado” (HORKHEIMER, 2002, p. 15).

Daí que a crise do *logos* que se instalou progressivamente na sociedade ocidental traduza-se, nada menos, como um declínio propriamente humano, seriamente agravado nos tempos de hoje. É levando em conta o alcance mundial desse declínio que nosso filósofo insiste na urgência da tarefa do homem contemporâneo em “dar uma resposta [racional] para uma situação que ele mesmo criou, em sua essência, com base na *ratio* técnica” (APEL, 1994a, p. 189, grifo do autor).

Ele constata que, devido ao alargamento do raio de abrangência dos efeitos colaterais das ações coletivas de cunho tecnológico-industrial e político-ideológico, a responsabilidade por tais consequências é cada vez mais facilmente dissipada. Como os

⁷⁶ Enquanto a razão subjetiva é sempre referenciada pelas possibilidades de vantagens para um determinado sujeito, a razão objetiva implica a consideração de que um fim possa ser racional por si mesmo, por mais que exista uma hierarquia de fins mirados para o fim supremo. Por isso, essa última se expressa em conceitos universais correlativos aos fins últimos da vida humana, tal como a ideia de felicidade típica do pensamento platônico-aristotélico. No entanto, a despeito da diferença essencial entre ambas, não se conclui por uma radical exclusão da razão subjetiva, pois, ela não deixa de ser “a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal [...]” (HORKHEIMER, 2002, p.10).

atingidos se encontram por toda parte da sociedade global, um senso moral, ancorado pelo menos no sentimento de compaixão frente ao sofrimento alheio e que obrigaria à evitação ou à reparação das perdas e dores humanas, se liquefaz muito rapidamente em face das múltiplas promessas imediatistas típicas de nossa era. O crescente desequilíbrio entre as capacidades técnico-científicas e a responsabilização por seus resultados realça, pois, o fato de que dos ditames da racionalidade instrumental-estratégica não se possa esperar um progresso moral rumo a uma obrigatoriedade capaz de dar um sentido efetivamente humano aos avanços promovidos pela globalização. Não se pode mesmo esperar deles a oferta de condições que garantam, como mínimo, a preservação de todas as formas de vida sobre a terra.

Enquanto se multiplicam e mundializam os resultados das ações humanas – com a perda do controle de suas consequências –, a permanente institucionalização das condutas bloqueia a consciência acerca das facetas da crise global, conduzindo a um “silencioso cumprimento do dever nos âmbitos convencionais de responsabilidade” (APEL, 1994a, p.204). A obediência conformista aos padrões institucionais sustenta a defesa de que, dada a magnitude dos efeitos colaterais das atividades coletivas, é temerária a consideração de que os mesmos sejam diretamente causados por atores individuais. Por isso mesmo, cresce a tendência de se reproduzirem discursos afirmativos da desresponsabilização dos sujeitos isolados pela presente conjuntura de crise. Como aponta nosso filósofo, argumentos dessa natureza endossam, em toda parte, o egoísmo e o parasitismo dos indivíduos. Rendidos às restrições que lhes são impostas pelas orientações contextualizantes, suas atitudes acabam por legitimar uma postura escapista frente à necessária responsabilidade solidária com o destino da humanidade. Em oposição a tais justificativas, Apel chama a atenção para o fato de que, apesar de em termos relativos, cada um de nós é, sim, responsável pelos efeitos das ações coletivas orientadas sistemicamente.

Mas, como a sua própria crítica reitera, não é possível simplesmente “dar de ombros” para o modo de ser do homem contemporâneo e pretender submetê-lo arbitrariamente a um princípio abstrato de correção de conduta. Vale lembrar que a noção habitual de reciprocidade exprime-se em um “nós” baseado, predominantemente, na adesão coletiva aos parâmetros estratégicos em nome de uma conciliação dos interesses calculistas de cada um. No seu diagnóstico, Apel atenta, de modo específico, para a crescente dotação dos sistemas autoafirmativos de bens cada vez mais diversificados, porém, distribuídos de maneira progressivamente desigual. Assim, radicaliza-se a polarização entre ricos e pobres, sendo todos expostos, embora em condições desiguais, aos riscos de escassez decorrentes da excessiva exploração dos recursos naturais. Tal situação parece insalvável diante da gradual

destruição da eco-esfera, tanto no tocante ao esgotamento dos recursos essenciais à sobrevivência, quanto no que se refere aos desequilíbrios climáticos provocados pelas técnicas sempre mais avançadas de produção.

As tentativas extremas de ajustar a natureza aos interesses civilizatórios de nossa época vêm acompanhadas de inovações nucleares que potencializam aquilo que também ocupa o centro da preocupação de nosso filósofo, a saber, a ameaça de extermínio de determinados povos e até mesmo de desaparecimento da vida humana sobre a terra. Não podemos nos esquecer, ainda, que, como complementar a essa problemática, a busca de explicações e soluções para tal paradoxo segue fixada no cientificismo positivista que se inaugurou na era das luzes. Quanto a isso, o que podemos perceber é a confirmação de um *continuum* da degradação do esclarecimento na medida em que ele mesmo despreza a estrutura universal da razão, restringindo o enfrentamento da crise da atualidade aos domínios dos inumeráveis saberes especializados. O desprezo pelo fundamento ético necessariamente implícito em cada saber particular contribui para aprofundar a decadência de valores nascida na modernidade e levada a efeito nos tempos atuais.

Nesse aspecto, ganha relevo a intensiva dependência dos especialistas por parte dos indivíduos diretamente responsáveis pela tomada de decisões tangentes ao processo de desenvolvimento, com suas correlativas consequências.

Mas, eles de fato podem confiar nos especialistas? Há um vasto campo de problemas intrincados hoje no que diz respeito à obtenção de uma perícia de confiança em todas as dimensões do conhecimento humano; a intrincação desses problemas não se deve apenas aos muitos *interesses* econômicos e políticos diferentes que estão envolvidos, mas também devido às diferentes *perspectivas* e *paradigmas de pesquisa* que compõem o plano de fundo de nossas diferentes disciplinas científicas (APEL, 1993, p. 12, grifos do autor, tradução nossa)⁷⁷.

A incomunicabilidade dos específicos pontos de vista – tais como os técnicos, juristas, econômicos, antropológicos e os das ciências naturais – serve de substrato para que realmente prevaleça uma noção do mais racional identificada com o mais útil, guiando as decisões sistêmicas. Assim, de um lado, a contemporaneidade reatualiza o ideal da cultura da razão, cumprindo a tarefa de tornar fundamentado todo o conhecimento a respeito da realidade. Todavia, por outro lado, ela não só renova como agudiza os efeitos colaterais do cientificismo e de sua ramificação instrumental-estratégica, tornando cada vez mais precária a

⁷⁷ Cf. “But can they in fact rely on experts? There is a vast field of intricate problems today with regard to getting reliable expertise in all dimensions of human knowledge; and the intricacy of these problems is not only due to the many different economical and political *interests* that are involved but also due to the different *perspectives* and research paradigms that make up the background of our different scientific disciplines”.

existência humana nos termos de uma essencial autorrealização. Os desafios que se interpõem cada vez mais vigorosamente ao autocontrole da humanidade encontram no prognóstico de Apel a defesa, detalhada a seguir, da prioridade da razão comunicativa em todos os âmbitos da vida, apesar dos contornos problemáticos da facticidade da existência.

3.2 – O primado da racionalidade comunicativa em face da racionalidade teleológica de cunho instrumental-estratégico.

3.2.1 – A relação interna entre a ação orientada para o sucesso e a ação orientada para o entendimento.

Os sintomas que exprimem a colateralidade das consequências da razão instrumental-estratégica especificam os elementos que reproduzem a tensão existente entre a mesma e a racionalidade comunicativa. O inegável triunfo das ações de meios e fins no racionalismo ocidental contemporâneo aponta, de fato, para uma aparente incontornável absolutização do padrão teleológico de interação social marcado pela carência de uma reflexão intersubjetiva sobre os fins das ações individuais e coletivas. Conforme demonstra o conjunto das discussões anteriores, essa suposta incontornabilidade evidencia o agravamento dos riscos para a própria materialidade da pretendida autopreservação humana, porém, bem mais profundamente constitui a moldura do dito beco sem saída para a crise ética de nosso tempo.

Em termos reiterativos, a crítica apeliana a tal aporia – mediante o desvelamento da estrutura comunicativa da razão e, com efeito, das bases de uma normatividade vivencial de caráter universal – demarca, de início, os antagonismos entre os dois tipos de racionalidade em pauta. No entanto, é essa própria estrutura que permite ao nosso filósofo descobrir também as possibilidades de conciliação, a título de complementaridade, entre essas duas faces da razão radicalmente dissonantes, mas somente à primeira vista. Assim como Apel foi capaz de demonstrar a implicação ineludível entre as racionalidades científica e comunicativa, por meio da cabal prova da autocontradição performativa, ele recorre aos mesmos argumentos para defender a primazia da dimensão comunicativa da razão no interior das ações instrumental-estratégicas.

Nesse sentido, ele não hesita em ratificar a constatação de que, embora o padrão orientador de tais ações tenha ocupado todos os domínios da vida – não se limitando apenas às esferas políticas, econômicas e jurídicas da sociabilidade –, é impossível recusar o fato de

que as ações estratégicas de um ou mais sujeitos envolvam, antes de tudo mais, interações comunicativas. Pois, da mesma forma que as demais relações intersubjetivas, elas têm como pressuposto necessário o compartilhamento de sentido linguisticamente mediado, sendo a dupla estrutura performático-proposicional dos atos de fala o fator decisivo para o êxito das ações orientadas ao sucesso.

Como pôde ser visto, a partir da transformação de aspectos centrais do pensamento de Heidegger, Gadamer e do segundo Wittgenstein, Apel consolidou a justificação da tese de que toda atividade humana cotidiana é uma atividade comunicativa. Ademais, tomando principalmente como referência elementos-chave do pensamento de Peirce e de Habermas⁷⁸, ele reafirmou a presença irrecusável da pretensão de validade, seja no pensamento, no conhecimento ou na ação dos sujeitos. Com isso, colocou em relevo aquilo que não pode ser negado no interior de nenhum jogo convivencial sem que se caia em autocontradição performativa. Porquanto, não obstante haja distinções essenciais nas características dos dois tipos de racionalidade aqui tratados, a razão comunicativa é estruturante, como pano de fundo, de todas as formas de interação, inclusive as de meios e fins. Apesar da diferença entre aquilo que se pode extrair de cada tipo de racionalidade, está claro que “os homens conseguem realmente estabelecer entre si os objetivos e regras de jogo do comportamento estratégico – sobretudo da ação coletiva”, a partir de significados e verdades intersubjetivamente válidos, cujo domínio não é o da racionalidade estratégica (APEL, 1994a, p.212).

Isso significa que, por mais que os comportamentos estratégicos sejam constituídos por atos de fala com efeitos enfáticos perlocucionários, eles precisam contar não somente com a *performance* do falante, mas, outrossim, com o entendimento do ouvinte acerca daquilo que é proferido como verdadeiro, veraz ou correto. A força da coação e da manipulação para gerar consentimento entre os interlocutores em um jogo estratégico depende, tal como ocorre na comunicação orientada para o consenso, da tomada de posição “sim ou não” diante das pretensões de validade em disputa. Então, de modo inevitável, há uma

⁷⁸ O propósito de mantermos nossas reflexões centradas no pensamento de Apel conduz a excluir dessa exposição os desenvolvimentos de Habermas no que concerne à relação entre a ação comunicativa e a ação instrumental-estratégica. A diferenciação habermasiana das respectivas racionalidades que permeiam os dois tipos de ação, compreendidos a partir da sua Pragmática Universal, toma distância da interpretação apeliana iluminada pela Pragmática Transcendental. Por mais intensas que sejam as interlocuções entre ambos, distintamente de nosso filósofo, Habermas defende a ideia de que os comportamentos orientados para o sucesso distinguem-se de modo efetivamente radical do agir comunicativo, podendo-se considerá-los, todos eles, como ações não propriamente sociais visto que subvertem o caráter essencial da relação sujeito-sujeito e ferem a finalidade genuína da razão argumentativa-discursiva. Para os detalhes do pensamento de Habermas em torno dos modelos de ação humana nos termos aqui implicados, consultar a obra, de sua autoria, “Teoria do agir comunicativo”, volume 1, 2012.

dependência que não se pode eliminar entre o comportamento estratégico do proponente, expresso linguisticamente, e a avaliação de seus pleitos de validade por parte de seu interlocutor. A vista disso, “[ninguém] pode dizer: ‘eu te convenço com essas palavras que as coisas são assim e assim’, pois o efeito de convicção depende também do juízo do parceiro” (APEL, 2004, p.86).

