

# **RECONSTRUÇÃO RACIONAL, ARGUMENTO TRANSCENDENTAL, FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA: SOBRE O DEBATE ENTRE HABERMAS E APEL**

Luiz Repa\*  
luizrepa@usp.br

**RESUMO** *O artigo pretende mostrar o sentido da noção de transcendental no interior do método reconstrutivo de Jürgen Habermas. Para isso, ele procura apresentar em primeiro lugar a diferença entre a argumentação transcendental como argumentação anticética e a prova transcendental em Kant e, em seguida, a diferença entre Habermas e Apel sobre a possibilidade de uma fundamentação última da racionalidade comunicativa. Segundo minha interpretação, há razões de ordem lógica para a recusa da fundamentação última em Habermas, mas também razões ligados à historicidade da compreensão da razão.*

**Palavras-chave** *Reconstrução, argumento transcendental, Teoria Crítica, racionalidade comunicativa, ética do discurso.*

**ABSTRACT** *The article aims to show the meaning of the notion of “transcendental” inside the reconstructive method of Jürgen Habermas. For such, first of all, it attempts to present the difference between the transcendental argumentation as anti-skeptical argumentation and the transcendental proof in Kant and, then, the difference between Habermas and Apel about the possibility of an ultimate foundation of communicative rationality. According to my interpretation, there are reasons of logical order for the refusal of the*

\* Universidade de São Paulo. Artigo recebido em 22/01/2016 e aprovado em 15/03/2016.

*ultimate foundation in Habermas, but also reasons related to the historicity of understanding of reason.*

**Keywords** *Reconstruction, transcendental argument, Critical Theory, communicative rationality, discourse ethics.*

Apesar de seus reiterados intentos de mitigar ao máximo o sentido do termo “transcendental” em suas considerações sobre o método da reconstrução racional, pode-se dizer que Habermas não foi, de modo geral, bem-sucedido nessa tarefa. Para além da pesquisa especializada, a associação entre o método reconstrutivo, proposto por Habermas como saída metodológica para a Teoria Crítica, e a filosofia transcendental estabeleceu-se, por assim dizer, na “opinião acadêmica”. A posição de J. A. Giannotti (1991) é ainda exemplar, pois considera que Habermas, ao seguir Apel, estaria

dogmaticamente jogando a questão do entendimento e do acordo para a esfera sublime da ideia reguladora, para um tipo de discurso consciente de si mesmo. [...] Assim sendo, depois deste salto no sublime e no absoluto, nada mais é preciso para o retorno glorioso da razão clássica, cuja clareza é vista como a meta de toda linguagem. [...] É toda uma concepção de filosofia transcendental que está sendo posta em prática (pp. 12, 20).

A verdade é que não faltam muitos outros exemplos semelhantes. Variam-se os pressupostos, e o julgamento é sempre o mesmo: a teoria habermasiana seria um avatar da filosofia transcendental. Mas como entender, nesse caso, as tantas empreitadas visando situar a razão no interior do pensamento pós-metafísico, de situar a razão na história? Não é exatamente esse o sentido primeiro da tese de que continuamos contemporâneos dos jovens hegelianos, defendida por Habermas em “O Discurso filosófico da modernidade” (2000)?

A razão não é considerada nem como algo pronto, como uma teleologia objetiva que se manifesta na natureza ou na história, nem como uma mera faculdade subjetiva. Pelo contrário, os padrões estruturais detectados nos desenvolvimentos históricos propiciam os indícios cifrados sobre as veredas de processos de formação inconclusos, interrompidos ou mal conduzidos, que ultrapassam a consciência do indivíduo (p. 78).

Por sua vez, as divergências entre Apel, defensor de um transcendentalismo pragmático, e Habermas quanto ao *status* da fundamentação da racionalidade comunicativa deixam claro que o parentesco da reconstrução racional com a

filosofia transcendental é bastante peculiar, como se pode ver pelo número de publicações em que o primeiro quer pensar “com Habermas contra Habermas”.

