

Elementos de Peirce no Debate entre Habermas e Apel

Elements from Peirce in Habermas' and Apel's Debate

José Luiz Zanette

Doutorando em Filosofia pela PUC-SP
zanetti@gvo.com.br

Resumo: Há um debate entre Habermas e Apel sobre a possibilidade de uma fundamentação última para a Ética do Discurso que deriva da abordagem de Peirce. Para Apel, em Peirce há um projeto de fundação das inferências sintéticas (abdução e indução) que se realizam como uma lógica transcendental e são, simultaneamente, uma lógica de interpretação dos signos que permite uma teoria normativa de procedimentos para os critérios na criação de uma teoria consensual da verdade. Para Apel, a linguagem é a condição transcendente de todo sentido e validade, já que é implicitamente pragmática na vinculação da fala ao seu próprio sucesso, necessitando de consenso sobre o entendimento dos signos para a interpretação sobre os “algos” do mundo, com o entendimento ou desentendimento sobre esses mesmos “algos”.

Portanto, o pensamento argumentativo é uma pretensão de validade que busca evitar a autocontradição performativa, tornando-se uma lógica *a priori*, aplicável à comunidade de comunicação, o que possibilita fundar uma normatividade ética. Habermas vê o apriorismo de Apel como um retorno à filosofia do sujeito e refuta a possibilidade de argumentos isentos de teste empírico, mesmo os metodológicos, pois, mesmo com uma pragmática universal na qual o justo se caracteriza pelo critério imparcial de constituição de sua normatividade, não há como garantir que uma norma moral não possa ser alterada futuramente, porque ela requereria a garantia das mesmas condições de mundo da vida do momento de sua constituição. Habermas afasta a justificabilidade ideal para os argumentos, refuta uma lógica transcendental apriorística, confere à verdade a aceitabilidade racional e assume um falibilismo anticético que contempla o acaso e o evolucionismo mediante um construtivismo moral num *continuum* de aprendizagem. Refutando o apriorismo de Apel, Habermas fica mais próximo de Peirce.

Palavras-chave: Pragmatismo. Lógica transcendental. Apel. Habermas. Peirce.

Abstract: *Apel and Habermas diverge about the possibility of an ultimate grounding for the Ethics of Discourse, which comes from Peirce's approach. For Apel, in Peirce there is a foundation project of the synthetic inferences (abduction and induction), which occur as a transcendental logic and are, simultaneously, a logic of the interpretation of signs. This logic allows a normative theory of procedures for criteria in the creation of a consensual theory of truth. According to Apel, language is the transcendent condition of all meaning and all validity, since it is implicitly pragmatic in the linkage of*

speech to its own success. The language, thus, requires consensus on the understanding of the signs for the interpretation about world objects, with their understanding or misunderstanding.

Therefore, the argumentative thought is a pretension of validity, which strives to avoid a performative self-contradiction, becoming an a priori logic, which is applicable to the community of communication, enabling the grounding of an Ethical Normativity. Habermas sees Apel's apriorism as a return to the philosophy of the subject, and refutes the possibility of arguments without empirical tests, including the methodological ones since, even with a universal pragmatics in which the right is characterized by the impartial criterion of establishing its normativity, there is no way of guaranteeing that a moral standard cannot be amended in the future, because that norm would require a guarantee of the same life-world conditions on its establishment. Habermas rejects an ideal justificability for the arguments, refutes an aprioristic transcendental logic, confers to truth a rational acceptability and assumes an anti-skeptical fallibilism which contemplates chance and evolutionism through a moral constructivism in a continuum of learning. By refuting Apel's apriorism, Habermas draws closer to Peirce.

Key-words: Pragmatism. Transcendental logic. Apel. Habermas. Peirce.

1. A Evolução do Pensamento de Habermas

Conforme as próprias palavras, Habermas, ao longo de sua vida intelectual, tem reformulado, revisado e complementado seu pensamento e tem feito isso com marcante respeito às críticas recebidas que, transformadas em ação, solidificam a base permanente da sua filosofia, qual seja, o apego ao debate racional de uma forma não dogmática. Dessa maneira, sob pena de não se captar corretamente a evolução de seu pensamento, necessário se faz interpretá-lo a partir de suas obras mais recentes e, por meio delas, traçar os possíveis fios condutores que harmonizam as suas idéias.

Nessa trajetória, dentre tantos outros pensadores, manteve um intenso debate com Apel, no qual ambos abordaram quase toda a temática filosófica, e, por essa amplitude, o objetivo deste estudo se limita a narrar aspectos que permitam refletir sobre a eventual recuperação que Habermas faz de elementos do pragmatismo clássico, tornando-se mais próximo da filosofia de Peirce.

Apel e Habermas, na formulação do que chamaram de Ética do Discurso, após a constatação da dificuldade pós-kantiana de se conseguir a universalidade no universo subjetivo, concordaram que as normas materiais da moralidade não poderiam ser deduzidas somente de princípios, implicando uma filosofia prática. No entanto, almejando a concretização discursiva (o universal na intersubjetividade) do princípio moral kantiano da universalização (de máximas e imperativos), elaboraram princípios regulativos que prescrevem procedimentos para o discurso comunicativo ou da racionalidade.

Porém divergiram, desde o início, sobre a forma do procedural e, por conseqüência, sobre a própria base da Ética. Apel partiu do que chamou de Pragmática Transcendental, com uma lógica de comunicação *a priori* e com a divisão de sua ética em partes A e B, referindo-se o consensual (com expectativa de consecução do princípio [U] de universalização) à primeira parte, e, na parte B, não se pode ter o sentido

ideal de A, tratando-se não apenas de ações sob condições de recíproca interação, mas também daquelas condições em que há coação funcional de subsistemas ou instituições sociais. Já Habermas chamou o seu sistema de busca do justo e do imparcial de Pragmática Universal ou Formal, na qual todos os argumentos são submissíveis ao teste empírico e, portanto, somente se pode reivindicar validade *a posteriori*, não sendo prescritos dois sistemas com vistas ao alcance do princípio (U) da universalização. Dessas diferenças deriva a maior parte das questões que, de forma aguda, provocaram por longo tempo o debate que alterou certos postulados de Habermas.

Com relação às suas posições atuais, já em 1995, em entrevista a Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet (HABERMAS; FREITAG 2005: 260-1), Habermas menciona, em substituição à sugestão de virada lingüística, uma guinada pragmática em sua filosofia, pela qual altera, em *Conhecimento e Interesse* (HABERMAS 2001), suas posições marcadas por um matiz que aludia às grandes questões supra-individuais, substituindo-o pela idéia de que tudo que temos são “contextos comunicativos de caráter intersubjetivo”, incluindo as instituições que tenham esse mesmo caráter intersubjetivo. Ainda menciona, na citada entrevista, que tornou problemático o conceito que sustentava em *Teoria da Ação Comunicativa* (HABERMAS 2001b, c, d) “de que se pode distinguir entre o direito enquanto instituição e o direito enquanto meio (*médium*)”, idéia mais bem exposta na posição de que a autonomia do direito requer procedimentos institucionalizados para a jurisdição e para a legislação e que garantam:

... uma formação imparcial, da opinião e da vontade, proporcionando, do mesmo modo, o seu ingresso no direito e na política, nesta via de uma racionalidade moral de procedimento. Não existe um direito autônomo sem uma democracia realizada. (HABERMAS 1999b: 121)

Habermas, na contemporaneidade, reafirma o falibilismo peirciano e diz: “Peirce, a quem sigo nesse campo, associa uma concepção falibilista do conhecimento a uma posição anticética” (HABERMAS 2004^a: 18). No que se refere à epistemologia e à teoria da verdade, para Habermas, Peirce foi a influência mais forte para as suas posições no ensaio *Conhecimento e Interesse*, no qual faz uma revisão sobre o seu pensamento anterior, então mais próximo da Escola de Frankfurt (HABERMAS 2002: 227).

Após a publicação de *Verdade e Justificação* (HABERMAS 2004b), Habermas reafirma uma postura realista, anticética e construtivista moral, porém com reforço do falibilismo. Em obra posterior, *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade* (HABERMAS 2004a), na qual comenta o livro *Verdade e Justificação*, ele explica o seu conceito de justificabilidade

Até há pouco tempo, eu procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade. (HABERMAS 2004a: 60)

Esclarece que, em um discurso, os participantes podem aceitar como verdadeira uma proposição controversa se houver uma aceitabilidade racional dela, ou seja, desde que tenham, em condições quase ideais, esgotado os argumentos disponíveis a favor e contra a proposição:

A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por certo tempo, recebem licença para voltar ao *status* de conhecimento não-problemático. (HABERMAS 2004a: 63)

Habermas repensa os conceitos clássicos de autonomia, especulando sobre as razões pelas quais uma pessoa se deixa determinar. Na liberdade subjetiva, lembra que “a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais” (HABERMAS 2004a: 12), surgindo o ato de liberdade como de um único sujeito. Porém ressalva que o livre-arbítrio e a razão prática se interpenetram em uma comunidade moral e, portanto, os sujeitos devem levar em conta as outras pessoas. A liberdade subjetiva implica que algumas pessoas possam gozar de liberdade e outras não, porém, ao contrário, a autonomia não é um conceito distributivo que possa ser alcançada individualmente, já que a autonomia sempre se refere ao intersubjetivo, hipótese em que “uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente”. (HABERMAS 2004a: 13). Dessa maneira, para quaisquer fins morais, há um pressuposto de liberdade pelo reconhecimento da alteridade, com uma autoridade epistêmica voltada a um racional, gerando soluções aceitáveis racionalmente para todos os envolvidos e afetados. (HABERMAS 2004a).

Habermas também se valeu das críticas de Apel (1999), notadamente aquelas à relação do uso lingüístico na racionalidade comunicativa, exposto na *Teoria da Ação Comunicativa*, trocando o conceito de uso estratégico da linguagem, quando aberto em seus objetivos, pelo que chamou de “complemento no conceito de abertura lingüística”, atribuindo novo papel à reação do ouvinte (HABERMAS 2004b). Conquanto se afaste mais de Apel, como será considerado nos tópicos que se seguem, Habermas mantém a rejeição a outras filosofias que não se relacionem com a virada pragmática, como a visão de MacIntyre de que “o projeto de Esclarecimento de fundamentar uma moral secularizada, independentemente das suposições da metafísica e da religião, fracassou” (HABERMAS 2003: 61).