Negar a relação de necessidade entre a indução da opinião e o entendimento linguístico que antecede a formação do juízo significa tornar impossível o próprio comportamento interessado. Ou seja, se, de um lado, não se pode falar de um genuíno acordo no interior das ações instrumental-estratégicas, de outro, tampouco se pode recusar os pressupostos das vivências intersubjetivas, contidas fundamentalmente no entendimento linguístico. Toda reivindicação do falante – permeada por uma ou mais das pretensões universais extracontingenciais –, independentemente de sua intenção, tem que poder ser captada pelo destinatário a partir dos significados assentidos publicamente como válidos.

À luz da Teoria dos Atos de Fala de Austin e Searle⁷⁹, nosso filósofo desenvolve um exame a respeito dos tipos de emprego linguístico interessado⁸⁰, divididos entre veladamente e francamente estratégico. Nesse exame ele pondera que,

quem, de modo manipulador quiser alcançar, junto a um interlocutor, um efeito “perlocucionário”, de tal modo que o outro não tenha qualquer chance de, primeiro, *entender* o ato de fala (*efeito ilocucionário*) e, só então – conforme a avaliação dos *pleitos de validade* – de *aceitá-lo* ou não, não deve deixar o outro perceber. Isso significa: ele precisa, por meio do emprego linguístico, *dar a impressão* de pretender justamente conceder ao outro a chance negada do “entendimento por meio de pleitos de validade” (APEL, 2004, p. 80, grifos do autor).

O que nosso filósofo pretende reforçar é que, de qualquer modo, o efeito ilocucionário é componente indubitavelmente necessário dos jogos estratégicos, na medida em que nenhum ato de fala pode prescindir da orientação para o entendimento, ainda que este sofra distorções a partir do interesse do falante. Reafirmando o que já apresentamos nas linhas anteriores, o fato de ser veladamente estratégico faz o respectivo ato de fala depender de que aquilo que é proferido possa ser compreendido pelo destinatário como um pleito digno de validade, levando-o a motivar-se racionalmente na tomada de posição em relação ao mesmo.

⁷⁹ Algumas contribuições da Teoria dos Atos de Fala – com seus respectivos teóricos – para o pensamento de Apel já foram mencionadas na seção 1.3.1. Cf. Referência na nota 22.

⁸⁰ Também não nos ocupamos com as controvérsias apresentadas por Apel no seu confronto com as teses habermasianas acerca, principalmente, do emprego linguístico francamente estratégico. Limitaremos nossa exposição à apresentação dos argumentos apelianos em defesa da prioridade da racionalidade comunicativa em relação à racionalidade instrumental-estratégica. Cf.: “O problema do emprego linguístico francamente estratégico na perspectiva transcendental-pragmática: uma segunda tentativa de pensar com Habermas, contra Habermas” In: APEL; OLIVEIRA; MOREIRA, 2004.

Desse modo, todo esforço performático para favorecer um entendimento ajustado a um dado interesse e, com isso, estimular a aceitação, consiste, complementarmente, em uma essencial tarefa a ser assumida pelo proponente, no sentido de tornar bem sucedida a adesão às pretensões ofertadas em seus argumentos.

Assim, a competência comunicativa, expressa na capacidade de argumentação é, de igual modo, imprescindível para tal tipo de empreendimento, visto que a compreensão de sentido – conquanto a sua importância para o estabelecimento das relações interpessoais – não é capaz de, *per si*, promover uma aceitação direta dos pleitos de validade. Subjaz a tal competência a admissão pelo falante de que suas pretensões de validade são criticáveis e, portanto, requerem certa diligência argumentativa para a obtenção do êxito almejado na disputa com as pretensões conflitantes. Levar o outro a consentir às verdades falsificadas e aos fatos distorcidos; a modificar suas crenças e predileções em favor de interesses alheios; a substituir suas máximas de ação, ganhando dele a confiança e a cooperação; realizar tudo isso por meio de argumentos, prova a relevância da competência comunicativa nos contextos de interação instrumental-estratégica.

Exatamente por isso, a despeito da crescente instrumentalização de argumentos como meios eficazes para o alcance do efeito perlocucionário – e não visados propriamente como condição de formação de consensos –, a ação comunicativa é a base fundamental da ação teleológica de cunho estratégico e nunca o contrário. Em outras palavras, apesar de o modo habitual de vida remeter à reiterada funcionalidade do aperfeiçoamento da comunicação – em vista de determinados fins –, é impossível inverter a relação de implicação fundamental entre ambos os tipos de racionalidade. Nenhum fim interessado, por mais individual que seja, pode ser significado como uma pretensão privada que se resolve com meios privados.

Analogamente a qualquer outro tipo de relação intersubjetiva, conforme Apel demonstra na sua pragmática transcendental, o manipulador também precisa reconhecer que pertence de modo irrecorrível a uma comunidade real e, ao mesmo tempo, ilimitada de comunicação. Diante desse duplo *a priori*, em toda argumentação pragmaticamente orientada – cuja finalidade está sempre mais além do entendimento linguístico –, do mesmo modo como as eventuais críticas precisam ser admitidas, também a possibilidade da adesão do interlocutor à pretensão levantada é já sempre antecipada contrafaticamente como pressuposto necessário para o acontecimento da relação. Entretanto, a inevitabilidade do reconhecimento da existência das comunidades real e ilimitada de comunicação obviamente não representa para o estrategista a obrigação de acatar, *stricto sensu*, as regras fundamentais de toda comunicação orientada para o consenso. Como é outro o fim visado pelo comportamento estratégico, seu

agente degenera tais regras, ainda que as mesmas não possam ser desterradas das interações linguísticas, dado o seu caráter fundamental último.

Dito de forma mais precisa, o estrategista velado, se realmente pretende garantir a aceitação de seus atos de fala e mais que isso de suas pretensões de validade, tem de, minimamente, conceder ao seu oponente o direito de igualdade para argumentar em favor de seus próprios interesses. Além disso, deve admitir a liberdade de todos os contraentes na relação para levantar suas reivindicações de validade, eximindo-se do uso de coerção externa e valendo-se apenas da força persuasiva do argumento. Muito embora ele se valha de tais regras apenas como meios para otimizar a disputa pacífica com seu oponente, os pressupostos normativos da argumentação permeiam a todo tempo a sua ação estratégica, apesar de, nesse caso, inexistir um comprometimento com o interesse comum e com as consequências para todos os afetados.

Já nos casos em que a adesão não é motivada através de mecanismos linguísticos persuasivos, mas sim forçada por meios violentos, as regras comunicativas são radicalmente violadas pelo agente, visto que a relação não é conduzida de modo argumentativo. Em um contexto ausente de disputa de pretensões de validade prevalece tão somente a aceitação ou a negativa, pelo coagido, da intimidação do franco estrategista. Todavia, Apel considera que esse tipo de emprego linguístico também guarda uma relação interna de dependência com a primordial pretensão de validade inerente às ações linguísticas, que é a pretensão de sentido ou compreensibilidade. A assimetria da relação, por mais que carregue a representação do atuar de um sujeito sobre o outro como mero objeto de seu propósito egoísta, não elimina o caráter transcendental da categoria da intersubjetividade. Pois, guardadas as diferenças de circunstâncias, o sujeito ouvinte nunca é inteiramente passivo na relação com o seu manipulador ou opressor.

Não há como negligenciar que o significado intersubjetivamente compreensível dos meios empregados pelo agente serve como guia para o cálculo por parte do coagido acerca das vantagens e riscos da tomada de posição a favor ou contra os interesses de quem o coage. Disso decorre igualmente que, no emprego linguístico francamente ou abertamente estratégico, como no exemplo aludido por nosso filósofo, “passe o dinheiro ou eu atiro!”, o efeito ilocucionário atua decisivamente no sucesso da coação, uma vez que os imperativos não se resumem a meros pleitos de poder.

Em suma, o entendimento publicamente construído em uma comunidade real de comunicação a respeito das ameaças de sanção e das vantagens de uma sujeição às coações fundamenta a motivação racional para a tomada de posição do sujeito coagido, analogamente

ao que ocorre no emprego linguístico veladamente estratégico, ressalvadas, uma vez mais, as distinções entre um e outro tipo de interação. A adesão forçada aos atos de fala dessa natureza – embora eles não sejam entretidos pela crítica em torno da validade pretendida –, ao implicar os juízos sobre as vantagens e desvantagens ofertadas, pressupõe uma dependência parasitária em relação à compreensão partilhada de sentido.

Pensados de modo pragmático-transcendental, por mais que os atos de fala com força impositiva dispensem a competência argumentativa do agente, o seu efeito perlocucionário tem como condição *a priori* do sucesso almejado a racionalidade de orientação para o entendimento. Nesse ponto, Apel retoma o argumento em defesa da impossibilidade de existirem quaisquer compreensões normativamente neutras, dado que todas elas conduzem a ponderações sobre as razões contra ou a favor dos pleitos de validade, bem como dos pleitos diretos de poder. Ele remete sua reflexão, com igual teor crítico, para as negociações mais amplas, nas quais o interesse do oponente mais forte é imposto a partir de ofertas de cooperação envoltas em ameaças de desvantagens, como sanções econômicas e ataques bélicos, a exemplo do que ocorre na sociedade desigual globalizada.

Tais negociações figuram como imperativos complexos que, diferentemente dos imperativos simples, como “mãos ao alto ou eu atiro!”, demandam uma estrutura de complementaridade linguística voltada primariamente para o alcance do sucesso. Nessas relações, “[os] atos de fala estão de tal forma relacionados mutuamente que as *ofertas* ou as *ameaças* são linguisticamente enfatizadas, enquanto os atos de complementaridade são, em qualquer caso, mencionados conjuntamente” (APEL, 2004, p.95, grifos do autor). Também em casos dessa natureza, o posicionamento dos destinatários, em face da ausência de simetria na defesa dos pleitos de validade, é sempre racionalmente motivado pelos juízos em torno das oportunidades de minimização das desvantagens salientadas pelo proponente. Isso prova que, se bem que tais tipos de relação não sejam livres de dominação, elas nunca são puramente estratégicas. Pois, a despeito de, posteriormente, a compreensão partilhada de sentido ser condicionada a interesses, a intersubjetividade comunicativa é a base orientadora fundamental de qualquer tipo de ação humana em que sempre é pressuposta a possibilidade de acordo, mesmo que persuasivo.

Desse modo, a ação orientada para o entendimento – ainda que ele fique restrito, em princípio, ao mero compartilhamento de sentido – reafirma seu estatuto de condição de possibilidade da ação orientada para o sucesso. Com o exame das questões que tangenciam essa relação interna, Apel desvela não somente a ausência de autonomia da racionalidade instrumental-estratégica – apesar de sua força condicionante da vida atual – mas,

especialmente, a prioridade pragmático-transcendental da racionalidade comunicativa em todos os níveis das relações humanas.

3.2.2 – O *telos* da Ética do Discurso em face da relação da ação comunicativa com o desenvolvimento da consciência moral.