A seguir, pretendo mostrar os principais pontos desse debate no que concerne à compreensão do *status* transcendental aplicado ao tipo de reflexão no campo da pragmática linguística e da ética do discurso. Para isso, vou me valer inicialmente da diferença que se pode estabelecer entre a reflexão transcendental kantiana e o tipo de argumentação transcendental proposta por Habermas. Essa diferença pode servir, em seguida, para medir a distância entre Apel e Habermas, principalmente no que se refere à possibilidade de uma fundamentação última dos pressupostos pragmáticos da fala. Por fim, retomarei brevemente a crítica de Apel a Habermas para mostrar que a recusa da fundamentação última neste último reflete não só considerações de ordem estritamente lógica e epistemológica, mas também a consciência histórica da racionalidade que está pressuposta na passagem acima.

## I

No entanto, comecemos por onde essas orientações metodológicas se assemelham. Não é o próprio Habermas que entende desde a primeira hora a reconstrução como filiada a uma espécie de reflexão transcendental, ainda que transformada? Reconstrução significa, antes de tudo, aquela operação reflexiva que apreende em que condições uma determinada experiência é possível. Nas palavras de Dutra (2005):

Habermas parte da ação comunicativa como sendo dada e busca as suas condições de possibilidade. Já que se trata de uma ação que é linguisticamente mediada, portanto trata-se de interação linguística, então podemos falar que o que está em questão é a dimensão pragmática da linguagem. Disso decorre que a pragmática tenha como tarefa mapear as condições que tornam possível a ação comunicativa. Essas condições caracterizam também, formalmente, a racionalidade comunicativa (que se explicita na ação comunicativa) (p. 10).

Desse modo, a pragmática formal vai se apresentar como uma “ciência reconstrutiva” que tem como objetivo a reconstrução racional das condições de possibilidade do entendimento linguístico (Habermas, 2014, p. 494; 1984, p. 353). Que haja entendimentos linguísticos é uma experiência cotidiana dada, mas isso só se dá mediante o sistema de regras subjacentes, seguidas de maneira intuitiva pelos falantes. Limitemo-nos aqui aos componentes fundamentais. Todo jogo de linguagem que funciona de maneira consensual, isto é, efetivado em uma atitude comunicativa, a qual exclui por princípio o cálculo estratégico para obtenção de fins dados, terá de apresentar sempre e pelo menos quatro pretensões de validade reciprocamente levantadas pelos participantes: uma

pretensão de inteligibilidade para os seus atos de fala, ou seja, a pretensão de que foram produzidos conforme as regras da língua em questão; uma pretensão de veracidade, no sentido de que o falante realmente pensa o que diz; uma pretensão de justiça ou correção normativa no que se refere ao contexto normativo do ato de fala; bem como, por fim, uma pretensão de verdade para o seu conteúdo proposicional. Essas pretensões têm de ser universais, presentes na aceitação racional de todo ato de fala, cooriginárias e irreduzíveis entre si (Habermas, 1984).

A esse nível de pressuposições pragmáticas, próprias do conceito idealizado de ação comunicativa, junta-se o nível de pressuposições pragmáticas próprias do conceito idealizado de discurso. Este é introduzido como forma especial de resgate argumentativo das pretensões de validade aceitas previamente na ação e que, por algum motivo, foram contestadas. Nesse plano importam todas aquelas regras tácita e reciprocamente atribuídas pelos participantes para a busca do consenso. Embora Habermas nunca tenha oferecido uma tábua completa dessas pressuposições idealizadoras, geralmente se mencionam regras que garantem a liberdade de participação e variação temática nos discursos e a total igualdade dos direitos dos participantes. Um consenso só pode ser racionalmente obtido se for excluída toda coerção, exceto aquela do melhor argumento, e isso só é possível pelo cumprimento das regras da argumentação. A reconstrução dessas regras, vale repetir, apresenta-se como a reconstrução das condições que tornaram possível a ação e o consenso argumentativo. Com isso, a reconstrução *parece* reverberar a célebre definição kantiana de transcendental: “eu denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos mas com nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KrV, B 25). Não está em jogo nessa compreensão de transcendental qualquer conhecimento *a priori*, mas, como alerta Kant, aquele conhecimento

por meio do qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são empregados unicamente *a priori* ou são possíveis. [...] Somente o conhecimento de que essas representações não são de modo algum de origem empírica e a possibilidade de, não obstante, eles poderem se referir *a priori* aos objetos da experiência pode se denominar transcendental (*ibidem*, B 81-82).