Habermas foi influenciado por Apel na absorção das teorias do Pragmatismo. Entretanto não aceita um *a priori* para a lógica da comunicação humana, assumindo que as argumentações que pretendam ser validadas por razões, de qualquer natureza que sejam, devem estar submetidas ao teste empírico. Habermas lembra que Apel “crê na existência de um metadiscurso racional de caráter transcendental e auto-referencial que garante uma posição privilegiada para a filosofia” (HABERMAS 2004a: 23). Nesse embate, mediante remissões bibliográficas, pretende-se demonstrar que Habermas fica muito próximo do pragmatismo de Peirce.

2. Peirce por Apel

A obra *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, escrita por Karl-Otto Apel, foi primeiramente editada em 1967, em alemão. Nas traduções para o inglês, em 1981 e em 1995 (APEL 1995), Apel escreveu introduções nas quais reavalia as suas reflexões e as respectivas conseqüências. Na primeira introdução, escrita em 1981, Apel

entende que a inovação caracterizada pela lógica da investigação de Peirce não é um retorno à questão Realismo vs. Idealismo, mas uma alteração da lógica transcendental de Kant para uma arquitetura semiótica crítica do significado (APEL 1995: ix).

Na avaliação de Apel, isso ocorre quando a incognoscibilidade da *coisa em si* é substituída pelo infinitamente admissível, surgindo um sujeito transcendental da cognição e o conceito de comunidade indefinida, como o sujeito da opinião final. Apel admite que tentou pensar além de Peirce, usando as idéias de Peirce e aparentemente contra ele, ao envolvê-lo na consideração de sua transformação semiótica da lógica do conhecimento como uma fundação filosófica, tornando-o um aliado no empreendimento da transformação (transcendental) da filosofia (*id.*: *ibd.*).

Como o sujeito deve, necessariamente, conceber-se como um membro de uma comunidade comunicativa, a semiótica transcendental ou pragmática transcendental pode servir como base para uma fundação final da ética, na existência de um incondicionado para se alcançar um consenso sobre normas mediante argumentação (*id.*: x).

Essa metanorma fundamental da ética, segundo Apel, é, implicitamente, um *a priori* da comunicação que não pode ser evitado, funcionando como uma norma básica teórica para nós, com o fim de resgatar as exigências de validade no discurso de comunidade ilimitada de argumentação (*id.*: xi).

Passados catorze anos, em 1995, Apel escreveu a “Introduction to the Paperback Edition”, na qual reavalia a ligação de suas idéias àquelas de Peirce. Menciona William James e John Dewey, pelos quais pôde estabelecer correspondências entre o pragmatismo estrutural americano e a filosofia continental da *práxis*. Porém, dentro do Pragmatismo norte-americano, vê Peirce como um dos fundadores da filosofia crítica em geral, no sentido de uma Semiótica Transcendental e de uma crítica do significado, um sucessor inovativo de Kant.

Dessa maneira, para Apel, a mudança provocada por Peirce em seu pensamento, ou seja, a transformação da filosofia transcendental para um sentido lingüístico hermenêutico, ou virada semiótica da filosofia contemporânea, fez com que ele tivesse uma nova visão da filosofia teórica e prática. Ao lado de e como contrapeso a Wittgenstein e Heidegger, com Peirce, pode-se falar em reconstrução de uma filosofia transcendental como primeira filosofia, o que Apel considera não só possível, mas necessário.

Apel não acredita que Wittgenstein e Heidegger tenham conseguido demonstrar como obsoleta a necessidade de pressuposições transcendentais (como exigências de validade universais) para os próprios pensamentos crítico-destrutivos, reduzindo suas pressuposições a algo como a contingência no sentido da história do ser ou como os infinitos e plurais jogos de linguagem e formas de vida. Também especula se Peirce teria questionado em tudo a suposição de toda filosofia transcendental, isto é, a pressuposição de condições necessárias e universais de possibilidade da validade intersubjetiva do conhecimento.

A essa questão central, segundo Apel, Peirce responde de uma nova maneira, pela qual funda a validade do conhecimento em um novo sentido de uma lógica normativa, uma lógica semiótica de pesquisa, que implica uma teoria evolucionária do conhecimento. Peirce evita axiomas fundamentais do conhecimento, como a síntese *a priori* das ciências, hipótese pela qual ele poderia dizer que não existe necessidade de transcendentalismo, mas, observa Apel, Peirce está entrelaçado em um projeto de fun-

dação de validade das “inferências sintéticas” (a abdução e a indução)¹, as quais, nos seus exercícios, em um tipo de “lógica transcendental”, são, simultaneamente, uma lógica normativa de interpretação dos signos. Para Apel, há coerência com o modo de Peirce que, em qualquer circunstância, exime de apriorismo as categorias fundamentais da sua fenomenologia, a primeiridade, a secundidade e a terceiridade, dado que, nessa lógica da pesquisa, as proposições científicas emergem dos processos de inferência, em grande parte desconhecidos.

Apel argumenta que, para Peirce, como para Kant, as idéias regulativas e os postulados normativos são demonstrações de significação sob a pressuposição que assumirão, como alvo do signo interpretante, uma interpretação lógica final (como uma correlação no hábito de comportamento) e como meta de hipóteses de construção da ciência (como uma idéia regulativa de verdade) de um consenso final (opinião final) de uma ilimitada comunidade de pesquisa.

Então, para Apel, através da extensão do apriorismo da lógica transcendental de pesquisa, ao sair das formas de intuição e axiomas fundamentais para a idéia regulativa da inferência e dos processos de interpretação, Peirce, de maneira inovativa, funda um conceito de uma lógica transcendental semiótica, que, metodologicamente, precede, como primeira filosofia, todo o empírico da construção de hipóteses falíveis (inclusive a ainda empírica metafísica), lógica sem a qual, mesmo com a fenomenologia e a lógica matemática, não se conseguiria qualquer conhecimento do real. Para Apel, dessa maneira, Peirce é uma alternativa às filosofias de total destranscendentalização, as quais relativizam o pensável a uma mera condição de validade intersubjetiva, inclusive as normas éticas.

¹ Cabe observar que, pela filosofia de Peirce, não se poderia falar de inferências sintéticas, mas somente da abdução dentro dessa categoria. Conforme Ibri (2006: 90-94), em Peirce há um idealismo que indiferencia mundo e intramundo, as naturezas de objeto e sujeito e produz um substrato sintético derivado de uma unidade originária entre os mundos interno e externo. Em tal unidade, incidentalmente, no plano fenomenológico, a categoria da primeiridade é definida, e não existem regras para governar sínteses. Ibri observa que Peirce refletiu sobre a condição da abdução como uma forma de indução, mas passou a dar exclusividade heurística à abdução. Para Peirce, conforme relata Ibri, a abdução é um processo de formação de uma hipótese explanatória e é a única operação lógica que introduz qualquer nova idéia, coisa que a indução não o faz, embora determine o valor para a associação de idéias em um continuum. O nascimento da hipótese decorre de uma mente livre, embora não psicológica, pois com simetria entre sujeito e objeto. Nas formas de raciocínio, a abdução é uma questão de lógica, mas sua ocorrência é impossível sem se considerar o ambiente no qual o homem pode descobrir verdades (a capacidade heurística), estando nela todo o conteúdo, a teoria e a aprendizagem nova, com um poder-ser, com a possibilidade da descoberta. A formulação da abdução, mesmo como uma argumentação lógica originada de uma nova idéia, requer, na sua formulação como inferência, a ocorrência prévia de algum estado da mente em que houve uma condição de incerteza (vagueza). Todavia a explicação do conteúdo de uma idéia e suas conseqüências experimentais ocorrem pela dedução e pela indução. Ambas, no entanto, estão tornando o indefinido em um definido de conclusão que já existia em estado de vagueza. A Dedução explica e a Indução avalia.

A semiótica transcendental de Peirce, assim vista por Apel, supera Wittgenstein como *prima philosophia*, já que a sua base semiótica considera, em adição aos símbolos (característica somente dos discursos humanos), os signos que não são primariamente conceituais (os índices e ícones), gerando uma integração entre a lingüística e o funcionamento natural dos signos. A classificação triádica dos signos estabelece, principalmente para os juízos perceptivos, uma relação entre evolução natural e a lógica normativa de pesquisa, além de integrar a evidência do fenômeno, normativamente, como um critério relevante de percepção. Com isso, não há um reducionismo de signos, como no semanticismo, que elimina a primeiridade e a segundidade da lógica da pesquisa.

Para Apel, há uma nova latitude de significação, como a abertura, pelos signos, de parte da nossa experiência inconsciente, como pré-compreensão de um mundo da vida, que pode ser explicitado pela primeira vez, como o fez Einstein, na descoberta da simultaneidade de eventos ou, nas ciências sociais, na criação, por Rawls, da “posição original” para uma significação de justiça.

Para Apel, a vantagem essencial de um programa de semiótica transcendental reside na concomitância de uma teoria de realismo crítico do significado e de uma teoria normativa e de procedimentos com os possíveis critérios de verdade para “uma teoria consensual da verdade”. Salienta, ainda, que o pensamento de Peirce, visto como tal, não implica uma idealística redução do real – uma resistência aos fatos brutos e ao vir-a-ser –, mas resultará em uma transição de um realismo externo (metafísico) para um realismo interno (crítica do significado).

A concepção de Peirce de uma comunidade ideal de interpretação ilimitada e discursiva, diz Apel, torna-se um ponto de visão heurístico para a fundamentação de uma comunicação, isto é, de um discurso ético. Mas, segue Apel, as ciências humanas e sociais não são só determinadas por leis como normas, de maneira que é necessário ir além de Peirce, cujo pensamento é determinado primariamente pela relação entre evolução natural e o possível progresso das ciências naturais.

Peirce ajuda Apel a responder às próprias preocupações com o dilema ético, pelo uso transcendental que faz da semiótica, com um transcendental, portanto, *a priori*, da comunidade de comunicação. Na sua obra *Transformação da Filosofia*, no capítulo “O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da Ética” (APEL 2000: I, 407), Apel manifesta o seu receio e alerta para a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, que, embora seja forte, parece tão distante. Teme a prevalência de uma validação subjetiva prejudgada pela ciência, ou seja, uma idéia cientificista de objetividade normativamente neutra ou isenta de valores. Em complemento, alerta para o risco de ações humanas somente amparadas pela moral de pequenos grupos, colocadas como luta pela existência (em sentido darwiniano), o que implica dar tudo à verdade por êxito, o que pode referendar a violência.