O esboço anterior da crítica apeliana à racionalidade instrumental-estratégica – sem a intenção de contemplar o vasto campo das reflexões de nosso filósofo – ressalta, pelo menos, alguns elementos pontuais de seu embate com a ideia restritiva da racionalidade teleológica. Sua crítica deixa claro porque nenhuma ação de meios e fins pode negar os pressupostos que a tornam possível; daí a necessidade de se relativizar a sua autonomia como parâmetro predominante no marco das interações contemporâneas.

Nesse ponto, estando provado o primado da racionalidade comunicativa, mostra-se pertinente a retomada, em breves linhas, da interpretação de Apel acerca do processo de racionalização ocidental. Vale lembrar que ele já constatou, juntamente com seus interlocutores críticos, que o desenvolvimento técnico-científico não se acompanhou de uma consciência moral apta a enfrentar corresponsavelmente os efeitos colaterais do progresso da razão iluminista. No entanto, a essa altura convém chamarmos mais a atenção para o fato de que a preponderância da racionalidade instrumental-estratégica – embora relegue os pontos de vista morais às relações privadas dos interagentes –, não foi capaz de eliminar da história o potencial evolutivo da consciência moral.

Como a interação estratégica, em última instância, não se resume à mera perspectiva de meios e fins, Apel enfatiza a necessidade de reconstrução das possibilidades de um progresso eticamente relevante, sobre as bases de critérios normativos que garantam a convivência entre os indivíduos nas suas respectivas situações e para além delas. Diante do ineludível pressuposto do entendimento intersubjetivo, ele destaca que as relações interpessoais, linguisticamente mediadas, arrastam qualquer sujeito para dentro de processos culturais de aprendizagem acerca de juízos morais. Precisamente por isso, é possível admitir, paradoxalmente – no interior da multifacetada crise da atualidade – não somente a premência, mas também a possibilidade de afirmação de um *telos* que implique a reflexão sobre os fins e as consequências das ações coletivas nos termos de uma responsabilidade solidária de nível local e também planetário.

É pertinente que se remonte ao fato de que, desde os primórdios do processo de racionalização humana, os indivíduos vêm sendo confrontados com a necessidade de estabelecer padrões de conduta para compensar a potencialização da capacidade de domínio técnico-instrumental sobre a natureza, bem como do domínio de uns sobre os outros. Por isso, nem mesmo os primeiros contratos sociais afins à garantia da autopreservação da vida e do direito de propriedade podem ser “[entendidos] no sentido de uma [pura] capacidade de conclusão lógica e, respectivamente, de cálculo matemático valorativamente neutro e permanentemente instrumentalizável, a qualquer momento, para os fins mais variados [...]” (APEL, 1994a, p.201). Se assim fosse, isto é, se os acordos entre os indivíduos estivessem desde sempre sustentados apenas no interesse calculista e utilitarista de cada um, todos estariam autorizados, de modo semelhante, a dispensar-se deles em situações de haver maior vantagem em não segui-los. Consequentemente, não ocorreria uma cristalização de contratos sociais e, por efeito, estaria inviabilizada a própria permanência histórica da sociedade civil.

Por trás do interesse instrumental de se preservar acordos, no sentido de uma cooperação estratégica em nome da preservação e do desenvolvimento da espécie, há uma consciência moral mínima que pode se desenvolver progressivamente, garantindo a continuidade da evolução sócio histórica do homem. Nesse sentido, apoiado nas concepções centrais de Lawrence Kohlberg⁸¹, Apel afirma que a competência para julgar, mantenedora dos vínculos entre os indivíduos, pode evoluir⁸² – tanto a partir das influências culturais, quanto também acima das orientações contextualizantes – por meio de sucessivos estágios do percurso de racionalização humana. Note-se que, nesse caso, o termo em voga é tratado em sentido diferenciado daquele adotado por Weber como designativo do “desencantamento do mundo”.

Não obstante as dificuldades impostas pelo processo de racionalização ocidental à evolução da consciência moral, Apel rechaça com veemência a ideia de que uma sociedade mais racionalizada é aquela que se move primariamente pela vontade de dominação. Por isso,

⁸¹ A afinidade de Apel com a teoria kohlbergiana se deve a que a mesma contém uma reconstrução não meramente psicológica, mas também filosófica do desenvolvimento das competências humanas para o agir. A perspectiva de Kohlberg, igualmente subsidiária da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas – conforme já indicado em nossa nota 37 –, reconstrói a relação entre os aspectos ontogenéticos e filogenéticos da evolução da consciência moral individual e coletiva. Cf.: KOHLBERG, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper and Row, 1981.

⁸² Em vista das razões – já aduzidas ao longo deste trabalho – para a crise ética da sociedade contemporânea, perde consistência qualquer tese que pretenda radicalizar a ideia de progresso moral. Os descaminhos do ideal de aperfeiçoamento humano, abertos pela concepção positivista de evolução, demonstram exatamente a ausência de uma necessária evolução moral dos indivíduos no curso da história. Por isso, a despeito da gradação dos níveis de consciência moral apresentados por Kohlberg, bem como da extrapolação proposta por Apel, só é possível aludir, em face dos pressupostos pragmático-transcendentais descobertos por nosso filósofo, à tendência dos sujeitos para avançarem na escala de formação de juízos morais rumo a um nível pós-convencional.

concorda com a hierarquia dos estágios de desenvolvimento racional da consciência moral proposta por Kohlberg, especificamente no tocante a dependência do conjunto de suas respectivas etapas em relação às situações socioculturais. Porém, sublinha a decisiva influência dos critérios normativos implicados nos atos de fala contingências e, mais além, dos pressupostos transcendentais que possibilitam admitir um estágio adicional à hierarquia kohlbergiana.

Não repetiremos aqui os elementos que justificam a força vinculativa da dimensão normativa dos atos de fala, limitando-nos apenas a expor os motivos apelianos para a defesa de um nível de consciência moral pós-convencional acima do proposto por Kohlberg. Se, como teoriza o mesmo, o comportamento humano inicia-se como um jogo estratégico de autoafirmação pessoal, tendendo a evoluir para a proteção de interesses grupais e posteriormente nacionais, ele pode culminar em uma estratégia finalística de longo prazo, complementarmente ao princípio primordial da Ética do Discurso. Em sintonia com isso, a teoria kohlbergiana do desenvolvimento da consciência moral classifica os estágios evolutivos como pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais. É esse último nível que Apel interpela, indicando a plausibilidade da subida de mais um degrau em termos de uma corresponsabilidade moral universal.

A categoria da reciprocidade, entretecida pela ideia de justiça, é o elemento central da reconstrução cognitivista empreendida por Kohlberg e ampliada pela crítica apeliana. Como a própria denominação já aponta, no nível pré-convencional não há uma reciprocidade ancorada na competência judicativa autônoma dos interagentes. Escalonado em duas etapas, ele é marcado, primeiro, ou seja, no estágio 1, pelo reconhecimento da criança a respeito da necessidade de agir corretamente em vista das ameaças de castigo que decorrem da unilateralidade da relação com os adultos. Posteriormente, no estágio 2, o julgamento acerca do ser justo com o outro leva em conta a necessidade de uma polidez asseguradora da troca de respeito e de favores, de onde se extraem as razões para o agir corretamente. Logo, o aprendizado moral alcançado nesse estágio é também influenciado por uma visão utilitarista de reciprocidade.

Em um nível já convencional, nomeado estágio 3 – em que as formas contextuais de vida operam condicionantemente –, tais razões são reconhecidas pelos indivíduos a partir da ideia regulativa do *“role taking”*, isto é, do assumir papéis. Grosso modo, essa ideia traduz-se como o julgar e o agir conforme as expectativas alheias em relação à posição de cada um nos seus respectivos jogos convencionais. Essa medida para julgar o modo de agir perante o outro nas relações particulares tende a evoluir para o estágio 4 da Lei e da Ordem

(*Law and Order*), as quais passam a intermediar os direitos e deveres dos indivíduos de acordo com o que prevê o sistema social. Se essa evolução ocorre, “consequentemente, a reciprocidade positiva da justiça não se situa mais na troca interpessoal de bens e serviços, mas na troca de prestações e recompensas com o sistema” (APEL, 1994a, p.232), inaugurando uma consciência de que os interesses coletivos devem estar acima dos interesses pessoais egoístas. Entretanto, vê-se nesse estágio, do mesmo modo, a forte dimensão utilitária da reciprocidade com o inevitável ocultamento do caráter fundamental último do intercâmbio das pretensões intersubjetivas de validade. Essas são obscurecidas, pois, como a base da formação de juízos comuns acerca daquilo a que se deve aderir ou não, tanto no plano individual quanto no coletivo.

A perspectiva da mera colaboração para a manutenção da ordem social, por meio do seguimento das normas jurídicas de ação, pode ser suplantada pelo estágio 5 da consciência judicativa, considerada pós-convencional em vistas de que os sujeitos se tornam capazes de questionar a validade universal das leis situacionais. Apel chama a atenção para o fato de Kohlberg reconhecer a permanência, ainda nesse estágio, do critério de utilidade como regente das ações dos indivíduos. Isso porque a decisão da grande maioria dos sujeitos em torno do agir moral toma como critério prioritário o custo a ser pago pelo desrespeito à autoridade da lei em prol do direito de cada indivíduo considerado como pessoa. Dito mais precisamente, embora determinados sujeitos alcancem a consciência de que seus pontos de vista morais divergem do padrão de justiça formalmente estabelecido, geralmente prevalece o cálculo em torno do risco de se ser jogado à margem da sociedade em decorrência da contestação da ordem legal.

Não obstante isso, o exame apeliano aponta novamente para a importância da construção linguisticamente mediada da compreensão comum a respeito do que é justo em âmbito mais geral, mesmo nas situações contextuais. É essa construção que subjaz, igualmente, o consenso em torno da legitimidade das leis como as mais úteis para a coletividade. Entretanto, ele concorda com a tese kohlbergiana da insuficiência do respectivo estágio de consciência para equilibrar a ideia legalista de justiça com aquela que permeia pontos de vista morais divergentes. Daí a necessidade de um nível superior de consciência moral pós-convencional já manifestamente presente na sociedade industrial globalizada, no estágio 6 da escala de Kohlberg, apesar de sua precária representatividade empírica, conforme realça o teórico. Esse estágio, considerado por ele como o mais alto, implica a formação de

juízos motivada não por normas restritivamente formais, mas por um princípio de justiça⁸³ capaz de tornar os juízos e condutas morais universalizáveis. Pode-se encontrar aí a expressão de uma efetiva evolução do raciocínio moral, demonstrando que, para além de ser progressivamente mais moral, em termos formais, a sociedade racionalizada é capaz de ser moralmente melhor no sentido de uma moralidade autônoma.

A reciprocidade adquire, nesse transcurso, uma relevância propriamente moral, já que implica o colocar-se do indivíduo no lugar do outro como pessoa e não o relacionar-se com ele como um meio para determinados fins. O outro, qualquer que seja ele, passa a ser reconhecido como possuidor do mesmo valor moral que o “eu” e, por isso, seus interesses e direitos devem ser levados igualmente em conta. Esse movimento é denominado reversibilidade do *role taking*, sendo que nele se evidencia uma capacidade do indivíduo para assumir o seu papel como agente moral e ao mesmo tempo adotar virtualmente a posição do outro atingido direta ou indiretamente pelas situações que demandam tomadas de posição e até mesmo revisão de juízos.