Transcendental não significa simplesmente oposição ao empírico, aos objetos da experiência, mas, mais importante, como conceitos *a priori* dos objetos, a possibilidade de eles se referirem à experiência como sua condição de possibilidade. O diverso dado pela experiência por intermédio da sensibilidade somente pode ser reunido, formar uma síntese, por meio dos conceitos puros do entendimento, as categorias. No entanto, uma vez que as categorias são condições *a priori* do entendimento humano, resta saber como “*condições subjetivas* deveriam ter *validade objetiva*” (*ibidem*, B 122).

Como se sabe, a dedução transcendental tomará como princípio da resolução desta questão a relação intrínseca entre a validade objetiva das categorias e a possibilidade dos objetos em geral, ou seja, a objetividade coincidindo com a condição de possibilidade do objeto. Dessa maneira, a dedução transcendental só poderá concluir que “as condições de possibilidade da experiência em geral são ao mesmo tempo condições da possibilidade dos objetos da experiência e possuem por isso validade objetiva em um juízo sintético *a priori*” (*ibidem*, B 197).

Aqui importa o sentido da dedução transcendental a fim de aproximarmos do que pretende Habermas para seu conceito de reconstrução racional. Sabe-se que em Kant “dedução” tem de ser tomada primeiramente em sua acepção “jurídica” (*ibidem* B 117). De início ela se mostra muito mais como uma questão de legitimidade do que como necessidade de derivação lógica. Dedução significa, nesse aspecto, mostrar o direito e a legitimidade da aplicação dos conceitos puros do entendimento. É verdade que, em seguida, a questão de legitimidade, que poderia ser traduzida também por uma questão de significação, é convertida para uma lógica de constituído e condicionado, por um lado, e constituição e condição, por outro, cuja estrutura, no entanto, não é tão clara. Na medida em que essa constituição tem de ser pensada *a priori* – pois do contrário a pergunta por sua legitimidade voltaria a repor uma questão pela constituição prévia –, ou seja, anterior e independentemente de toda experiência, fortalece-se o “apriorismo” da dedução da validade objetiva das categorias.

É esse forte “apriorismo” que Habermas terá de recusar, na esteira da recepção que a filosofia analítica fez da dedução transcendental, particularmente após Strawson. Nessa recepção, o sentido da investigação transcendental refere-se à busca de um esquema conceitual imanente à experiência, sem o qual não é possível o conhecimento empírico em uma concepção coerente de experiência (Strawson, 1959, p. 15 *et seq.*). Nos termos de Habermas (1984), transcendental é “a estrutura conceitual que se repete em todas as experiências coerentes, enquanto a afirmação de sua necessidade e de sua universalidade não é refutada. Nessa versão mais fraca, é abandonada a pretensão de que se pode apresentar uma prova *a priori* para isso” (p. 380).

Essa redução do transcendental por parte da filosofia analítica busca se apoiar, entretanto, em procedimentos do próprio Kant. Assim, a ideia de Strawson de um esquema conceitual necessário para tornar inteligível a experiência pode ser reportada à definição do método analítico dada no quinto parágrafo dos *Prolegomena*: tal método “significa apenas que se parte do que é analisado, como se ele fosse dado, e se ascende às condições sob as quais unicamente ele é possível” (Prol, 276). Essa estrutura argumentativa é completada por um outro

expediente: o recurso a um cético, que duvida daquilo que se quer provar. A argumentação transcendental assume assim a forma de uma estratégia conceitual anticética. O argumento transcendental representa então a comprovação de uma condição para um enunciado aceito inicialmente pelo cético, o qual se vê obrigado a também aceitar aquela condição, da qual duvidava. Vale ressaltar que o “cético” deve ser entendido aqui unicamente como uma figura de argumentação, que representa a posição contrária à que se quer demonstrar. Assim, Stroud (1968) dirá que,

quando falo do ‘cético’, não pretendo estar me referindo a uma pessoa qualquer, viva ou morta, ou mesmo a um defensor hipotético de uma posição filosófica plenamente articulada. Eu uso a expressão somente como uma maneira conveniente de falar sobre aquelas dúvidas filosóficas familiares cuja solução tem sido o objetivo da teoria do conhecimento pelo menos desde a época de Descartes (p. 242).