Para Apel, “o sujeito da argumentação sempre logra refletir sobre as condições de possibilidade e de validade da argumentação pressupostas desde o início da situação de fala”, condições que devem ser pensadas “na verdade intersubjetiva da interpretação como entendimento do sentido e consenso quanto à validade”, dando-se que “a vontade de argumentação não está empiricamente condicionada, mas é condição de possibilidade de toda discussão de condições empíricas” (APEL 2000: II, 462, 465 e 469).

Não é escopo deste trabalho estudar a total conexão entre a filosofia de Peirce e os pressupostos da Ética do Discurso, formulada por Apel e Habermas e, posteriormente, alterada por Habermas, mas sim focar a questão do eventual *a priori* da comunidade de comunicação. Com tal restrição, observa-se que, para Apel, o discurso formulado em linguagem, que mediatiza a relação sujeito–objeto e, como fato presente na condição humana, implica o uso lingüístico orientado para o entendimento mútuo. Nas ações estratégicas com o uso lingüístico voltado para o sucesso, se dissimulado, ele é conceitualmente “parasitário” da condição geral da inclinação ao entendimento mútuo. Se a estratégia for aberta, o ouvinte pode aquiescer unicamente por razão de força.

Mas, na constituição do discurso, há uma tríplice relação semiótica na qual o essencial do conhecimento é a interpretação de algo, que é mediado pelos signos, os quais são a base para a formação do consenso (entendimento comum sobre os signos), sobre algo no mundo que está possibilitando o entendimento ou desentendimento sobre esse mesmo algo.

A linguagem, no seu uso, torna-se a condição transcendente de todo sentido e validade, de uma maneira que a proposição semântica é potencial ou implicitamente pragmática, já que a fala se vincula ao seu próprio sucesso. Nesse processo, reivindicar validade significa levantar as pretensões diante de uma comunidade, em princípio ilimitada, por razões válidas intersubjetivamente, de maneira que o pensamento argumentativo torna-se igual a uma pretensão intersubjetiva de validade. Com tal abordagem, não há racionalidade possível que não passe pela mediação do discurso metodologicamente fundamentado na consistência pragmática entre o objeto do discurso e as condições transcendentais de possibilidade do mesmo discurso. Está instaurada uma lógica de relações, à medida que o critério último de toda a fundamentação pragmático-transcendental é a necessidade de se evitar a autocontradição performativa. Para Apel, há uma nova transcendentalização, agora pragmática, pelo paradigma da própria linguagem, na forma do entendimento inicial sobre os signos que se dirigem para os “alcos” do mundo.

3. Peirce e Apel em Habermas: Pontos de Atenção

No livro *Habermas and Pragmatism* (HABERMAS 2002), o organizador, Mitchell Abouloffia, e também autor da introdução, reconhece que há diferentes tipos de pragmatismo, mas em todos há a marca do falibilismo, a consideração com os aspectos sociais e uma forte inclinação para o novo, como se observa na base da tradição que contém a comunidade de investigadores de Peirce, a idéia de democracia de Dewey e o ego social de Mead. Habermas, seguramente, não encontraria mérito no pragmatismo se ele fosse praticado de uma forma hostil à experiência coletiva.

O autor, na referida introdução, a partir do ensaio de Apel inserido nessa obra, diz que é possível notar que, em anos recentes, Habermas moveu-se muito longe da base transcendental necessária para suportar um discurso ético, o qual Apel e Habermas desenvolveram à luz da interpretação de Apel sobre Peirce (HABERMAS 2002).

Apel, a par de pontos de concordância que aponta entre ele e Habermas, como exemplo, a abordagem pragmática, chega a questionar, no pensamento de Habermas, a própria coerência e consistência (APEL 2004: 24).

No “Postscript” da obra *Habermas and Pragmatism*, intitulado “Some Concluding Remarks”, o próprio Habermas comenta os ensaios nela contidos e ressalva que a sua apropriação da concepção de Peirce, realizada há três décadas e meia, nesses ensaios,

foi deliberadamente seletiva (HABERMAS 2002: 224), indicando a não inclusão da adaptação de abordagem que realizou.

Em “Reflections on Pragmatism”, Habermas responde a seis questões que foram propostas pelo organizador do livro, Mitchell Aboulafia, e relembra que, na década de 60, Peirce foi a mais importante influência no seu trabalho *Conhecimento e Interesse* e que, pelos contatos que mantinha com Apel, foi a interpretação deste último que o guiou na sua recepção de Peirce.

Habermas menciona Bernstein² como alguém que o influenciou na destranscendentalização de Kant. Complementa que o estilo de análise de Peirce era, na sua opinião, o mais apropriado para uma defesa da relação interior entre formas de conhecimento e tipos de ação, em oposição à limitada visão dos empiristas lógicos, cujo foco era a dimensão semântica. Para Peirce, razão e compreensão provêm de um princípio incorporado às atividades de investigações de uma comunidade de pesquisadores. Ele e Apel perceberam a abordagem pragmática de Peirce como uma promessa para salvar os *insights* kantianos em uma destranscendentalização, embora ainda com uma veia analítica.

Habermas entende que, mais para ele que para Apel, essa promessa é uma reconciliação entre Kant e Darwin, entre uma perspectiva transcendental e outra evolucionária, compatível com os seus estudos da filosofia da natureza de Schelling e com a recepção de Marx, o que o fez mais aberto a um naturalismo fraco, não científico (HABERMAS 2002: 226-227).

Habermas acrescenta que, ainda dentro do pragmatismo, embora não com a mesma importância de Peirce, recebeu a influência da “Teoria da Interação Social” de Mead, pela qual descobriu as implicações éticas da sua mútua “tomada de perspectiva”, uma funcionalidade dinâmica frente à teoria da descentralização de perspectivas, de Piaget (*id.*: 227).

Em suas respostas, Habermas faz uma reflexão sobre o pragmatismo de forma geral, reforçadora do pensamento de Peirce em detrimento de outras correntes, pois aponta, como ponto forte do pragmatismo, a combinação de falibilismo com o anticeticismo e uma abordagem naturalista para a mente humana e sua cultura, que recusa se render a qualquer tipo de cientificismo e, com a maior fraqueza, a abordagem que gera uma desconfiança antiplatônica, em um desvio ideológico das idéias abstratas, como a negação de uma força transcendental e do incondicional das exigências do significado de verdade (*id.*: 228). É uma crítica contundente ao intitulado neopragmatismo, como o de Rorty, que defende um holismo esquemático para o conhecimento, pretensamente antiplatônico. Convém mencionar, na linha implícita de Habermas, que há, em Peirce, a absorção do *Eidos* platônico, o inteligível entrelaçado *com e no* real (IBRI 1992).

Sobre outros conhecidos pragmatistas, Habermas diz que existe um emotivismo³ subjacente no pensamento de James e também um subjacente empirismo em Dewey. Ambos ameaçam a herança kantiana que está salva na tradução de Peirce (*id.* 228).

² Richard J. Bernstein, filósofo norte-americano, estudioso do Pragmatismo Clássico e do Neopragmatismo.

³ Aqui adoto, entre as diversas interpretações possíveis de emotivismo, a do Dicionário Oxford de Filosofia: “Teoria segundo a qual as elocuições éticas servem para exprimir estados emocionais ou afetivos, e não para afirmar verdades ou falsidades” (BLACKBURN 1997, verbete “Emotivismo [ou teoria emotivista da ética]”).

4. Outras Restrições de Habermas a Apel

A maior restrição que Habermas fará a Apel, ao longo da evolução do seu pensamento, será a da crença em modo transcendental *a priori* que, em sua opinião, ainda que por outros modos, aproxima Apel da chamada filosofia do sujeito. O ajuste que Habermas faz na relação comunicação e racionalidade, a partir das críticas de Apel, será relatado mais adiante.

Inicialmente, Habermas acredita que, após Kant, pode-se falar de questões práticas “passíveis de verdade”, de tal maneira que, no âmbito da prática, a razão não é, necessariamente, só instrumental, podendo discutir tanto os meios quanto os fins e que, nessa tradição kantiana, a abordagem teórica de Apel, dentre outras, é promissora “na intenção de analisar as condições para uma avaliação imparcial da questão prática, baseada unicamente em razões” (HABERMAS 2003: 62).

Habermas afirma que a ética filosófica, diferentemente da teoria do conhecimento, pode assumir a figura de uma teoria especial da argumentação, o que a leva a enfrentar o que chama de questão fundamental da teoria moral, qual seja, como encontrar um princípio de universalização, único a possibilitar, nas questões práticas, um acordo argumentativo que possa ser por ele próprio fundamentado (*id.*: 63). Ainda segundo Habermas, para Apel, esse é o lugar para a fundamentação transcendental da ética, procedendo a partir de pressuposições pragmáticas da argumentação. Na sua maneira de abordar a ética do discurso, Habermas alega que não se poderia pretender que essa derivação tenha o *status* de fundamentação única e, por ter uma pretensão muito forte, jamais poderia ser erguida (*id.* 63).

Portanto, afasta-se de Apel e evolui para os próprios postulados, evidenciando o risco de que, quando pretende uma fundamentação última da pragmática transcendental, Apel retorna perigosamente ao momento anterior, aquele da mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, pronunciada pelo próprio Apel. Por isso, na sua *Ética do Discurso*, Habermas não aceita o *a priori* da comunicação (*id.*: 119).

Habermas pensa que a ética do discurso, como propõe, já pressupõe que a escolha de normas pode ser fundamentada. Parte da hipótese de que uma norma só pode pretender validade quando todos os que possam ser abrangidos por ela, dentro de um discurso prático, possam chegar a um acordo quanto à validade dessa norma (*id.*: 86). A partir de *Verdade e Justificação*, com “retoques” na sua teoria de racionalidade comunicativa, flexibiliza um pouco essa rigidez conceitual, como se verá adiante.

No entanto, Habermas repete a sua diferenciação de Apel e diz que este insistiu na existência de um metadiscurso racional de caráter transcendente e auto-referencial. Habermas diz acreditar em uma visão pluralista dos diversos discursos teóricos, sem que qualquer um deles possa reivindicar para si uma posição fundacionista. Alerta que aceitar teses de metadiscursos é assumir riscos de uma metamoral com *práxis* moralizadora e *telos* que, para serem sustentados, assemelhar-se-iam a uma ética de revolução, requerendo uma difícil compatibilização entre raciocínios normativos e de prudência (HABERMAS 2004a).