Essa possibilidade de aperfeiçoamento moral, de certo modo, já aduz uma mudança de *telos* das ações individuais e coletivas. Porém, para Apel, a mesma ainda não contempla a exigência por uma corresponsabilidade universal pelos efeitos das ações humanas em âmbito propriamente global. Ou seja, ela não fornece a chave fundamental para o ultrapassamento de um desenvolvimento moral contextualizante, pois não remete aos pressupostos comunicativos que justificam, em termos últimos, a motivação para uma vontade de agir por justiça e não estrategicamente no sentido do interesse pessoal. Para solucionar esse déficit, Apel estabelece uma analogia entre a plena reversibilidade do “*role taking*” e o autorreconhecimento do indivíduo como membro de uma comunidade real e, ao mesmo tempo, ideal de comunicação, quando se alcançaria o exigível estágio 7 da consciência moral⁸⁴. Esse estágio envolve, pois, a competência comunicativa-argumentativa a partir da qual, como já vimos, se constrói dialogicamente um entendimento mútuo concreto sobre os interesses e direitos de todos os afetados. Obviamente,

⁸³ Kohlberg se inspira no princípio de justiça postulado por John Rawls como *fairness*, isto é, como igualdade e equidade erigidas a partir de um equilíbrio reflexivo. Por isso, segundo Apel, tal princípio é insuficiente para fundar uma efetiva reciprocidade universalmente válida. Pois, tal como em Kant, há em Rawls a pressuposição de uma situação imaginária, a título de um “marco zero” histórico, ancorada em uma aceitação mútua do postulado da liberdade e distribuição de oportunidades, mediante a abstração das situações concretas para a determinação de uma ordem social justa. Cf. RAWLS, John. *Teory of Justice*. Cambridge. Harvard University Press, 2000.

⁸⁴ Evitamos desviar nossa exposição para uma demonstração do paralelismo bem como da distinção existente entre o nível superior de consciência moral defendido por Apel e aquele emoldurado pelo pensamento de Habermas. Para um contato com os detalhes da interpretação desse último acerca da teoria de Kohlberg, consultar HABERMAS, 1989a, conforme já indicado na nota 46.

faz diferença se cada um é obrigado, pelo *role taking*, respeitar, se puder, os possíveis interesses de todos os outros atingidos ou se, na sociedade *qua* comunidade de comunicação, é reconhecida a obrigação de eventualmente *mediar* e *intermediar* os interesses de todos os atingidos através de *discursos práticos* (APEL, 1994a, p. 257, grifos do autor).

É no sentido dessa diferença que nosso filósofo aponta para a tendência de avanço moral que vem se demonstrando na sociedade atual – ainda que em termos desproporcionais à crise a ser enfrentada –, através da participação progressiva dos indivíduos em debates públicos, conferências e fóruns mundiais, cujas temáticas dizem respeito a todos os povos. Nesse estágio da consciência pós-convencional a pergunta “por que, afinal, ser moral?” supera efetivamente a perspectiva de uma questão existencial e de fim pessoal, para assumir ativamente como *telos* das ações a transformação das condições reais de vida para todo homem, por meio de consensos universais erigidos processualmente. Ao levantar essa questão com seriedade, dando provas de que reflete sobre o sentido do seu agir, o sujeito já “pisou [...], certamente, o chão do discurso argumentativo, [ou seja, ele] já reconheceu necessariamente [...] as normas da argumentação racional e cooperativa e, com isso, simultaneamente também as normas éticas de uma comunidade de comunicação” (APEL, 1994a, p. 267).

Mesmo quem decide agir prioritariamente de modo estratégico egoísta não consegue argumentar opositivamente à sua participação em um dado nível de moralidade, sem cair em autocontradição performativa, como exposto na seção anterior. É exatamente com base na impossibilidade de o homem, como indeclinável ser de linguagem, decidir-se estritamente contra o “ser-moral”, que Apel defende a possibilidade, subjacente à própria condição humana, de se estabelecer um fim superior para a pretendida ascensão do grau de racionalidade das ações individuais e coletivas. O *telos* supremo de uma humanidade que se reconhece como uma comunidade de interagentes comunicativos não poderia ser outro que não a busca pela resolução discursiva de conflitos no interior de um contexto geral de vida submergido na racionalidade instrumental-estratégica.

Portanto, uma vez mais, em oposição ao ideal hegemônico – o cientificista positivista –, um maior grau de racionalização da sociedade industrial globalizada deve implicar a crítica dos limites da facticidade existencial e o empenho para a sua aproximação progressiva da fundamentação universal de normas morais, orientada pelos preceitos ético-discursivos. Nisso consistiria manifestamente a passagem efetiva para um nível pós-convencional de consciência moral vinculada aos interesses e direitos de todo indivíduo e de todos os povos. A Estratégica Moral que Apel postula na parte B da Ética do Discurso tem

exatamente a ver com as possibilidades – a serem construídas por meio de estratégias de contraestratégias – desse necessário nível de consciência moral.

3.3 – Os riscos de autonegação da Ética do Discurso ante a proposta de conciliação entre os tipos de racionalidade.

3.3.1 – Modelos de estratégia de contraestratégica na relação entre as comunidades real e ideal de comunicação.

O ideal de alcance de um grau mais elevado de consciência moral, ancorado na inescapável conexão interna entre as racionalidades comunicativa e a de meios e fins, permite a Apel admitir que a interação dialógico-discursiva assuma um caráter estratégico quando a situação assim exigir. Essa demanda, que não é nada rara na sociedade atual, resulta exatamente da distância existente entre as condições reais e os pressupostos ideais da comunicação a serem sempre pressupostos por quem argumenta seriamente.

Importa recordar que o princípio de Estratégia Moral, expressivo do *telos* mediador de ambas as dimensões da comunidade de comunicação, complementa o procedimentalismo do princípio primordial da ética discursiva no sentido da criação de condições para a sua aplicação responsável nas situações históricas. A conciliação, portanto, entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica – cujos preceitos são, por natureza, conflitantes entre si – deve ocorrer apenas em razão de uma finalidade suprema. Incisivamente, esse *telos* implica a obrigação de que a resolução discursiva dos problemas concretos de nosso tempo seja mediada por estratégias de contraestratégia instauradoras de modelos alternativos de interação. É nessa perspectiva que

a tarefa original característica da organização e prática discursiva da coresponsabilidade pelas ações ou atividades complexas deve ser cumprida hoje pela *crescente rede mundial de diálogos formais ou informais e conferências, comissões e conselhos em todos os níveis da política nacional e, especialmente das políticas internacionais, incluindo, é claro, a economia, a cultura e as políticas educacionais*. E parece claro que a função destes significados e meios de organizar discursivamente a *responsabilidade coletiva* da humanidade é nada mais do que uma generalização e projeção da função da democracia (APEL, 1993, p. 24, grifos do autor, tradução nossa)⁸⁵.

⁸⁵ Cf. “the characteristic novel task of discursively organizing and practising co-responsibility for complex actions or activities rather has to be fulfilled today by the *growing worldwide network of formal or informal dialogues and conferences, commissions and boards on all levels of national and especially international politics, including of course economical cultural and educational politics*. And it seems clear that the function of

O apontamento geral de nosso filósofo para tais modelos de organização discursiva da responsabilidade deve-se a que os mesmos carregam inerentemente o germe da aproximação entre as comunidades real e ideal de comunicação. Em sendo espaços de diálogo, eles se constituem como potenciais meios de desmascaramento e enfrentamento dos efeitos colaterais das ordenações contemporâneas. Desse modo, suas atividades são passíveis de contribuir para minimizar o desafio decorrente do fato de que nenhum indivíduo pode contar – conforme já abordamos – com que pelo menos os principais afetados ajam argumentativamente na resolução de conflitos. Apontando para modelos mais específicos, as reflexões de Apel levam a depreender que também podem se constituir como espaços estratégicos de aplicação da Ética do Discurso os inúmeros movimentos e associações da sociedade civil organizada. Como exemplos, reportamos às mobilizações de trabalhadores e estudantes, bem como às iniciativas de combate à violência de gênero e em prol dos direitos geracionais, além de outras ações que contemplem a multiplicidade de segmentos componentes da sociabilidade atual. Tais movimentos e associações devem ser convertidos em ambientes onde os envolvidos tenham condições de debater acerca das questões de dimensão macrossocietária relativas direta ou indiretamente a cada um desses segmentos sociais. A consciência pós-convencional do estágio 6 postulada por Kohlberg precisa, pois, ser posta a serviço do alcance do estágio 7, defendida por Apel, contando com o fato de que, ao se comprometerem com tais empreendimentos, os indivíduos já levantam, ainda que implicitamente, a pergunta sobre o “por que ser moral”.

A passagem à indagação a respeito do “como ser moral” – em termos das razões de uma responsabilidade solidária – pode ser motivada pelos argumentos de lideranças e demais interlocutores que já tenham reconhecido o *a priori* da comunidade ideal de comunicação como imprescindível para o êxito da resolução de problemas, com efeitos de longo prazo. Dito com outras palavras, o aproveitamento desses ambientes como oportunos à difusão do aprendizado de um novo sentido de responsabilidade serviria ao estímulo para um efetivo engajamento discursivo na busca pela melhoria integral das condições de vida de todos os co-sujeitos da interação humana. Isso significaria uma superação das formas arcaicas de responsabilidade coletiva, marcadas pela defesa de interesses perspectivistas típicas dos particularismos comunitários.

Com essa estratégia de contraestratégia já seria dado um significativo passo no sentido da abertura do horizonte da corresponsabilidade planetária com a situação atual, em

these means and media of discursively organizing humankind's *collective responsibility* is nothing else than a generalization and projection of the function of *democracy*”.

face das consequências do avanço técnico-científico e das ações instrumental-estratégicas no contexto do capitalismo global. Portanto, consoante ao postulado da parte B do programa apeliano,

[a estratégia moral], tratando-se de um princípio de ação para orientar a práxis histórica dos sujeitos responsáveis, [leva a que] toda estratégia concreta se [enquadre] no marco aberto pelo *telos* de uma estratégia maior de ação de longo prazo que visa à realização das condições que permitam a aplicação do princípio moral na sociedade (HERRERO, 2007, p.47, grifo do autor).

A meta do princípio procedimental complementar da Ética do Discurso em contribuir para a transformação progressiva da comunidade real de comunicação, à luz da orientação regulativa extraída da comunidade ideal, pode ser visada igualmente, como sinaliza Apel, nas relações propriamente institucionalizadas. Por maiores que sejam, nesses âmbitos, as expressões ideológicas e burocráticas da administração das atividades humanas, ainda restam nelas possibilidades de reconhecimento dos pressupostos inevitáveis de uma argumentação válida. No caso das esferas da política democrática e da educação – comumente permeadas pelo debate –, há o potencial de conversão progressiva das mesmas em *locus* de desenvolvimento de um compromisso solidário, a partir da força dos argumentos de políticos e educadores responsavelmente críticos.

Nesse sentido, o uso estratégico do discurso se justificaria não em função de interesses pessoais ou de grupos determinados. Opostamente, dar-se-ia em nome do entendimento comum e da construção de consensos a respeito das prementes necessidades de mudança das regras contextuais da sociedade globalizada. Esse uso também poderia servir, primariamente, ao estímulo da vontade de argumentar dos indivíduos envolvidos, impulsionando-os a uma participação discursiva nas decisões que concernem aos interesses divergentes. Obviamente que, mediante essa desafiadora tarefa, ambos os campos requerem uma modificação também moral-estratégica a iniciar-se pela prática da interdisciplinaridade entre os saberes especializados, em face da imbricação dos fatores que compõem o nosso complexo cenário de crise.

A plausibilidade dessa mudança baseia-se em que, dada a própria característica dos referidos campos, nem o espaço político nem o acadêmico podem renunciar ao acesso dos interlocutores à discussão, estando potencialmente à disposição, portanto, ao exame crítico moral sobre seus modos corriqueiros de conduzir as argumentações. Como segunda estratégia de contraestratégia, há a necessidade de uma intervenção discursiva de agentes capazes de disseminarem a pressão pela publicização e efetiva democratização dos debates em vista da

garantia da igualdade de direitos na tomada de posição moralmente relevante por parte dos concernidos. Convém destacar que não se trata aqui da indicação de uma intervenção sustentada em mecanismos persuasivos ou coativos, mas – conforme os preceitos da Ética do Discurso – da força vinculante das práticas argumentativas comprometidas com o convencimento racional.

No tocante ao anseio de publicização implicado na Estratégia Moral, a mídia inevitavelmente entra no rol dos possíveis modelos de reconstrução da responsabilidade humana, já que a comunicação de massa pode servir como meio para gerar demandas coletivas pela modificação dos próprios procedimentos da política democrática. Há que se levar em conta que, em uma sociedade global – onde é praticamente inexequível um face a face dos representantes com todos os indivíduos real e potencialmente afetados –, a exibição de posições em disputa, por meio dos veículos mediáticos, já atua como mecanismo de propagação de informação e de conhecimento. De acordo com as prerrogativas da estratégia de contraestratégia, ela pode favorecer, ainda, a elevação da consciência moral individual e coletiva acerca das situações em pauta.

Obviamente que as críticas de Apel não nos deixam perder de vista o comprometimento da grande mídia com os propósitos econômico-estratégicos e com a dominação político-ideológica consoantes às aspirações do grande capital. Entretanto, seus questionamentos também sustentam a crença de que a imprensa, de certo modo, em determinadas ocasiões e relativamente a temáticas moralmente expressivas, acaba criando a ambiência para debates discursivos a respeito não apenas da garantia da sobrevivência, mas, inclusive do desenvolvimento propriamente humano. É nesse sentido que a notoriedade de tais debates pode estimular os indivíduos, de modo argumentativo-discursivo, a engajarem-se com o exame crítico sobre os dilemas que caracterizam a crise humana atual.

Embora a mídia não garanta o face a face concreto de todos os concernidos, é inegável o seu potencial moral-estratégico – contido em debates de conteúdo e teor dilemáticos – para conectar os sujeitos com as pretensões de validade referidas aos contextos particulares e igualmente com as reivindicações dos jogos mais longínquos de interação linguística. A divulgação das consequências diretas e colaterais do desenvolvimento técnico-industrial de nossa era leva a que os indivíduos, “de alguma forma se sintam responsáveis ou corresponsáveis por aqueles efeitos das *atividades coletivas* [...] enquanto leem jornais ou escutam a mídia de radiodifusão [...], embora possam ao mesmo tempo, como pessoas isoladas, se sentirem muito impotentes [ou totalmente isentas] diante de tais problemas”

(APEL, 1993, p. 14, grifos do autor, tradução nossa)⁸⁶. Desse modo e não obstante o sentimento de impotência, a conexão, ainda que virtual, com as pretensões universais de validade correlativas às dificuldades vivenciadas por outros povos ajuda a confrontar cada sujeito com a pergunta “o que eu tenho a ver com isso?”. Essa inquietação é fundamental, pois, para impulsionar a formação de um senso de responsabilidade solidária de nível mais abrangente. Por ser uma regra irrenunciável da comunicação mediática, a publicidade pode servir, então, como instrumento tanto para influenciar a formação de pontos de vista morais quanto para vinculá-los intersubjetivamente a partir de uma perspectiva solidária pós-convencional. Efetivamente, ela tem a capacidade para motivar a ampliação de debates discursivos públicos, na medida em que dispõe para uma extensa comunidade de comunicação informações que podem impelir a um reexame das pretensões de validade subjacentes às discussões transmitidas a respeito da situação planetária.

Em conformidade à estrutura da racionalidade comunicativa, conquanto os diversos veículos de comunicação estejam prioritariamente a serviço dos interesses sistêmicos, eles não podem recusar o pressuposto da submissão de todas as pretensões de validade à avaliação de uma audiência real e virtual. Daí que – apesar das assimetrias nas oportunidades de veiculação dos pontos de vistas veritativos e corretivos – as comunicações de caráter predominantemente estratégico não estão livres de competirem com mediações moralmente relevantes. Essas mediações devem ser ampliadas, de acordo com o *telos* da Ética do Discurso, a partir da transformação das condições de acesso dos interlocutores válidos aos canais mediáticos de comunicação. Para tanto, faz-se necessário o respeito à igualdade de representação ou participação direta dos indivíduos nos assuntos relativos às causas moralmente relevantes.

Nisso adquirem grande importância – além dos canais tradicionais de comunicação, como o rádio, a televisão e os jornais impressos – a internet e as redes sociais. Vale lembrar que tais veículos não só antecipam a conexão dos sujeitos com os fatos do mundo em tempo real, mas, sobretudo, medeiam de forma mais democrática a formação da opinião pública, dada a abrangência de seu acesso na esfera da informação e, especialmente, no campo da discursividade. Por outro lado, há de se considerar que eles também são instrumentalizados pelos grupos hegemônicos de poder que tendem a organizar um tipo de interlocução com e entre os indivíduos, orientada para o ajustamento da formação dos juízos

⁸⁶ Cf. “somehow feel responsible or co-responsible for these effects of *collective activities* [...] while reading newspapers or listening to the broadcasting media [although] the single persons [...] at the same time feel quite powerless in the face of all those problems”.

aos habituais cálculos de ganhos. Por isso, apesar das conquistas históricas dos meios de comunicação a serem preservadas, as reservas estratégicas do princípio complementar da ética discursiva evidenciam a premência da mudança nas formas como a veiculação de dados e imagens, bem como as regras argumentativas vêm sendo observadas e aplicadas. A finalidade moral é sempre a minimização argumentativamente justificada dos impedimentos mediáticos impostos a uma justiça participativa e, conseqüentemente, ao desenvolvimento de uma responsabilidade solidária contextual passível de evoluir para uma corresponsabilidade de caráter pós-convencional.

Dentre os conteúdos cada vez mais presentes na mídia, apesar de, na maioria dos casos, sua aparição ser meramente informativa, nosso filósofo destaca as conferências e os fóruns que discutem nacional e internacionalmente temas como o dos Direitos Humanos e o das crises ecológica e nuclear como estratégias morais que estão um passo a frente na instauração de uma responsabilidade solidária e universal. No entanto, devido ao recorrente caráter de negociação e barganhas assumido por seus dirigentes, o princípio moral discursivo prescreve que

todas as formas individuais e socioculturais particulares de vida devem submeter suas decisões moralmente relevantes a avaliações de tais *discursos* – em *foro interno* ou *foro externo* – que dão suporte à *prioridade* das normas de justiça e corresponsabilidade universalmente válida sobre problemas comuns da humanidade (APEL, 1993, p. 23, grifos do autor, tradução nossa)⁸⁷.

Nesses casos, deve atuar, paralelamente, outra estratégia moral capaz de mediar a obrigação dos dirigentes internos e externos a se correlacionarem tendo como fim a proteção de todas as formas de vida existentes, independentemente da posição política e da condição econômica das diferentes nações da sociedade globalizada. Como forma de enfrentamento à forte orientação estratégica que ainda permeia esses modelos relacionais, Apel defende uma mediação mais radical. Conforme já foi elucidado na seção 2.3.1, nosso filósofo admite a coercitividade jurídica, tanto nacional quanto internacional, como uma estratégia de contraestratégia para o disciplinamento da adesão intersubjetiva às regras de interação iluminadas pela normatividade da comunidade ideal de comunicação. Guardadas as reservas do princípio de soberania nacional, vislumbra-se que tais coerções institucionalizem as recomendações discursivas a respeito dos direitos universais e regulem, a rigor, a

⁸⁷ Cf. “[...] all particular individuals and socio-cultural forms of life should subject their morally relevant decisions to evaluations to those *discourses* – in *foro interno* or *foro externo* – that bring to bear the *priority* of universally valid norms of justice and co-responsibility on common problems of humankind”.

concretização dos acordos estabelecidos consensualmente entre as regiões e nações mundiais. O uso estratégico dessas coerções legitima-se, para Apel, como um meio para o estímulo à superação da arraigada noção tradicional de responsabilidade vinculada à autodefesa funcional em que determinados sistemas sociais são postos a serviço de outros.

É certo que se supõe que *esta* força coativa – legítima! – é *suscetível de consenso (reconhecível)* por todos os afetados; precisamente aí está a fundamentação (justificação normativa) do poder sancionador de normas jurídicas mediante a ética discursiva. No sentido da *parte B de uma fundamentação* da ética do discurso, esta fundamentação se apresenta já como uma ética da responsabilidade referida à história, que conta com que não se deem as condições de aplicação da *parte A* ideal abstrata [...] e justifica a violência legítima como antiviolença, eficaz também estrategicamente (APEL, 1991, p.175, grifos do autor, tradução nossa)⁸⁸.

Não obstante a problemática que circunda essa última proposta de estratégia de contraestratégia, os modelos apresentados, tomados em conjunto, demonstram que o princípio complementar da Ética do Discurso, onde quer que ela se aplique, tem como fim superior a ampliação da consciência moral e o aprofundamento da concepção de responsabilidade com os problemas humanos. Proposta nesses termos, a conciliação entre os dois tipos de racionalidade respeita – como aspira nosso filósofo – o duplo *a priori* da existência dos sujeitos como membros, ao mesmo tempo, da comunidade real e da comunidade ideal de comunicação, a serem progressivamente aproximadas nos termos de uma ética universalmente válida.

3.3.2 – Imunidade da ética discursiva contra os riscos de autonegação ante o princípio complementar de Estratégia Moral.

Os modelos de estratégia moral examinados sumariamente nas páginas anteriores – especialmente o último, referente à justificação da mediação da coercitividade jurídica – levantam para muitos críticos da Ética do Discurso⁸⁹ a desconfiança de que existe uma autocontradição interna na arquitetura apeliana. Essa suposta autocontradição sustenta as teses de autonegação do princípio primordial da ética discursiva na medida em que, para a sua aplicação, é proposto um princípio complementar de feição estratégica. Com isso, ganham

⁸⁸ Cf. “Es cierto que se supone que esta fuerza coactiva – legítima! – es *susceptible de consenso (reconocible)* por todos los afectados; precisamente ahí está la fundamentación (justificación normativa) del poder sancionador de las normas jurídicas mediante la ética discursiva. En el sentido de la *parte B de la fundamentación* de la ética do discurso, esta fundamentación se presenta ya como una ética da responsabilidade referida a la história, que cuenta con que no se den las condiciones de aplicación de la *parte A* ideal-abstracta *de la fundamentación* da ética discursiva [...] y justifica la violencia legítima como antiviolença, eficaz también *estratégicamente*”.

reforços as acusações de esterilidade do programa pragmático-transcendental de Apel, em decorrência do formalismo da parte A considerada incapaz de aplicar-se na realidade e, ao mesmo tempo, garantir a preconizada autonomia da vontade dos sujeitos.

Em resposta a essas acusações, nosso filósofo faz lembrar que, dado o primado apriorístico da racionalidade comunicativa frente à racionalidade estratégica, esta última bloqueia a prevalência de ações genuinamente discursivo consensuais, mas não ao ponto de soterrar seus pressupostos incontestavelmente presentes no todo das relações vitais. Desse modo, o recurso de conciliação, isto é, de relação complementar entre os dois tipos de racionalidade ou, mais propriamente, entre os dois princípios da Ética do Discurso, expressa uma alternativa de interconexão, moralmente orientada, da multiplicidade de interesses usualmente particularistas. Para Apel, aí se encontra uma possibilidade plausível de a convivência entre as pessoas e os diversos povos e nações assumir um nível mais elevado de responsabilidade, baseado no efetivo reconhecimento intersubjetivo. Na conjuntura contemporânea, tal reconhecimento só é possível de ser alcançado a partir de um estímulo estrategicamente mediado à vontade de argumentar em torno das aspirações situacionais em jogo.