Habermas refuta o *a priori* de um pretensão metadiscurso racional, de caráter transcendente e auto-referencial, e postula um *a posteriori*, porém gerado por argumentações. Reconhece, então, que o que o alinha a Apel é o papel dado às argumentações. Diz que:

... as argumentações transcendem *per se* os universos particulares, uma vez que, nos seus pressupostos pragmáticos, o teor normativo dos pressupostos da ação comunicativa está generalizado, abstraído e ampliado, tendo sido alargado a uma comunidade comunicativa que integra todos os sujeitos dotados da capacidade de linguagem e de ação (tal como Apel, na linha de Peirce, afirma). (HABERMAS 1999: 71).

Habermas demonstrará que tal postura não é transcendental e sim de um “naturalismo fraco”.

Habermas acredita que Apel, na formulação final de sua ética, pretendeu introduzir algo análogo a uma competência moral e antecipar *in abstracto* algo que só se pode avaliar no estágio da formação política da vontade, em relação a situações particulares e atendendo a possibilidades concretas, como se possível fosse uma “oposição entre uma ética da convicção neutra em relação às conseqüências e uma ética da responsabilidade sensível às mesmas”. Dessa maneira, mesmo acreditando na primazia do justo sobre o bom, o justo deveria ser descrito de outra maneira por Apel (HABERMAS 1999: 190-191).

5. A Especificidade da Leitura de Peirce por Habermas

Habermas afirma que Peirce “elucida o conceito de verdade, recorrendo a uma prática comunicativa ampliada em termos ideais em relação à dimensão social e temporal” e que verdade é o que se pode explicar em referência a pretensões afirmativamente feitas por um indivíduo em relação a outros (HABERMAS 1999: 154). E, a exemplo de Apel, a quem também tributou forte influência, adiciona, à visão de Peirce, um conceito de comunidade hermenêutica. As afirmações são sujeitas à crítica e, “como ninguém tem acesso direto às condições de validade não interpretadas, a validade tem que ser entendida epistemicamente como o valor estabelecido por nós” e, pelo poder de ser defendida com bases em razões, tem que contar, “em uma análise, com um acordo de motivação racional por parte da comunidade hermenêutica como um todo” (*id.*: 154).

Também não vale a referência à determinada (eletiva) comunidade hermenêutica, por isso, segundo Habermas, Peirce estabeleceu verdade como uma referência contrafactual do cumprimento de uma pretensão de verdade sujeita à crítica e atendendo às condições comunicativas de uma comunidade hermenêutica alargada (além), em termos ideais, a um espaço social e a um tempo histórico, no qual a eternidade é substituída por uma comunidade comunicativa ilimitada em que os processos de aprendizagem constroem, no tempo, uma ponte (*id.*: 155).

A não eletividade de uma determinada comunidade se coaduna com a defesa que Habermas faz da primazia do justo (entendido sobre o ponto de vista deontológico) sobre o bom, não excluindo as questões éticas da discussão racional, admitida uma diferenciação explícita entre discussão ética (ligada a hábitos arraigados) e discurso moral, dado que talvez fosse mais exato falar-se de uma teoria da discussão moral (HABERMAS 1999: 9). A diferença entre o justo e o bom corresponde à distinção entre juízos normativos acerca do que devemos fazer e os juízos valorativos sobre algo no mundo que possa ser melhor ou pior para nós (*id.*: 164).

Como apêndice, cumpre salientar que Habermas aponta para o fato de que, nas éticas clássicas, a referência ocorria em questões do bem viver, enquanto a ética de Kant

diz respeito apenas a problemas de ação correta ou justa. Esclarece que o fenômeno que aguarda explicação na teoria moral é o da validade moral das obrigações ou ainda das normas de conduta. E é nessa perspectiva que se refere a uma ética deontológica.

Por sua vez, a correção normativa é uma pretensão de validade análoga a pretensões de verdade e, nesse sentido, diz tratar-se também de uma ética cognitiva que responde pela tarefa da fundamentação das afirmações normativas.

Se não se quiser abandonar a forma imperativa, para Habermas, o imperativo categórico assumirá o papel de um princípio de justificação, mostrando “como válidas as normas de conduta suscetíveis de generalização”. Ele anseia por uma ética formalista, no sentido de que “todos os seres dotados de razão têm de ser capazes de desejar o que se encontra moralmente justificado” (HABERMAS 1999: 15-16). Assim, pretende, com a Ética do Discurso, que ocorra a substituição do imperativo categórico pelo da argumentação moral.

Habermas diz estar consciente dos problemas da comunidade comunicativa alargada em relação spatiotemporal e de que não é fácil cumprir os pressupostos gerais da argumentação (atendendo ao seu teor altamente idealizado), mesmo porque discursos racionais têm um caráter improvável quanto ao seu surgimento, e proposições morais corretas não estão ligadas a fatos do mundo objetivo, mas sim às relações interpessoais legitimamente ordenadas no mundo social (*id.*: 155-158).

Habermas entende que, no processo argumentativo, pode ocorrer uma revisão de descrições e afirma acreditar, “tal como Peirce, que as argumentações são componentes necessários de processos reflexivos de aprendizagem que, por sua vez, não podem ser explicados de modo completo a partir de argumentações”. Segue que não há como se falar em “últimas evidências” ou argumentos “concludentes”. A argumentação, enquanto processo, é um recurso para, a partir de sua pragmática, explicar as razões que nos permitem acreditar que, de alguma forma, “somos capazes de ter e cumprir pretensões transcendentais de validade” (*id.*: 160-161).

Otimisticamente, Habermas reafirma que a filosofia, como momento racional, deve nos salvaguardar de uma atitude de cegueira ou de cinismo perante fenômenos morais e que “as teorias dirigem-se contra outras teorias; mesmo assim, podem corrigir más teorias que nos alienam de nossas melhores intuições morais” (*id.*: 180).

Tal como posta, a ética do discurso tem um sentido formalista, à medida que possui princípios que permitem, *a posteriori*, avaliar imparcialmente, do ponto de vista moral, um conflito de conduta de relevância moral, sem que seja uma moral por regras. Contudo mantém sentidos deontológicos e cognitivistas, de maneira tal que as normas não estejam contidas nas premissas. Mas, também, por falar em pretensões transcendentais de validade, há que se discutir o amparo que Habermas procura no chamado naturalismo fraco.

Habermas, como já mencionado, junta ao seu pragmatismo o forte conceito de experiência coletiva. Dessa maneira, mesmo tendo flexibilizado a situação de fala para quase ideal, que é o campo das argumentações em racionalidade comunicativa e criadora de condutas, a idéia da experiência coletiva o afasta de James e o liga a Peirce.

Em obra mais atual, afirma Habermas que “a escolha do esquema interpretativo pode se justificar não somente pelos dados empíricos (se a teoria funciona ou não), mas também pela verificação dos próprios instrumentos teóricos” (HABERMAS 2004a: 31). Só pela prática é possível a viabilização.

Habermas também refuta o chamado contextualismo forte, como o de MacIntyre, que tem a solidariedade forte voltada para subculturas ou uma ética etnicamente centrada, pois, na questão das diferentes línguas e traduções, acredita que “na realidade, os conceitos de verdade, racionalidade e justificação desempenham o mesmo papel gramatical em todas as comunidades lingüísticas, mesmo quando são interpretados de modos distintos e aplicados segundo critérios diferentes” (HABERMAS 1999: 211). De consequência, “uma comunidade não pode se fragmentar na multiplicidade de suas subculturas” (HABERMAS 2004a: 35). Dessa maneira, na procura de uma unidade entre as diversas comunidades lingüísticas, mais uma vez Habermas diferencia-se do neopragmatismo de Richard Rorty, à medida que aceita a diferença entre as comunidades somente como um elemento para o debate comunicativo e não qualquer garantia *a priori* de validade.

Sobre a linguagem e o debate comunicativo, Habermas valoriza o papel de Wittgenstein que escreveu “que a gramática da linguagem é a essência do mundo”, mas também reflete que “se os significados não estão na cabeça, como quer Putnam, só a linguagem pode ser o veículo intersubjetivo pelo qual esses significados tomam corpo” (HABERMAS 2004a: 44-45).

E sobre a querela nominalismo vs. realismo, diz:

... sou um realista nas questões epistêmicas e um construtivista nas questões morais. Sou um realista de um tipo específico, um realista segundo o viés pragmático. Estou convencido de que, na prática, não podemos senão nos opor a um mundo objetivo feito de entidades independentes da descrição que fazemos delas; um mundo que é mais ou menos o mesmo para todos. (HABERMAS 2004a: 46-47)

6. A Linguagem como Regra na Razão Destranscendentalizada

Na obra *O Futuro da Natureza Humana* (HABERMAS 2004c), Habermas menciona Kierkegaard para dizer que o intelecto não é capaz de definir tanto o outro como a diferença de forma absoluta. Por outro lado, a diferença não pode negar a si mesma, já que ela se utiliza de si para se demonstrar. Em complemento à nossa limitação, somos dependentes da linguagem, temerosos do fracasso de nossa vida e incapazes, portanto, de separar radicalmente saber e fé. Nesse quadro, há que se ter em vista que “a mudança lingüística permite uma interpretação deflacionista do totalmente outro. Enquanto seres históricos e sociais, encontramos-nos, desde sempre, num mundo de vida estruturado lingüisticamente” (HABERMAS 2004c: 14-15).

E acrescenta:

Nas formas de comunicação, por meio das quais nos entendemos uns com os outros sobre os acontecimentos do mundo e sobre nós mesmos, deparamos com um poder transcendental [...] a língua não é uma propriedade privada. Ninguém dispõe exclusivamente do meio comum de compreensão, o qual devemos compartilhar intersubjetivamente. Nenhum participante individual pode controlar a estrutura ou mesmo o desenrolar dos processos de compreensão e autocompreensão. (*id.*: 16)

Para Habermas, o mero arbítrio subjetivo não é suficiente para dar conta do modo como nós, enquanto falantes e ouvintes, tomamos posição, a favor ou contra, no uso da li-

berdade de comunicação. A liberdade tem a ver com “força vinculante das pretensões, que necessitam de justificativas e são reivindicadas reciprocamente por tais falantes e ouvintes”.

Dessa maneira, há dois fatores que Habermas tenta conciliar, quais sejam, que a “leitura fraca e procedimentalista do outro mantém o sentido falível e, ao mesmo tempo, anticético de incondicionalidade”, mas que, “no *logos* da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo, que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta” (*id.*: 16).