A metanorma do reconhecimento intersubjetivo não se impõe, portanto, arbitrariamente como um elemento externo às relações interpessoais, visto que recorre, *mutatis mutandis*, exatamente àquilo que já faz parte do padrão vital preponderante na sociedade ocidental globalizada. Tomando isso em conta, a proposta apeliana fornece a chave não somente para a equilibração entre os interesses intraculturais, bem como entre aqueles que são próprios de cada cultura. Com efeito, a complementaridade entre os dois tipos de racionalidade confirma-se como uma alternativa viável para mitigar o padrão relacional sujeito-objeto típico das interações instrumental-estratégicas. Além disso, apresenta os elementos centrais de passagem da intersubjetividade a uma transubjetividade que expresse a globalização de segunda ordem ausente no desenvolvimento econômico e político-ideológico de nossos tempos.

Por conseguinte, ao oposto do que sugerem os objetores da Ética do Discurso de Karl-Otto Apel, não há em seu empreendimento uma intenção de negar a autonomia nem dos sujeitos nem das tradições culturais no estabelecimento de suas próprias regras convivenciais.

⁸⁹ Além dos já citados críticos da ética universalista, nesse aspecto Apel faz menção a Thomas Morus, Hermann Lübbe, Jean-François Lyotard e Richard Rorty como os principais teóricos da suspeita em relação à plausibilidade da arquitetura da Ética do Discurso. As controvérsias ao programa apeliano não serão apresentadas nomeadamente nem com o devido detalhamento presente nas teses de seus respectivos opositoristas. Consultar APEL, 1986 e CORTINA, 1985.

É justamente por cuidar de afastar o risco de esterilidade e de autonegação dos pressupostos de uma macroética válida objetivamente e aplicável nas situações históricas da humanidade, que ambos os princípios da ética discursiva assumem um caráter essencialmente procedimental. Ou seja, eles tratam não dos conteúdos normativos dos diferentes jogos linguísticos, mas do universal procedimento de validação racional das normas de ação individuais e coletivas, orientador de uma responsabilidade solidária pelas consequências de sua realização.

O procedimentalismo normativo implicado no princípio moral estratégico, como resposta séria ao anseio de sobrevivência e autoafirmação diante dos desafios de nossa época, converte-se em condição de possibilidade do próprio pluralismo moral devido ao seu potencial para favorecer a manutenção da existência das variadas culturas face à crise. É nesse sentido que a tentativa de aproximação entre a comunidade real – com suas orientações contextualizantes – e a comunidade ideal de comunicação, fazendo valer seus pressupostos fundamentais, somente pode escapar a uma tendência totalizadora partindo daquilo que é efetivamente comum a todos os povos. O projeto de reconstrução da *práxis* histórica da humanidade, a partir de um novo marco regulativo – provado como exigível para o enfrentamento da crise da atualidade –, por mais que não escape ao carimbo de uma utopia negativa, encontra na finalidade precípua da arquitetônica de Apel o reverso dessa suspeita. O fim supremo, cujo reconhecimento reivindica a reflexão sobre os fins particulares e a antecipação contrafática da comunidade ideal de comunicação, tem em vista, pois, erigir um progresso moral capaz de compensar, para todos os povos, os efeitos da acelerada globalização de primeira ordem.

Não se pode esquecer que todos os povos e culturas – independentemente de suas morais convencionais – encontram-se irremediavelmente conectados perante a universalização do padrão técnico-científico e instrumental-estratégico. Em face dos equívocos da mundialização das relações, nos seus variados aspectos, o princípio complementar estratégico de contraestratégia revela-se como uma alternativa apropriada para enfrentar o desafio de relacionar, em um nível mais elevado, os variados e divergentes propósitos e pontos de vista morais. Nas prescrições consistentes com a estratégia moral, as reservas de Apel a uma radical distinção e ao mesmo tempo a uma arbitrária conexão entre as finalidades das ações de interesse calculista e aquelas que exprimem uma corresponsabilidade atestam que a conciliação dos dois tipos de racionalidade não significa que nosso filósofo subordina seu programa àquilo que ele mesmo rechaça como pretensamente absoluto.

As dificuldades reais de realização da Ética do Discurso – nutrientes para o ceticismo de seus questionadores – não podem ser interpretadas de modo restritivo como anuladoras da capacidade de entendimento e consenso racional própria da condição humana. Essa capacidade significa muito mais que uma esperança ilusória de diálogo entre as variadas emoções subjetivas ou os diferentes dogmas religiosos, tradições e sistemas políticos – os quais já coexistem, porém afastados de uma efetiva convivência e, por efeito, de um enfrentamento comum da crise de nossa era. Uma vez mais, deriva da capacidade universal de entendimento e consenso a irrefutável apreensão apeliana de que “as ideias de progresso e fim são assunto da razão prática, não da razão técnica; é a razão prática que deve responsabilizar-se por esse desafio *universal* lançado pela ciência e pela técnica, munindo-nos de algumas *normas comuns a toda espécie humana ameaçada*” (CORTINA, 1985, pp.26-27, grifos da autora, tradução nossa)⁹⁰.

Os *ethea* vitais, embora *per si* não consigam enfrentar os problemas planetários, entram como elementos inescapáveis do procedimento prescrito pelo princípio ético fundamental de formação discursiva de consenso sobre normas. Mas, isso, lembremos, de acordo com o fim supremo dialógico, em função de um *ethos* mundial consistente com uma evolução moral e com um desenvolvimento universal propriamente humano. Reafirmando de modo mais preciso, não obstante suas diferenças idiomáticas, cada mundo vivencial, como comunidade linguística, carrega o primado procedimental de organização do conhecer, do pensar e do agir, o que subjaz a validação social de suas normas de convivência e de reconhecimento também do outro mais distante. Em decorrência desse primado, não se encontram evidências capazes de sustentar, *tout court*, uma esterilidade da Ética do Discurso, no que tange à sua aplicação.

Em alusão novamente ao conjunto das constatações apelianas, ressaltamos que o recurso a mecanismos de natureza estratégica deve-se a que comprovadamente não há na facticidade da existência a garantia de que todos ou pelo menos a maioria se absteria de agir estrategicamente. Frente a isso, então – tomando o exemplo mais controverso –, o interesse bem calculado de cada indivíduo ou povo pelo equilíbrio contextualmente garantido mediante coerção jurídica não pode ser negado como motivo para uma inevitável adoção moralmente estratégica da força vinculante do Estado de Direito. Como buscamos deixar claro na seção anterior, não se trata de reduzir a ética a um mecanismo institucional, mas de valer-se dele

⁹⁰ Cf. “[...] las ideas de progreso y fin son asunto de la razón práctica, no de la razón técnica; es la razón práctica quien debe responsabilizarse de esse desafío *universal*, lanzado por la ciencia y la técnica, pertrechándonos de algunas *normas comunes a toda la especie humana amenazada*”.

como um meio para auxiliar na edificação, de dentro da relação entre os distintos mundos vitais, da pretendida reciprocidade universal.

A questionabilidade da validade dos marcos orientadores da própria instituição jurídica, assim como das demais instituições dos sistemas de autoafirmação, imuniza o princípio complementar da Ética do Discurso do risco de legitimar a suposta supremacia do Direito no estabelecimento de consensos interpessoais e interculturais. Na sua arquitetura, Apel não perde de vista os discursos práticos como metainstituições acima de todas as instituições da sociedade global. Logo, essa complementaridade implica o procedimento ideal a ser adotado pelos Estados de Direito para impulsionar a compleição de um ponto de vista universalmente válido acerca dos direitos de todo homem, até o ponto em que a coatividade não seja mais rigorosamente necessária. Convém lembrar que, tal compleição – disciplinadora da multiplicidade do livre arbítrio e, por isso, compreendida primariamente como constrangedora da liberdade –, é admitida como estratégia moral apenas na medida em que pode contribuir para a criação de expectativas recíprocas comprometidas com o ideal de uma responsabilidade solidária. Somente orientado pela instituição do consenso discursivo – à luz da universalização dos interesses de todos os afetados –, “[cada] Estado obtém uma instância de legitimação e de crítica que, desde o primeiro momento, transcende, e conseqüentemente, põe em tela de juízo, [a sua particularidade] como um sistema de autoafirmação entre outros” e nunca melhor que outros (APEL, 1986, p.218, tradução nossa)⁹¹.

Desse modo, embora procedendo a um autoexame e à revisão de sua normatividade, o discurso jurídico, a ser adotado como estratégia moral, não pode ser pensado nem como independente nem acima do princípio de fundamentação de normas e tampouco subordinador do princípio complementar moral discursivo. Isso porque – não se pode negar –, o princípio fundamental é condição de existência do Direito e o princípio complementar é condição de possibilidade da tarefa a ser assumida por ele, em face das reiteradas desigualdades socioeconômicas e político-ideológicas entre os membros de uma comunidade de comunicação e também entre as nações mundialmente integradas. Recusar isso, pretendendo reforçar o descrédito atribuído à ética discursiva, seria incorrer em autocontradição performativa.

Consoante às suspeitas de uma autorrendição da ética universalista ao Direito, também há a acusação de que, ao recorrer à dimensão estratégica das interações humanas, o

⁹¹ Cf. “El Estado obtiene una instancia de legitimación y de crítica que, desde el primeiro momento, transcende, y consiguientemente pone en tela de juicio, la particularidad del Estado como um sistema de autoafirmación entre otros”.

programa apeliano acaba contrariando a exigência de uma comunicação livre de dominação segundo os preceitos da comunidade comunicativa ideal. Apel rebate a radicalidade dessa crítica, argumentando que a preconizada abstenção de dominação nos jogos linguísticos ideais de nenhum modo quer significar um anarquismo comunicativo entre um proponente e suas contrapartes. Isso fixa a ideia de que os modelos de estratégia de contraestratégia depreendidos do princípio complementar da Ética do Discurso ganham legitimidade pelo uso da força, porém, sempre da força argumentativa. A possibilitação do desenvolvimento de um nível mais elevado de consciência moral – rumo a uma responsabilidade pós-convencional –, a partir dos meios utilizados como contraestratégicos, não anula a necessidade daquele ou daqueles que iniciarão e determinarão os cursos das discussões. Tal como no Direito, isso ocorre nos movimentos e associações sociais, nas esferas política e educacional e na mídia, tomados anteriormente em discussão.

Pois, os participantes humanos no discurso, que sempre representam sistemas vigentes de autoafirmação, têm que fazer depender a realização da comunicação livre de dominação de uma função de quase dominação [por exemplo, da função de um moderador, de um diretor de discussão, etc.] (APEL, 1986, p.217, tradução nossa)⁹².

O específico, portanto, da Estratégia Moral, não é ceder a uma efetiva dominação que, a rigor, inexistente no imperativo categórico descoberto na comunidade ideal de comunicação, pois, não há nele elementos que apontem para uma intenção de politização totalitária da sociedade. Opostamente, trata-se de recorrer às funções de uma quase dominação em nome da mudança progressiva dos pontos de vista morais, sob os critérios de uma integração corresponsável, consensualmente erigida. “Observando-se com mais cuidado, nem mesmo um discurso filosófico *real* poderá ser desenvolvido totalmente livre de dominação, já que ele [não é] totalmente *desonerado de ação e de temporalidade*” (APEL, 2004, p. 124, grifos do autor). Com efeito, a suspeita de ambivalência levantada pelos críticos não destitui as situações ideais de fala do seu *status* de condição de possibilidade de toda comunicação, uma vez que, mesmo nas ações estratégicas de contraestratégia, elas são antecipadas contrafaticamente por todos aqueles que assumem a prontidão para inserir-se em práticas dialógicas.

⁹² Cf. “Pues los participantes humanos en el discurso, que siempre representan sistemas vivientes de autoafirmación, tienen que hacer depender la realización de la comunicación libre de dominación de una función de cuasi-dominación (por ejemplo, de la función de un moderador, de un director de discusión, etc.)”.