É uma teoria que supõe um poder transcendental que tem a ver com a conciliação entre Kant e Darwin, mas que se desenrola na racionalidade comunicativa, no *logos* da língua, que nos faz seres em ação. Mesmo que o *logos* da língua escape ao nosso controle, somos capazes de linguagem e ação. A ética, como a autocompreensão, só pode ser conseguida pelo esforço comum, o que implica mais um “poder transubjetivo do que um poder absoluto” (*id.*: 16).

Habermas reconhece que o pragmatismo kantiano e a filosofia transcendental estão em busca de condições supostamente universais, com vistas às realizações práticas dos sujeitos que falam e agem, bem como de “estruturas profundas dos mundos vitais partilhados intersubjetivamente, nos quais esses sujeitos se socializam”, mas, ao contrário de uma filosofia transcendental, a sua abordagem é de uma transcendentalidade fraca:

... em favor de uma análise dos inevitáveis pressupostos de fato de fala, do conhecimento e da ação. As condições transcendentais funcionam agora para nós como um dado *a priori*, uma vez que partimos do nosso envolvimento numa forma cultural de vida; mas já não se afirma que elas se localizam num mundo inteligível que não teve origem nem no espaço nem no tempo. Dessa maneira, compatibilizam-se Kant e Darwin. (HABERMAS 2004a: 56)

Ou seja, Habermas reafirma o quadro de um transcendentalismo da linguagem, mas com uma razão destranscendentalizada. Defende que a generalização de interesses (inicialmente controversos), para a Ética do Discurso, só pode se conciliar enquanto resultado de um discurso público organizado intersubjetivamente nos modos deontológico, cognitivo e formal, com imparcialidade quase ideal, posição que se fortalece com a sua luta, desde os primórdios da “Escola de Frankfurt”, na defesa de que os fins não justificam os meios e de que o justo é sempre anterior ao bom, sem que este último precise, necessariamente, anular-se.

Dentro de um espírito democrático, o “papel de um outro não absoluto também se coaduna com o repúdio às formas autoritárias e não representa um recurso a uma teleologia objetiva, nem, em especial, a uma força que suprima a irreversibilidade da sucessão dos acontecimentos históricos” (HABERMAS 1999: 30).

Assim objetado, Habermas assume que qualquer pretensão de universalização não se potencializa se não houver o surgimento, a partir do sentimento de pertença a uma comunidade comunicativa ideal, de uma consciência de solidariedade e da certeza de irmanação num universo comum. Mas há que se manter a distinção entre justiça e solidariedade, embora “a justiça [seja] impensável sem a existência de, pelo menos, um elemento de reconciliação”, mas tem que ser uma solidariedade que oriente a justiça de uma forma que permaneça cativa nas fronteiras da justiça terrena (*id.*: 72-73). Por tudo isso, os problemas de sua Ética do Discurso terão um forte vetor processual (ou formal), além dos já mencionados componentes cognitivo e deontológico.

Sobre esses sentidos de sua Ética do Discurso, Habermas afirma que “a ética do discurso serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento com o objetivo de interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico, sem incorrer no risco de uma dissolução histórica da moralidade nos costumes [...]. Tal como Hegel, mas à luz de um espírito kantiano, ela insiste na relação interna existente entre justiça e solidariedade” (*id.* 101).

Problemas reais têm sempre algo de objetivo e têm a ver conosco. Eles têm, por si, uma capacidade de definição de situações e envolvem o nosso espírito na sua própria lógica. Porém, como as lógicas se encadeiam, a cada novo problema, não surge, necessariamente, uma nova orientação ao nosso espírito (*id.*: 117).

Como se pode observar, Habermas tenta conciliar os conceitos de hábito, falibilismo e *continuum*, de um modo que contemple as descobertas genéticas e a biologia molecular. Ele complementa essa abordagem, que chama de naturalismo fraco ou débil, com o reforço da alteridade que ele fez no sentido de ampliar a abertura linguística nas situações de fala. Nesse último aspecto, respondeu às críticas de Apel à sua “Teoria da Ação Comunicativa”.

Antes, porém, cumpre salientar que, na questão do transcendentalismo, a diferença entre Apel e Habermas está no falibilismo, que, assumido por Habermas para todas as argumentações, já que submissíveis a testes empíricos, é refutado na lógica *a priori* da comunidade comunicativa de Apel. Outro ponto relevante é que Habermas recorre a uma teoria genética das faculdades subjetivas, aclaradas em “O Futuro da Natureza Humana”, não como uma transcendência única, absoluta, ao modo da lógica da comunicação *a priori* de Apel, mas como Freud trata os traços comuns dos homens pelo seu inconsciente, ou seja, não se trata de um inconsciente coletivo, pré-determinado, mas sim de certo estágio da evolução da espécie humana.

Apel desconsidera a posição de Habermas de que as argumentações podem ser, elas mesmas, vulneráveis às provas empíricas pelo modo como este último elabora a reconstrução da situação de fala. Apel justifica que a avaliação das provas empíricas e seu impacto teórico já pressupõem a validade de normas fundamentais de discussão. Apel considera essas normas como uma pré-condição necessária para qualquer possível validação de verdade que possamos fazer, sob pena de estarmos em uma radical incoerência. Então, para Apel, afirmar o princípio do falibilismo (o princípio geral pelo qual Habermas assume que qualquer validação de verdade é, em princípio, revisável) é, ele mesmo, falível ou estaria se admitindo a possibilidade da verdade absoluta e, por isso, contradizendo o próprio princípio. Tais são as conseqüências, na visão de Apel, de uma marcante diferença entre os resultados da reflexão estrita ou rígida em relação a outras formas de validação da verdade (APEL 1999: 272).

Essas questões aqui apontadas já estão implicitamente respondidas na própria teoria de Habermas, nas referências de fundar, com o Pragmatismo de Peirce, uma conciliação de Kant e Darwin com uma idéia de natureza oriunda de Schelling. O que importa, nesse ponto do estudo, é a forma como Habermas procede a outra crítica vinda de Apel.

Apel (1999) aponta para o fato de que Habermas, na *Teoria da Ação Comunicativa* (HABERMAS 2001b, c, d), faz um enfoque errado do uso estratégico aberto da linguagem, em inglês “openly strategic use of language” ou na sigla OSUL. Diz que, de acordo com a *Teoria da Ação Comunicativa*, essa linguagem deve ser usada como alternativa ao uso estratégico dissimulado da linguagem, em inglês “Concealed strategic use of language” ou na sigla CSUL, e, por essa razão, uma variante do uso instrumental

da linguagem, “instrumental use of language” (IUL), que se coloca em contraste com o uso da linguagem orientada para o mútuo entendimento, “use of language oriented to mutual understanding” (ULOMU) (APEL 1999: 273).

Apel concorda, genericamente, com a *Teoria da Ação Comunicativa* e mesmo com a Pragmática Formal ou Universal de Habermas, quando se considera o uso estratégico da linguagem (um uso que está primeiramente orientado em direção ao sucesso e não ao entendimento) como em uma relação de dependência parasitária para o primordial uso orientado da linguagem ao entendimento.

Todavia ressalva que não se pode tratar de forma idêntica o uso estratégico da linguagem se ele for dissimulado ou, ao contrário, se for aberto. Quem usa uma linguagem dissimulada sabe ou tem reconhecimento implícito de seu uso e, por isso, ela é parasitária do uso da linguagem orientada para o mútuo entendimento. A dificuldade da teoria de Habermas, diz Apel, é como demonstrar que o uso aberto estratégico da linguagem possa ser parasitário do mesmo uso da linguagem orientado para o entendimento mútuo, como é a meta de Habermas, o que pode comprometer toda a sua teoria.

Apel dá o exemplo de um ladrão que, imperativamente, diz: “passe o dinheiro ou atiro”. Trata-se de um uso estratégico da linguagem, no caso aberto. Apel afirma que a linguagem não é voltada ao “entendimento”, mas que há boas razões de auto-interesse para que o outro aceite as exigências do ladrão (*id.*: 274).

Nessa situação, questiona-se a chance de se falar em reivindicações de validade considerando a justificação do acordo que seria ou não atingido. Só existe uma reivindicação de poder ou violência, com as ameaças de sanções, afastado o mútuo entendimento. Dessa maneira, Apel reflete sobre o pressuposto de Habermas de que a linguagem aberta, em uso estratégico, pode estar dependente e parasitária da orientação primordial ao mútuo entendimento. Afirma que é impossível decidir qual uso da linguagem – o racional estratégico ou o racional comunicativamente consensuado – é fundamental, sem apelar para as questões filosóficas referentes às normas racionais da linguagem.

Assim sendo, a questão não pode ser decidida com base na Pragmática Formal, a qual objetiva demonstrar as pressuposições do uso da linguagem em uma maneira empírico-descritiva. Entretanto, afirma Apel, a questão pode ser decidida no modo de uma Pragmática Universal que compreenda a si mesma como uma Pragmática Transcendental da linguagem. Como uma Pragmática Transcendental, não se torna necessário retornar a uma Reflexão Final de Justificação da Racionalidade – assim ela fica também capaz de se dirigir ao problema das relações de dependência entre os diferentes tipos de racionalidade.

A crítica de Apel segue dizendo que Habermas pressupõe uma relação interna entre entendimento (nos termos de Austin: uma captação ou compreensão como efeito ilocucionário) e a possível aceitação do ato de fala, com o entendimento dessa relação em um sentido que o *telos* do entendimento intrínseco da linguagem pode ser cumprido somente mediante um consenso, modo que nivela o uso estratégico da linguagem, seja dissimulado ou aberto, de maneira que o ponto do discurso ético já está antecipado nesse modo (*id.*: 276). O nivelamento do termo “orientado para o sucesso” aplicado tanto aos atos de fala manipulativos, como também àqueles atos de fala estratégicos abertos, traz problemas para Habermas, os quais não podem ser resolvidos pelo emprego “empático” para o termo entendimento, o qual implica uma antecipação especulativa da teoria do entendimento por consenso.

Apel afirma que compartilha com Habermas o “empático” conceito do entendimento. Porém retorna a momentos da filosofia analítica (Austin). A aceitação do ato de fala, ressalvada a aceitação de reivindicações para comunicar um significado inteligível implicado em mero entendimento, pode em algum sentido não ser considerado um efeito ilocucionário. Pode ser, de outra maneira convencionalmente normal, um efeito perlocucionário.

Habermas, à vista dessas críticas, sem retornar a um “*a priori* da comunicação” e mantendo a tese da reconstrução do ato de fala com vistas à imparcialidade das normas morais que sejam aceitas, portanto, falibilistas e constituídas com argumentações sujeitas à testes empíricos, revê a questão da racionalidade implicada na ação comunicativa.

7. Habermas e o Complemento no Conceito da Abertura Lingüística: O Reforço da Alteridade

No trabalho “A Construção da Ética do Discurso em Habermas” (ZANETTE 2006), é narrado o esforço de destranscendentalização da razão efetuado por Habermas, incluindo a reformulação pela qual revê o que chama de abertura lingüística, referida, principalmente, ao entendimento mútuo, e também na qual é relatada a questão da abertura lingüística.

Habermas discute a *Racionalidade Comunicativa e a Abertura Lingüística ao Mundo* (HABERMAS 2004b), lembrando que o *medium* da linguagem não se restringe à racionalidade comunicativa, mas sim a três mundos autônomos da racionalidade que se entrelaçam, “a racionalidade epistêmica do saber, a racionalidade teleológica do agir e a racionalidade comunicativa do entendimento mútuo”. A comunidade lingüística se dá com indivíduos e, por óbvio, cada qual em seu horizonte de mundo de vida não pode, com um só olhar, saber do mundo como se tratasse de um mundo objetivo. Na razão comunicativa, com sua *praxis* de fala, com seus papéis dialogais e pressupostos comunicativos, apresenta-se “uma meta ilocucionária: o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade” (HABERMAS 2004b: 126-128).

O complemento será o do elemento perlocutório, um esclarecimento da condição do outro na situação dialógica, o que reforça a presença da alteridade, ou mesmo da segundidade no diálogo.⁴

Considerados os limites da racionalidade no mundo da vida, o saber lingüístico não é um “destino do ser” – ele é posto à prova continuamente e obriga-se a aprender com erros – tampouco é um resultado automático de soluções de problemas bem-sucedidos, porém, com o processo das operações racionais dos sujeitos no mundo, falíveis, mas passíveis de aprendizagem, há uma grande tarefa para a razão.

⁴ Segundo o *Pequeno Dicionário de Filosofia Contemporânea*, de Oswaldo Giacoia, a) ilocutório é o enunciado formulado sobre a situação em que se encontra o agente, num específico contexto de fala, e b) perlocutório é o enunciado que provoca determinada reação de alguém.

Obriga as comunidades lingüísticas envolvidas em seus contextos contingentes do mundo da vida, a antecipações universalistas de uma contida “transcendência interna”, que faz justiça ao caráter irrevogavelmente incondicional do que é tido por verdadeiro e do que se deve fazer. (HABERMAS 2004b: 130)

A obrigação do saber do verdadeiro e da correção das normas morais leva a reconhecer a limitação dos atos ilocucionários em direção ao consenso. Habermas reconhece que, no seu pensamento, até então, a pragmática da significação requeria que a aceitação do ato de fala dependesse de razões que justificassem o sucesso ilocucionário e em paralelo pudessem motivar um acordo entre falante e ouvinte (*id.*: 132).

Essa assunção por parte de Habermas, objeto de críticas, a exemplo daquela do uso estratégico aberto da linguagem, formulada por Apel, minimizava o conflito e era a base da chamada situação ideal de fala. A reformulação da questão do consenso redundava em dar um novo *status* aos atos de fala característicos de conflito dentro do chamado entendimento mútuo.

Nas razões para o sucesso em um ato de fala (que é o entendimento mútuo), em vez do falante se fixar meramente no “sucesso ilocucionário”, complementa-se que compreender um ato de fala inclui a hipótese perlocutória, ou seja, “compreender um ato de fala significa conhecer as condições para o sucesso ilocucionário ou perlocucionário que um falante pode atingir com ele” (*id.*: 312). Considera-se, portanto, que o sucesso pressupõe a reação em relação ao enunciado formulado.

Habermas, agora, deixa como condição para o sucesso de um ato da fala, tanto razões independentes do ator como aquelas relativas a ele, as quais possibilitam o resgate da pretensão de validade do falante. A aceitação racional mútua pode, sim, ocorrer quando as razões são relativas a um ator, e não necessariamente independentes do falante e ouvinte. Em vez de uma situação ideal, diz que no presente podemos imaginar um cumprimento aproximativo do ideal. “Isso não aplica à antecipação do futuro, de um pôr-a-prova futuro” (*id.*: 255). Reafirma a inexistência da hipótese de uma transcendência argumentativa anterior, e, seja qual for a motivação racional, há de se ter em conta a limitação do descentramento etnocêntrico e falibilista do acordo, traduzida pelo perlocutório.

A limitação básica introduzida é o tempo e, como explica, é do tipo ontológico, já que é nele que os discursos reais ocorrem. E não há como garantir que os enunciados de hoje, racionalmente aceitáveis e justificados em condições aproximativamente ideais, estarão firmes no futuro contra tentativas de refutação. “Por outro lado, esse mesmo provincianismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como uma prova suficiente de verdade.” Há uma suposição, provinciana, de que, no futuro, não surgirão novos argumentos ou evidências, que liquidem nossas pretensões de validade (ZANETTE 2006).

No lugar de um transcendental da argumentação, Habermas objetiva falar em transcendência ao contexto (já que os enunciados interagem), que ocorre mais pela necessidade prático-humana da certeza (a orientação para a verdade incondicional), constatada como falível no discurso prático, mas resgatável em novas retraduições que norteiam orientações para a ação. Essa “*praxis* humana” nos autoriza a falar em verdade justificada no presente, mas não nos assegura, no futuro, que a problematização não possa ser reaberta e que resista a novas refutações (*id.*: *ibid.*).

A pragmática formal de Habermas afasta-se da pura lógica da argumentação e

aproxima-se de um descentramento ampliado do sujeito na sua prática comunicativa cotidiana. Porém o fio condutor da racionalidade comunicativa, bem como os elementos básicos da sua teoria da verdade (virada pragmática e Peirce) não são abandonados.

Mantém o forte elemento do saber falível e faz uma restrição às normas morais, restrição que está em “em relação à variabilidade histórica do próprio contexto de ação”, hipótese pela qual devemos trocar o conceito de aprendizado moral por um construtivismo moral (*id.* 277).

As normas universais só podem definir as ações futuras à medida que circunstâncias típicas, que provavelmente ocorrerão, podem ser antecipadas – o que, em outras palavras, é algo em princípio incompleto. (HABERMAS 2000b: 277)

Habermas declara-se um seguidor da teoria da verdade de Peirce, cita Mead sobre uma ampliação progressiva de uma troca reversível de perspectivas (uma alteridade que possibilita o *continuum*, sem ser força bruta) e Piaget sobre uma descentralização progressiva. Segundo essas concepções construtivistas, afirma que se pode “explicar a incondicionalidade das pretensões morais de validade pela universalidade de um âmbito de validade a ser criado”, que mantenha a inclusão atinente a reivindicações de todas as pessoas, reivindicações estas que poderiam ser aceitas, por boas razões, por parte de cada uma das instâncias envolvidas (*id.* 294).

Habermas associa a eliminação de conflitos mediante razões que visem à imparcialidade. Esta última, rearranjada pelas questões de aplicação e, principalmente, de fundamentação, “ganha a função de explicitar uma idéia cada vez mais abstrata”. Coerente com a sua teoria básica, diz que “no fim o que é justo se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial do juízo”. E a justiça, que trata igualmente o interesse de todos, não se situa no começo, mas no final (*id.* 296, 302) (ZANETTE 2006).

Segue-se que, quanto mais nos afastamos do momento axiológico, mais a idéia de justiça aproxima-se da idéia de fundamentação e também, quanto mais o conceito “natural” de justiça se dissolve, mais a justiça se purifica como conceito procedural e, por isso mesmo, não menos exigente (ZANETTE 2006).

Habermas reanalisa a questão das esferas pública e privada e observa que o interesse com fins normativos não pode ser tratado como algo privado, mas interpretado à luz de necessidades expressas em uma linguagem pública, em um meio de perspectivas construtivas no qual podem se corporificar interesses comuns mediante a troca reversível das perspectivas de todos os envolvidos. Por fim, assume que a forma comunicacional dos discursos práticos também pode ser compreendida como um arranjo libertador, enquanto processo construtivo e sem que tenhamos uma razão “única” correta (*id.*: *ibid.*).

Habermas tenta ficar ligado a uma resposta à necessidade de complemento da ética em Peirce. Sobre os limites da razão, diz Peirce que o criticismo lógico é limitado ao que nós podemos controlar e, embora saibamos que no futuro poderemos controlar mais, devemos considerar o que podemos controlar agora, mesmo aqueles elementos que só podemos controlar em alguma medida. Mas, como os julgamentos perceptuais não são sensivelmente controlados agora e como não há esperança racional de que eles venham a ser, cumpre lembrar o papel da terceiridade, porque o pensamento assegura a conformidade da ação com os propósitos gerais, dados eles mesmos na percepção como elementos de ação, os quais não podem, na realidade mental, ser distinguidos das

tais intencionalidades gerais. De conseqüência, para Peirce, os elementos de toda concepção entram no pensamento lógico pelo portão da percepção e fazem sua saída pelo portão da ação propositada (intencionada), e qualquer um que não puder mostrar passaportes em ambos os portões deverá ser “aprisionado”, pois desautorizado pela razão (CP 5.212).

Para Habermas, portanto, os argumentos morais não são constituíveis *a priori*, requerem uma esfera transubjetiva com trato empírico para validação racional de suas reivindicações, imparciais pelo modo de sua construção de trato e falíveis, já que no “ser em futuro” requererem condições imutáveis e controláveis empírica e logicamente agora, o que se sabe ser impossível assegurar.

8. O Naturalismo Fraco de Habermas

Habermas, na Ética do Discurso, abandona a teoria dos dois mundos, conforme proposta por Kant: o mundo do inteligível, a que pertencem o dever e a vontade livre, e o mundo do fenomenal, onde estão a inclinação e motivos meramente subjetivos. O factual e o contrafactual e o hiato entre o inteligível e o empírico se atenuam no interior da prática comunicativa do dia-a-dia.

Habermas relata dois exemplos na filosofia, a saber: o idealismo da história do ser de Heidegger e o naturalismo estrito de Quine, além de diversas posições intermediárias. Ele propõe uma alternativa que chama de naturalismo fraco (HABERMAS 2004b: 31). Observa que, no curso da destrancendentalização, surgiram questões inquietantes sobre a objetividade do conhecimento e da relação entre mundo e intramundo.