A reconstrução da moralidade dos sistemas funcionais, de dentro deles mesmos – a partir de um engajamento de longo prazo com a resolução dos problemas históricos de dimensões planetárias –, consiste, pois, em uma importante saída para fazer valer concretamente o primado da racionalidade comunicativa em face do triunfo da racionalidade instrumental-estratégica. Diante dessa perspectiva, afrouxa-se o sentido das acusações de que o princípio de mediação teria um efeito demolidor dos preceitos fundamentais da Ética do Discurso. Porquanto, a alternativa buscada para a aplicação responsável do princípio primordial nas diferentes formas socioculturais de vida justifica-se exatamente em nome da legitimação social da potência normativa de tal princípio.

Para os céticos, mais difícil seria pensar no acolhimento do princípio de Estratégia Moral no âmbito das organizações altamente burocratizadas, a exemplo das organizações econômico-produtivas capitalistas. Ainda assim, não se pode tomar por totalmente implausível a alternativa de mediação das mesmas na formação racional de consenso. Isso porque, conquanto pareça que “a realidade social global se encolhe, assumindo a forma de uma realidade organizacional sem vínculos normativos” (HABERMAS, 2012b, p.557), não é possível haver uma indiferença tal à cultura e às pessoas capaz de neutralizar por completo a interação dos co-sujeitos no cotidiano das relações institucionais. Convém lembrar que essa inevitável interação carrega o germe não somente da crítica intersubjetiva das próprias instituições como da relação de cada pessoa com as estruturas burocratizadas.

Dito diretamente, a crescente eficiência dos mecanismos de administração da vida – a despeito de inibir o desenvolvimento de uma responsabilidade acima dos papéis profissionais por meio de uma induzida desumanização das relações –, não consegue decretar o desaparecimento das orientações valorativas inerentes ao pensamento, ao conhecimento e às ações humanas. Daí que, para além da necessidade, exista a possibilidade de complementação estratégica do princípio primordial da ética discursiva com as instituições burocráticas, visto que ainda não chegamos ao tempo do extremo soterramento da responsabilidade pessoal recíproca.

As manifestações organizadas de resistência à indiferença institucional ao humano das relações – apesar do reiterado caráter corporativista por elas assumido – põem de manifesto que a burocracia institucional não alcançou o sonho de reduzir seus membros a meros indivíduos neutros. Logo, uma ampliação da vinculação entre as expectativas institucionais – que contam com o reforço argumentativo para o alcance da adesão voluntária de seus membros – e as pretensões de correção normativa, segundo as expectativas dos cumpridores de papéis, seria um importante meio para conferir relevância moral ao cotidiano

das relações funcionais. Igualmente aos demais modelos de estratégia de contraestratégia, seria um passo fundamental para abrir caminhos a um senso pós-convencional de solidariedade, mediado pelo exercício da competência comunicativa-argumentativa dos interagentes.

Considerando essa alternativa adicional, a denúncia de que o princípio de complementaridade da ética discursiva significa um “jogar de toalha” para as regras de ação estratégica caberia mais adequadamente à desesperança em relação ao potencial humano para enfrentar as patologias do pensamento calculista e autointeressado. Vale resgatar as razões já aduzidas a respeito de que “nos próprios domínios da ação, organizados formalmente, as interações se entrelaçam mediante o mecanismo do entendimento. A tal ponto que [se ele fosse banido] da organização, já não seria possível manter a regulação formal e realizar [seus próprios] fins” (HABERMAS, 2012b, p.562). Desse modo, os inescapáveis procedimentos de entendimento podem ser úteis para a moralização das regulações formais, por trás das quais sempre existe uma organização informal passível de impulsionar as relações para um nível diferenciado de compromissos interpessoais e coletivos. Assim, negar o significado do recurso a esses procedimentos, como alternativa plausível para o progressivo reconhecimento de um fim superior – que transcenda as finalidades institucionais, no campo das relações sociais –, seria aceitar e reproduzir o decreto contemporâneo acerca do fim da história. Definitivamente, dada a clara intenção presente em todo o processo de elaboração da pragmática-transcendental, não é esse o espírito que habita o pensamento de nosso filósofo.

Enfim, se não se pode iludir quanto ao fato de que a Ética do Discurso depara-se com um complexo institucional e cultural restritivo da aplicação do princípio moral universal, também há de se admitir que as acusações de autonegação e esterilidade a ela dirigidas tropeçam em elementos que flexionam a sua pretensão de conter as palavras finais quanto o empreendimento apeliano. A suspeita de autodissolução do princípio regulativo da ampliação de ações moralmente relevantes no *ethos* global contemporâneo só pode ser levantada a partir dos mesmos pressupostos a partir dos quais Apel formula a alternativa de conciliação entre a idealização da razão e a facticidade da existência. Portanto, analogamente aos modelos predominantes de organização da vida, passíveis de serem questionados e modificados argumentativamente, a descrença em relação a essa alternativa não é indeclinável diante da autorreflexão da razão. Com isso, devemos reafirmar derradeiramente o que há de mais essencial nas descobertas de Apel: que a autorreflexividade da razão é desveladora do indubitável caráter normativo de sua primordial estrutura comunicativa-consensual, referenciada pela facticidade da existência, mas sempre acima de toda forma histórica de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido neste trabalho para o exame das questões que tangenciam a problemática da relação entre as racionalidades comunicativa-consensual e instrumental-estratégica não deixa dúvidas quanto à decisiva qualidade dialética do pensamento de Karl-Otto Apel. Tal dialeticidade – marcante em toda a sua trajetória de transformação da filosofia contemporânea, em torno da instauração de um novo paradigma de filosofia moral – oferece uma saída digna de consideração pelos que se afligem com o destino da humanidade. Especialmente por parte daqueles que se interessam pelos fundamentos intranscendíveis do agir, capazes de sinalizar para a possibilidade de um novo modo de ser com os outros.

O desafio assumido por nosso filósofo ante o aparente beco sem saída para a crise ética da civilização global, culmina com a evidenciação das bases fundamentais de um marco normativo universal para os juízos e ações individuais e coletivas, respondendo alternativamente aos limites da metaética analítica. Ao mesmo tempo, Apel supera a dimensão monológica e a ausência de preocupação com a aplicação prática de um dever-ser categórico, típicas da macroética kantiana. Mediante o esforço de descobrir e desvelar as condições de possibilidade e validade da fundamentação de um princípio moral universal e, igualmente, da fundamentação de sua realização responsável na facticidade das interações humanas, Apel faz da questão do sentido e da validade os alicerces de seu programa reconstrutivo. Daí que o marco central de sua ética somente possa ser a linguagem. Ao insistir na prova de que fora da linguagem nada adquire compreensibilidade e, também, que a validade de todo sentido depende das regras inerentes ao entendimento mútuo entre os sujeitos a partir de seus atos de fala, nosso filósofo traz à tona a necessidade da autorreflexão da razão como saída para as tendências restritivas na qual ela se encontra submergida. A crítica da crítica total da razão emoldura, então, o seu empreendimento de síntese e superação das deficiências próprias à hermenêutica e à filosofia da linguagem, sancionadoras do relativismo moral e, com efeito, da impossibilidade de um universalismo ético.

Na medida em que aprofunda essa crítica, Apel confere nitidez aos elementos centrais de seu diagnóstico acerca dos processos de racionalização da sociedade contemporânea com o qual ele confronta sua intenção transformadora. Embora cômico do predomínio, em nossa época, das ações de meios e fins que permeiam a racionalidade técnico-científica, nosso filósofo não se intimida diante dos reais obstáculos à formação de uma vontade que corresponda à premência por uma responsabilidade recíproca universal em torno

dos efeitos colaterais do padrão hegemônico de racionalização. Por oposto, ele justifica a sua aposta na factibilidade da reconstrução normativa dos *ethea* tradicionais, ancorado nos pressupostos fundamentais e inevitáveis das interações humanas, subjacentes ao próprio cientificismo e às suas manifestações instrumental-estratégicas.

Seria improvável que, nessa desafiadora estrutura, Apel não avistasse de perto os riscos de suspeita de esterilidade prática de seu programa reconstrutivo – propagada pelos céticos da normatividade universalista –, tal qual a atribuída ao imperativo moral kantiano. Por isso, para afirmar o diferencial da Ética do Discurso como uma ética responsavelmente referida à história, ele investe na elaboração de uma complexa arquitetônica capaz de justificar a plausibilidade prática da moralidade procedimental, prescrita na parte A de seu programa a partir de um novo imperativo categórico. Não obstante sua inovação, o atrelamento das condições de realizabilidade do dever-ser discursivo a um princípio complementar de natureza estratégica, fundamentado na parte B da Ética do Discurso, joga Apel sob a desconfiança de autocontradição destrutiva da sua proposta de enfrentamento à crise de nossos dias. Ainda assim não se pode negar a razoabilidade de seus argumentos em defesa da Estratégica Moral como forma de reduzir a tensão entre os dois tipos de racionalidade sistematicamente acareados no itinerário formativo de sua filosofia moral. Isso porque tais argumentos estabelecem consonância direta com a indagação acerca do alcance de um princípio de ação válido universalmente face ao multiculturalismo da sociedade globalizada.

Apel leva em conta que, se a regra procedimental discursiva é insatisfatória para garantir, *per si*, a formação contextual da vontade de resolver argumentativa-consensualmente os problemas e conflitos de relevância moral, tampouco pode fazê-lo sem mediações estratégicas, em uma perspectiva pós-convencional. Nesse sentido, ele reconhece o fato de que a abertura comunicativa no mundo globalizado pode vir a ser um facilitador da motivação para uma corresponsabilidade com os efeitos mundiais dos processos técnico-científicos de desenvolvimento. O que chama a atenção em suas ponderações é o fato de que toda comunicação, em qualquer nível de relação, pressupõe uma ética mínima. Por isso, ele reafirma a sua convicção na possibilidade de que a moralidade das relações humanas amplie-se na medida em que as distintas pretensões de validade, seja à verdade, à veracidade e, especialmente, à correção normativa, se resolvam cada vez mais decisivamente por meio do discurso-argumentativo.

A ética mínima pressuposta em toda interação comunicativa, independentemente do fim visado, já envolve, como Apel descobre, uma antecipação implícita da comunidade

ideal na comunidade real de comunicação. A desafiadora tarefa do princípio complementar da Ética do Discurso é, então, guiar a construção das condições fáticas de possibilidade para a realização progressiva das situações ideais de fala nas situações comunicativas contextuais. Por reconhecer a relação dialética entre as possibilidades e as dificuldades de alcance do princípio deontológico de universalização do discurso argumentativo – evidenciando a dependência do mesmo em relação a um princípio teleológico complementar –, Apel admite que nenhuma comunidade real poderá coincidir historicamente com a comunidade ideal. Ele não se esquece do fato de que a convivência entre os diferentes modos de manifestação do *logos* fazem das pressuposições inevitáveis da comunicação sempre insuficientes para garantir uma irrestrita e sempre genuína resolução consensual dos problemas relevantes da atualidade.

O recurso à Estratégia Moral, a fim de tornar factível a aproximação entre os dois tipos de comunidade, deixa claro que Apel não poderia mesmo nutrir a intenção de tornar o ideal totalmente realizável a partir de mediações possíveis. Um intento dessa natureza seria não somente ilusório, dados os modos habituais de vida da civilização ocidental contemporânea, mas também demoliria o próprio sentido de seu programa, uma vez que o tornaria dispensável. Precisamente por isso, a proposta apeliana de reconstrução reflexiva e progressiva da *práxis* histórica da sociedade expressa uma preocupação com a aplicação responsável do princípio primordial da Ética do Discurso, o qual requer a observância das reservas nele implicadas.