Habermas refuta o que chama de naturalismo estrito, exemplificado nas idéias de Quine, por requerer um modo de compreensão cientificista de nossas possibilidades de conhecimento. Na perspectiva do naturalismo estrito, todo conhecimento deve, em última análise, deixar-se remeter a procedimentos das ciências empíricas. Segundo Habermas, tal posição implica deitar por terra a diferença entre “as condições de constituição do mundo (ou de abertura ao mundo), que exigem uma análise conceitual” e “estados e eventos que se manifestam no mundo e podem ser causalmente explicados”. Igualmente, na busca de uma co-originalidade entre sujeito e objeto forte, há a supressão da diferença transcendental entre mundo e intramundano, não mais sendo possível se referir a um mundo fenomênico que poderia representar um recorte seletivo ou mesmo um mundo perspectivamente deformado do que é em si. Para Habermas, o naturalismo estrito despreza a reconstrução compreensiva de nosso mundo da vida (*id.*: 31-32).

Habermas observa que esse caminho estrito, com uma compreensão estritamente naturalista do comportamento lingüístico, é aberto da própria perspectiva do participante, mas com um distanciamento cientificista em relação ao saber intuitivo, o que, por ter os sujeitos sob uma descrição objetivante, não permite que eles se reconheçam. Descartar as intuições dos falantes é privar a análise lingüística de sua única base de dados confiáveis. Afirma ainda que “se quisermos fazer justiça à autocompreensão normativa dos participantes e conservar o questionamento transcendental sem revogar a destrancendentalização, parece impossível nos esquivarmos das conseqüências aporéticas desse movimento” (*id.*: 33).

Habermas também refuta Heidegger e sua “diferença transcendental entre mundo e intramundo como diferença ontológica entre ser e ente”, com a conseqüência de

uma consciência invariante do sujeito transcendental que se dissolve “na mutação histórica das ontologias gramaticalmente inscritas nas línguas cada vez dominantes”, ou seja, “os sujeitos capazes de falar e agir estão entregues à história do ser como a uma fatalidade” (*id.*: 33).

Habermas declara que não se pode confundir naturalismo com cientificismo e, ao operar uma destranscendentalização da razão com intenção pragmática, é preciso analisar as conseqüências corretas do abandono do modelo representacionista de conhecimento, para não se retornar, ainda que de forma indireta, ao modelo da filosofia como espelho da natureza.

O que importa observar é que Habermas, à vista da capacidade embutida nos nossos processos de aprendizagem, afasta-se de determinismos que possam se originar de teses ditas naturalistas estritas ou fortes. Refuta a suposição metateórica de que os nossos processos de aprendizagem dão apenas continuidade aos “processos de aprendizado evolucionários prévios, os quais, por seu turno, produziram as estruturas de nossas formas de vida”, e afirma que “a continuação dos processos de aprendizagem num nível superior pode ser entendida apenas no sentido de um naturalismo fraco, ao qual não se pode vincular nenhuma pretensão reducionista”, distanciando-se do naturalismo estrito que busca a análise conceitual de práticas do mundo da vida mediante uma explicação científica das operações do cérebro humano, como a neurológica ou a biogenética (HABERMAS 2004b: 36).

Habermas tem, como hipótese de fundo, o orgânico e o cultural do *homo sapiens* como de origem natural e, por isso, podendo ser, em princípio, acessível a uma explicação calcada na teoria da evolução, mas não de uma forma em que o aprendizado, mecânica e necessariamente, deve ser verificado se compatível com a teoria. Esse indeterminismo em relação a cânones constituídos previamente da teoria da evolução é característico de seu naturalismo fraco. Ao contrário da negação da evolução das espécies por seleção natural, posta por Darwin (pensador também admirado por Peirce, cf. CP 1.34), ocorre a assunção de que nem toda evolução retorna, necessariamente, a axiomas constituídos por essa mencionada teoria. A grande idéia de Darwin é a de que a essência de uma espécie é o que está dado, diferente do passado e possivelmente diferente no futuro, mutável ou falível, portanto (DENNETT 2004).

Habermas, sabedor das aporias da auto-referencialidade, observa que “enquanto conservamos o questionamento transcendental, precisamos separar estritamente a reconstrução racional de estruturas do mundo da vida – reconstrução hermenêutica que fazemos da perspectiva do participante – da análise causal da gênese histórico-cultural dessas estruturas, análise guiada pela observação” (*id.*: 36).

O importante é que o naturalismo fraco não pretende subordinar um ao outro, ou seja, a perspectiva interna do mundo da vida e o ponto de vista externo do mundo objetivo. Separados do ponto de vista metateórico, eles supõem a continuidade entre natureza e cultura. A interferência não reducionista ou não determinista é a admissão de que os processos de aprendizagem, entendidos como soluções de problemas, em um *continuum*, levem a estados de evolução sempre mais complexos com níveis de aprendizagem mais elevados.

Habermas afirma que

[a] concepção da evolução natural como um processo análogo ao aprendizado assegura um conteúdo cognitivo às próprias estruturas que têm uma gênese

natural e possibilitam nossos processos de aprendizagem. Isso, por sua vez, explica por que a universalidade e a necessidade de nossa visão do mundo objetivo não têm necessariamente de ser prejudicadas pelas circunstâncias contingentes de sua gênese. (*id.*: 37)

Enquanto solução de problemas, a evolução natural tem um valor cognitivo e apresenta-se como um acréscimo de saber que ocorre por estruturas que tornam transcendentalmente possível um contato com um mundo empírico. No entanto, nesse processo cognitivo, é preciso pontuar divisas, pois mesmo na ocorrência de pressupostos nos quais as alternativas de refutação ou revisão pareçam absurdas, a hipótese fundamental naturalista sempre considera como algo nascido de circunstâncias contingentes (*id.*: 38).

Habermas procura não negar a evolução, mas afastar o reducionismo determinista que obriga uma verificação da aprendizagem à teoria do naturalismo estrito ou a um conhecimento “esotérico”. Habermas afirma que

[a] analogia do aprendizado, que aplicamos aos desenvolvimentos governados por mutação, seleção e estabilização, qualifica o equipamento do espírito humano como uma solução inteligente de problemas, ela mesma descoberta sob as limitações impostas pela realidade. Essa visão derruba os alicerces de uma visão de mundo relativa à espécie. (*id.*: 38)

Habermas afasta-se de dois reducionismos comuns após a introdução do pensamento darwinista, ambos requerendo “petição de princípio”. Seja aquele de uma Mente que sustente e determine o curso do *continuum* da evolução, seja aquele de um reducionismo mecanicista, todo embasado nas ciências empíricas, o qual vincula as situações de experiência a um retorno a um esquema determinado. Para ele, o que a cultura humana exhibe em matéria de traços universais reduz-se à natureza do homem, mais especificamente “à infra-estrutura racional da linguagem humana de conhecer e de agir, isto é, da própria cultura” (HABERMAS 2003: 39), cabendo à linguagem preencher tanto a função da reprodução cultural ou de presentificação da tradução, a função da socialização da interpretação cultural das necessidades e a função da integração social ou da coordenação dos planos de diferentes atores na interação social (na perspectiva dessa última é que Habermas desenvolve uma teoria do agir comunicativo) (HABERMAS 2003: 41).

Vendo a evolução das espécies em analogia com um aprendizado capaz de soluções inteligentes, em co-originalidade de sujeito e objeto, e descobertas vinculadas à realidade, a teoria de Habermas permite intentar a prescrição de procedimentos para a concretização discursiva do princípio kantiano da universalização. Dessa maneira, pode-se pressupor o que Habermas tenha pretendido dizer quando afirmou que, a partir de Peirce, permite-se uma conciliação entre Kant e Darwin.

9. Habermas e o Realismo

Habermas salienta que, quando se atribui uma função expositiva ou representativa à linguagem, ela pode sugerir uma imagem enganosa de um pensamento ao representar objetos ou fatos, estando ela separada do contexto de justificações discursivas ou de experiências referidas à ação, que é o que lhe dá um caráter de realismo. Por isso, concorda com Rorty que o espelho da natureza, como a representação da realidade, é

um modelo falso de conhecimento, no momento em que abstrai a dinâmica do crescimento do saber, estabelecendo uma relação estática entre enunciado e estado de coisas (HABERMAS 2004b: 34).

No processo de aprendizagem estão contidas as decepções, as objeções dos demais, o temporal e a revisão dos próprios erros, mesmo porque os juízos empíricos se formam nesses processos e provêm de soluções de problemas. “Por isso não faz sentido orientar a validade dos juízos pela diferença entre ser e parecer, entre o dado ‘em si’ e o dado ‘para nós’ – como se o conhecimento do pretensamente imediato devesse ser purificado de ingredientes subjetivos e mediações intersubjetivas” (*id.*: 35). Dessa forma, Habermas também adota uma co-originalidade entre sujeito e objeto.

Do ponto de vista pragmático, a realidade não é algo a ser retratado; ela não se faz notar senão performativamente, pelas limitações a que estão submetidas nossas soluções de problemas e nossos processos de aprendizado – ou seja, como a totalidade das resistências processadas e das previstas. (*id.*: 35)

Habermas observa que, com tal conceito pragmático de conhecimento, no naturalismo é deixada intacta a diferença entre mundo e intramundo (*id.*: 35).

10. Conclusão

Não se pretendeu realizar aqui um sumário comparativo e abrangente dos pensamentos de Peirce, Apel e Habermas, tarefa impossível num trabalho como este, mas apenas indicar pontos que permitam refletir sobre as diferenças e similaridades entre os três filósofos.

Conforme Hausman (1997), o *continuum* e a mudança evolucionária, na filosofia de Peirce, são necessários para a nossa compreensão da experiência. Nesse quadro, o geral contém a capacidade de se desenvolver e crescer e leva cada vez mais a determinar a compreensão daquilo que poderia ser compreendido. O geral, como dito, pode crescer e se desenvolver, em primeiro lugar, individualmente, por mudança de identidade ou pela mesma maneira pela qual as regras podem ser modificadas. Em segundo lugar, os gerais⁵ podem ser modificados enquanto identidades complexas inteligíveis ou pelas modificações das regras que contribuem para a sua inteligibilidade em um sistema evolutivo. Segue-se que a visão peirciana do que é possível conhecer, ou seja, o próprio realismo evolucionário, evita as principais objeções trazidas pela necessidade de algum fundacionismo e permite reafirmar o que se almeja com a filosofia tradicional, sem sucumbir às dificuldades que os críticos encontram nessa mesma filosofia (HAUSMAN 1997: 14; 197).

Peirce adicionou a possibilidade como o terceiro modo de ser, agregando-a ao positivo e ao negativo e, ao fazê-lo, tirou a probabilidade de um mero esquematismo

⁵ Sobre a refutação a Mill e o esquematismo de uma teoria de frequência de probabilidade, Peirce (CP 5.187) pensa que o que pode ser inconcebível hoje, pode ser concebível amanhã. Nós nunca podemos, absolutamente, estar certos de que um julgamento é perceptual e não abduativo.

matemático de uma teoria de freqüência. Com essa adição, criou o que pode ser chamado, na sua filosofia, de categorias ontológicas: a primeiridade ou o ser da possibilidade qualitativa positiva; a segundidade ou o ser da realidade factual, e a terceiridade ou o ser das leis que governarão os fatos futuros (HOUSER 1992).

Habermas, na formulação da Ética do Discurso, desde a partida, diferenciou-se de Apel que pretendeu fundamentar uma lógica *a priori* da comunidade de comunicação, com a chamada Pragmática Transcendental, fundada em um pretensão transcendentalismo existente na necessidade semiótica do entendimento para o início de qualquer situação de fala, que estaria baseado na cadeia de interpretantes de Peirce. Ao contrário, Habermas não aceitou nenhuma forma de argumentação que tivesse validade caracterizada *a priori*, sob pena de uma perigosa proximidade à filosofia das estruturas subjetivas de Kant, o que se tentava evitar com a virada pragmática e a destrascendentalização da razão mediadora.

Habermas, fazendo evoluir sua filosofia a partir das críticas recebidas, inclusive as do próprio Apel, chega a uma Ética do Discurso com três vertentes declaradas, nas quais se pode observar a influência de Peirce. O primeiro sentido da sua Ética do Discurso é deontológico. Com Apel, Habermas enfrenta o desafio de realizar uma concretização discursiva (o universal no intersubjetivo) do princípio moral kantiano da universalização (com suas máximas e imperativos). Tal objetivo só se pode alcançar, no seu entender, de forma empírica, no cotidiano do chamado mundo da vida, pelo empenho de um discurso em forma de racionalidade comunicativa, de maneira que estejam presentes os interesses e a co-responsabilidade de todos os envolvidos.

O segundo sentido é um sentido cognitivo. De uma ética substanciada (Hegel) em uma sociedade com visão pós-tradicional, portanto livre de contextualismos fortes (MacIntyre) ou posições que sejam etnocentradas (Rorty), emergem novas questões morais reivindicando validade, para as quais, embora não se possa conseguir uma justificabilidade ideal, pode-se conquistar uma aceitabilidade racional por meio de procedimentos empíricos. Nesses há, implicitamente, um construtivismo moral que requer o máximo possível de descentralização individual em um *continuum* de aprendizagem e crescimento. As validações das normas morais são falíveis porque não há como garantir, na maneira do “ser em futuro” peirciano, que as condições de realidade, nas quais foram constituídas, estejam estáveis para todo o sempre. Ou seja, não se pode negar o falibilismo, para não se negar o terceiro modo do ser, a possibilidade.

O terceiro sentido é o procedural. Os argumentos morais apresentados, como observado no sentido cognitivo, só podem ter a sua justificação quase ideal *a posteriori*, em um modo de teste empírico para os argumentos, pelo qual a imparcialidade da manifestação dos interesses, em um mecanismo de co-responsabilidade, permite que o justo preceda o bom na validação de uma norma moral.

Nas comunidades científicas, acredita Habermas, a força estimuladora e produtiva de uma disputa discursiva traz consigo a chance do argumento surpreendente, com as portas abertas a um novo rosto ou pensamento inesperado (HABERMAS 2005b: 101), usando um vocabulário atinente ao momento abduutivo (PEIRCE 1974, CP 5.189: 118).

Habermas diz que quer evitar o erro de estilizar a comunidade de comunicação de pesquisadores, já que, embora expresse nas suas formas de argumentação um conteúdo universalista e igualitário, aplica-se ao empreendimento da ciência e não à totalidade da sociedade. Contudo essas comunidades tornam-se parte, de maneira significativa, da

racionalidade comunicativa naquelas sociedades que, em evolução, são obrigadas a entender-se entre si (HABERMAS 2005b: 101).

Para Habermas, na aplicação do teste empírico dos argumentos, devem ser aproveitados os ganhos já realizados pelo homem, normalmente já fixados nos estados constitucionais e, não obstante estejamos aproveitando os padrões e regras existentes, não se pode, ao modo de um reducionismo mecanicista, só deduzir o futuro do passado, aplicando o que chama de naturalismo fraco.

Habermas, sem a crença da fundação ética em uma transcendentalidade lógica da necessidade de um entendimento prévio sobre a possibilidade do próprio entendimento, sem o que haveria autocontradição performativa, como requer Apel, acredita que a alteridade oriunda do outro, seja pela solidariedade ao modo hegeliano, mais o natural processo empático nos mecanismos discursivos, abre os espaços para a aceitabilidade racional e validação possível das normas morais.

Pelas próprias confusões que a chamada situação ideal de fala provocou, por requerer uma figura de vida concreta, diz Habermas que é possível caracterizar apenas condições gerais necessárias para uma prática comunicativa cotidiana e para um procedimento de formação discursiva da vontade, as quais poderiam habilitar os próprios participantes a realizar, a partir de iniciativas próprias, possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada, talhada conforme idéias e necessidades próprias.

Discutindo políticas sociais, diz Habermas que determinada totalidade de vida bem-sucedida, a qual surge sempre no singular, não se confunde com “uma infra-estrutura comunicativa extremamente desenvolvida de possíveis formas de vida” (HABERMAS 2005b: 35).

A atual filosofia de Habermas está mais próxima da visão de Peirce de um mundo semiótico, que significa de forma lógica, hierarquizada à Estética e à Ética, mas evolucionista e falível pelos três modos do ser, o positivo, negativo e a possibilidade. Porém é um falibilismo não-relativista. No mundo vivido, em evolução, se o acaso quebra uma regra ou condições de realidade, surgem outras, como o idealismo objetivo⁶ o faz.

⁶ Cf. Ibri (1992: 58-59): em Peirce não se pode falar de um mundo externo e interno para o pensamento, pois são adjacências, sem nenhuma separação real entre eles, de tal modo que “co-naturalidade entre representação e objeto real elimina a barreira nominalista entre sujeito e objeto”, e os fenômenos, sob as três categorias (primeiridade, segundidade e terceiridade), perpassam os mundos internos e externos. O Idealismo Objetivo de Peirce concebe um universo cujo pano de fundo é eidético (inteligível e real), com o universo material e suas leis naturais como hábitos de conduta e concebido como uma forma de mente e, por outro lado, a lei de natureza psíquica também se identifica com uma lei física.

Bibliografia

APEL, Karl-Otto (1995). *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*. Trans.: John Michael Krois. New York. Humanities Press International.

_____ (1999). In: *Habermas: A Critical Reader*. Ed.: Peter Dews. Blackwell Publishers.

_____ (2000a). *Transformação da filosofia I: Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Trad.: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola.

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

_____ (2002). “On Habermas’s Philosophy of Law (1992) from a Transcendental-Pragmatic Point of View.” In: *Habermas and Pragmatism. Regarding The Relationship of Morality, Law and Democracy*. Ed.: Mitchell Aboulaflia *et. al.* London; New York: Routledge.

_____ (2004). *Com Habermas, contra Habermas*. Trad. [dos ensaios de Karl-Otto Apel]: Cláudio Molz. Organização, coordenação e introdução: Luiz Moreira. São Paulo: Landy.

BLACKBURN, Simon (1997). *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DENNETT, Daniel C. (2004). *L’ Idea pericolosa di Darwin – L’ evoluzione e i significati della vita*. Trad.: Simonetta Frediani. 2. ed. Torino: Bollati Boringhieri.

HABERMAS, Jürgen (1999a). *Comentários à ética do discurso*. Trad.: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget.

_____ (1999b). *Direito e moral*. Trad.: Sandra Lippert. Lisboa: Instituto Piaget.

_____ (2001a). *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____ (2001b). *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. 3. ed. Madrid: Taurus.

_____ (2001c). *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. 3. ed. Madrid: Taurus.

_____ (2001d). *Teoría de la acción Comunicativa III: Complementos y estudios previos*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Cátedra.

_____ (2002a). “Postscript: Some concluding remarks.” In: _____. *Habermas and Pragmatism*. Ed.: Mitchell Aboulaflia *et. al.* London; New York: Routledge.

_____ (2002b). *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad.: Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen (2003). *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad.: Guido A. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____ (2004a). *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad.: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2004b). *Verdade e justificação*. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola.

_____ (2004c). *O futuro da natureza humana*. Trad.: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2005a). “Conversa com Habermas em Starnberg.” Entrevista concedida a Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. In: FREITAG, Bárbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____ (2005b). *Diagnósticos do tempo: Seis ensaios*. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HAUSMAN, Carl R. (1997). *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. Cambridge University Press.

HERRERO, F. Javier (2001). “Ética do discurso.” In: *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Org.: Manfredo A. de Oliveira. 2. ed. Petrópolis: Vozes.

HOUSER, Nathan (1992). “Introduction.” In: *Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, v. 1 (1867 – 1893). Indiana University Press.

IBRI, Ivo Assad (1992). *Kósmos Noetós*. São Paulo: Perspectiva.

_____ (1996). “The Heuristic Exclusivity Of Abduction in Peirce's Philosophy.” In: *Semiotics an Philosophy in Charles Sanders Peirce*. Cambridge Scholars Press.

PEIRCE, Charles Sanders (1974). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, V. 5-6. Ed.: Charles Hartshorne and Paul Weiss. Fourth printing. Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard University Press. [CP]

SOUZA, José Crisóstomo de (Org.) (2005). *Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora da UNESP (FEU).

WIGGERSHAUS, Rolf (2002). *A escola de Frankfurt*. Trad.: Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel.

ZANETTE, Jose Luiz (2006). *A construção da ética do discurso em Habermas*. Tese de mestrado: PUC-Campinas.

Endereço/Address

José Luiz Zanette
Rua Augusto Bortolotti, 681
Lagoinha
Ribeirão Preto - SP
CEP 14095-110

Data de recebimento: 30/3/2008

Data de aprovação: 4/5/2008