Por não partir de uma pura idealização que se pretenda realizável arbitrariamente na facticidade da existência, Apel reconhece que tanto o princípio primordial de sua ética, quanto às ações estratégicas de contraestratégia são incapazes de substituir estritamente as ações pré-fixadas de cunho autointeressado. Daí que a estratégia moral vise preservar, sempre na medida do possível, as conquistas históricas oriundas de tais ações e eliminar, naquilo que for necessário, os obstáculos a uma responsabilidade solidária. Como vimos, a medida do possível e do necessário para Apel passa pelo exame da urgência de instauração de uma macroética capaz de orientar as vontades dos sujeitos para o enfrentamento solidário dos problemas do presente, motivando a um compromisso coletivo com o futuro da humanidade.

Se não se pode esperar uma ampla realização da comunidade ideal no multiculturalismo da comunidade real de comunicação, igualmente não se deve esquecer que os limites sistêmicos já consolidados também não possuem força bastante para anular os pressupostos transcendentais da interação humana e tampouco para fundamentar um ideal de vida contingencial válido universalmente. Isso equivale a dizer, em termos mais exatos, que a comunidade ideal de comunicação será sempre um horizonte aberto impassível de liquefazer-

se nos *ethea* vitais. As descobertas de Apel deixam claro que o sentido de horizonte aberto ofertado pela comunidade ideal de comunicação não representa uma utopia negativa, isto é, um projeto irrealizável porque pensado além ou aquém dos fundamentos da vida humana, mas sim a partir daquilo que é pressuposto, desde sempre, nas relações entre si dos sujeitos e deles com o mundo.

É o potencial argumentativo como fator irrecorrivelmente comum a todos os povos e, mais que isso, o reconhecimento intersubjetivo iluminado pela normatividade contida na comunidade ideal de comunicação que resguardam o ideal apeliano de incorrer nos defeitos já identificados nas meras abstrações ilusórias. Desvelada na estrutura da razão comunicativa, com seus pressupostos também pragmáticos, a pretensão regulativa da comunidade ideal joga por terra o irracionalismo da moralidade declarado pelos céticos e objetores do universalismo ético. Nesse sentido, se para esses últimos Apel não apresenta razões satisfatoriamente robustas para solidificar a confiança em uma efetiva capacidade reconstrutiva da Ética do Discurso, para nosso filósofo, menos contundentes são as teses que proclamam a desesperança em relação à reabilitação da razão prática face às tendências restritivas e fragmentárias da razão teórica. Apel procura não deixar dúvidas quanto ao fato de que a aceitação do imperativo formal discursivo, por meio ou não das mediações estratégicas, não se trata de um decisionismo emocionalmente motivado, mas de um engajar-se com aquilo que é estruturante do próprio modo de pensar e de conhecer do homem.

A admissão da Estratégia Moral como alternativa para a minimização da tensão entre os dois tipos de racionalidade se ancora no fato de que a vontade dos indivíduos atua de modo central no campo da moralidade, necessitando, contudo, de ser iluminada racionalmente. Ela só pode ser verdadeiramente autônoma se consistir com a estrutura pragmático-transcendental do *logos* e comprometer-se, portanto, com a resolução argumentativa acerca da normatividade moral. A fundamentação última da estrutura comunicativa da razão, em oposição ao Racionalismo Crítico, realça, pois, que o acolhimento do procedimento ético-discursivo como dever moral nada tem a ver com uma decisão última da vontade por um critério metaético inargumentável diante da totalidade das morais particulares.

Apel demonstra que, a despeito de as orientações instrumental-estratégicas exercerem importante influência sobre a vontade pessoal e coletiva, o princípio da autocontradição performativa salva as interações humanas de se reduzirem a um autointeresse particularista ou meramente sistêmico. Sem diluir o papel do querer na orientação do agir humano, tal princípio é prova cabal da ética mínima existente em toda relação interpessoal,

uma vez que um dado grau de reciprocidade – expressivo da aceitação dos pressupostos normativos da argumentação – já se faz necessariamente presente em toda interação linguisticamente mediada. Daí a ênfase dada por nosso filósofo ao fato de que um indivíduo indisposto a dar razões de suas afirmações ou que negligencie a obrigação de respeitar as possíveis objeções de seus interlocutores acaba por inviabilizar a contração de qualquer comunicação pretendida.

A força que a incontornabilidade da autocontradição performativa fornece aos argumentos de Apel sustenta de modo indubitável a sua defesa do primado da racionalidade comunicativa, independentemente da hegemonia fática da razão de cálculo. Para ele, importa reconhecer que – acima das tendências da racionalização contemporânea –, também no interior das ações estratégicas sempre haverá a antecipação da necessidade de certo nível de autorrenúncia mútua como condição de possibilidade da interação; e isso mesmo nos casos em que as expectativas dos contraentes se aproximem em termos de seus respectivos pleitos de validade. Tal exigência, que coloca necessariamente todo sujeito em uma situação argumentativa e, logo, frente a frente com suas regras básicas, confere sentido à aposta apeliana de reconstrução da categoria da intersubjetividade na era do individualismo competitivo. Para Apel, o fato aparentemente simples de uma recusa ao argumentar carrega a grandeza de manter um sujeito sempre vinculado aos demais, visto que sua tomada de posição resulta de uma discussão interna, isto é – no nível do pensamento – estruturalmente dependente da mediação da linguagem e, portanto, de sentidos válidos intersubjetivamente.

Por isso, conquanto a sociedade atual – apesar dos avanços informacionais e da comunicação mundialmente integrada – esteja, em face dos comportamentos autointeressados, inegavelmente mais propensa ao enfraquecimento da prontidão para um argumentar sério, não se pode recusar o potencial de ampliação dos discursos práticos sem se autocontradizer radicalmente. Desse modo, se, por um lado, os determinantes históricos limitam a instauração de uma comunicação engajada com os problemas moralmente relevantes, por outro, o princípio da autocontradição performativa minimiza a distinção entre a dimensão da fundamentação última reflexiva da Ética do Discurso e a dimensão de sua aplicação no mundo vital. Logo, por mais que o procedimento de aplicação do princípio moral discursivo não garanta uma motivação imediata da vontade dos indivíduos para entrarem seriamente nos discursos reais, a competência comunicativa mantém-se implicitamente presente em toda relação do sujeito consigo mesmo e com os outros.

O dever ético discursivo de que sejam ponderadas não só as regras dos jogos de interação, mas também os possíveis efeitos do mandamento de se resolver todos os conflitos

somente através de discursos práticos conta, igualmente, com o caráter transcendental do princípio de evitação da contradição performativa. A decorrente desoneração dos sujeitos individuais da responsabilidade pelas consequências das atividades coletivas – ante a avaliação dos possíveis resultados da aplicação do princípio deontológico discursivo – não remete, como pode parecer, a uma desobrigação moral. Muito ao contrário, denota que, acima das vontades e juízos subjetivos, a argumentação e a vinculação dos indivíduos com os pressupostos normativos da mesma são, por si, indeclináveis. Com isso, as chances de ampliação dos discursos práticos estão desde sempre postas em qualquer comunidade real de comunicação em razão do significado da não contradição performativa. Advogar rigidamente contra a possibilidade dessa ampliação – cujas condições se encontram na própria estrutura da razão –, só leva a um caminho: ao da autocontradição.

Apel encontra nisso o aporte para prosseguir na defesa do dever moral estratégico como componente da arquitetura de sua ética. Se em face da crescente instrumentalização dos discursos reais, a serviço de interesses particulares pré-fixados, um princípio discursivo deontológico requer e aceita ser complementado por uma estratégia moral também discursiva, então nos deparamos com uma ética da responsabilidade efetivamente referida à história e a um fim humano superior. O ineditismo contido no reconhecimento do duplo *a priori* da ética universalista, isto é, da facticidade da existência e da idealização da razão – ou mais precisamente, das comunidades real e ideal de fala, exprimem a complexidade deontológico-teleológica da teoria moral apeliana.

Independentemente da magnitude dos desafios fáticos, o diferencial contido no empreendimento pragmático-transcendental de Apel deixa o legado da prova indubitável de que a correção normativa é fundamentável racionalmente a partir da irretrocedível estrutura da comunicação. Com isso, ele fornece a chave para a superação do subjetivismo ético propalado pela razão científica, bem como do extremo relativismo moral nela ancorado. Fica cumprida, então, a necessária e desafiadora tarefa de oferecer alternativas para os dilemas da atualidade através da mediação entre universalismo e multiculturalismo. A partir dessa mediação é possível vislumbrar, ainda que no horizonte, o alcance de um reconhecimento recíproco racional capaz de assumir a forma de uma corresponsabilidade ética de todos os povos com a situação humana planetária.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Principal:

APEL, Karl-Otto. *Estudios Éticos*. Traducción de Carlos de Santiago. Barcelona: Editorial Alfa, 1986.

_____. El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje: Ensayo de una metacrítica del “racionalismo crítico”. Traducción de Norberto Smilg. In: *Estudios Filosóficos*, v. 36, nº 102, 1987, pp. 251-299.

_____. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. Tradução de Márcio Suzuki. In: *Novos Estudos/CEBRAP*, n.23, março de 1989, pp. 67-84.

_____. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Traducción de Norberto Smilg. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

_____. How to ground a universalistic ethics of co-responsibility for the effects of collective actions and activities? In: *Philosophica*, v. 2, n. 52, 1993, pp. 9-22.

_____. *Estudos de moral moderna*. Tradução de Benno Dischinger. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994a.

_____. *Toward a Transcendental Semiotics*. Selected Essays. Volume One. Edited and introduced by Eduardo Mendieta. New Jersey: Humanities Press, 1994b.

_____. *Ethics and the Theory of Rationality*. Selectet Essays. Volume Two. Edited and introduced by Eduardo Mendieta. New Jersey: Humanities Press, 1996.

_____. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Traducción de Ignacio Olmos Gonzalo del Puerto y Gil. Madrid: La balsa de la Medusa, 1997.

_____. *Ética e responsabilidade*. O problema da passagem para a moral pós-convencional. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Transformação da Filosofia 2: O a priori da comunidade de comunicação*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *The response of Discourse Ethics to the moral challenge of the human situation as such and especially today*. Series: Morality and the meaning of life. Book 13. Peeters Publishers, 2001.

_____. *Semiótica transcendental y filosofía primera*. Traducción de Guillermo Lapiedra. Madrid: Editorial Síntesis, 2002a.

_____. Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia: uma reflexão filosófica sobre o processo de globalização. In: HERRERO,

Francisco Javier; NIQUET, Marcel (Editores). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Loyola, 2002b, pp. 201-223.

_____. Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva. En: A. Cortinay D. García-Marzá, eds. *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid: Tecnos, 2003, pp.191-218.

APEL, Karl-Otto; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; MOREIRA, Luiz (Org.). *Com Habermas contra Habermas: direito, discurso e democracia*. Tradução de Cláudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

_____. *Transformação da Filosofia 1: Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

Bibliografia Secundária:

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

CORTINA, Adela. *Razón Comunicativa y responsabilidad solidaria: ética e política em K-O Apel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

FREITAG, Bárbara. *Teoria Crítica – Ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989b.

_____. *Comentários à Ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Rega, Rodnei Nascimento. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. V. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. V. 2. Tradução de Flávio Beno Siebenechler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

HERRERO, Francisco Javier. A ética do discurso de K.-Otto Apel. In: HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel (Editores). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 09-35.

_____. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. O problema da aplicação história da ética do discurso. In: *Síntese Revista de Filosofia*, v. 33, n. 107. Belo Horizonte: FAJE, 2006, pp. 373-392.

_____. A fundamentação da ética do discurso. In: *Revista Conjectura*, v. 12, n.1. Caxias do Sul: EDUCS, jan/jun 2007, pp. 33-50.

_____. Hermenêutica transcendental. In: *Síntese Revista de Filosofia*, v. 36, n. 115. Belo Horizonte: FAJE, 2009, pp. 173-196.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

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

RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo Aparecida. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

VELASCO, Marina. *Ética do Discurso – Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: MAUAD, 2011.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Organização e Introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: LusoSofia Press, 2010.