Embora seja notório que essa forma de argumento transcendental tenha encontrado um uso sistemático no e a partir do segundo Wittgenstein, como alerta Power (2000, p. 245), não é difícil encontrá-lo também no próprio Kant (Milman, 2001). Desse modo, por exemplo, tanto a segunda analogia como na refutação do idealismo podem ser interpretadas exemplarmente como recursos a espécies diversas de ceticismo (respectivamente o ceticismo humeano a respeito de um princípio geral da causalidade e o ceticismo cartesiano relativo à possibilidade da demonstração da existência do mundo exterior), cuja autocontradição deve servir de prova do que é contestado. Argumentos decisivos da dedução transcendental das categorias também poderiam ser reformuladas no sentido de uma autorrefutação do cético.<sup>1</sup> Vale a pena citar boa parte da passagem fundamental da “Dedução”, o início do parágrafo 16 da “Dedução”:

O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que significa tanto quanto que a representação se tornaria ou impossível ou, no mínimo, não seria nada para mim. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se chama *intuição*. Portanto todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que é encontrado esse múltiplo. Essa representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser vista como pertencente à

1 Nesse sentido me parece caminhar a proposta de Guido Antônio de Almeida (1993), que parte da hipótese de que “o argumento da *Dedução*, ou seja, o argumento para provar a necessária conformidade de nossas intuições a conceitos de objetos e, por conseguinte, às categorias, possa ser reconstruído como um argumento dirigido contra o céptico que duvida da necessidade para nossas intuições de serem conformes a conceitos de objetos, mas não duvida de que possa ter consciência dessas intuições como algo que se passa em nós” (p. 190). Sendo assim, pelo menos na segunda versão da “Dedução”, a consciência de si aparece como uma premissa que permite explicar a necessidade de admitir a conformidade das intuições a conceitos de objetos.

sensibilidade. Eu denomino-a de *apercepção pura*, para distingui-la da *empírica*, ou também de *apercepção originária*, visto que ela é aquela consciência de si que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e é una e idêntica em toda consciência, e não pode ser acompanhada de nenhuma outra. Eu denomino também a unidade da mesma a unidade transcendental da consciência de si, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela (KrV, B 131-132).

O argumento central se resume no fato de que, se me são dadas representações, e, podemos acrescentar, representações menos dependentes do sujeito, então, ainda assim, para que possam ser representações, é preciso que sejam acompanhadas do eu penso. Visto que ela não pode provir da experiência, pois a consciência empírica necessitaria igualmente de ser pensada em referência à consciência transcendental, tal representação do eu penso tem de ser qualificada como *apercepção originária e pura*. Desse modo, um cético que aceitasse o fato de que há consciência de intuições que se passa em nós teria, nessa medida, de aceitar a *apercepção originária*, como condição desse reconhecimento prévio. Se tomarmos o caso da refutação do idealismo, torna-se clara igualmente a estrutura desse tipo de argumento kantiano. O idealismo problemático de Descartes consiste em afirmar que não se pode provar a uma existência fora de nós por meio da experiência imediata. Sendo assim,

a prova requerida tem de mostrar, portanto, que nós possuímos também *experiência* e não apenas *imaginação* de coisas externas; o que decerto não poderá acontecer se não se pode provar que mesmo nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível sob o pressuposto da experiência *externa* (KrV, B 275).

Na medida em que o idealismo cartesiano aceita a experiência interna, ele pressupõe o que nega em relação à experiência externa.

Portanto, tudo indica que se trata aqui de uma prova indireta e apagógica, pois pretende defender a tese pela refutação do contrário, contendo a estrutura fundamental o raciocínio por *modus tollens*. Porém, nesse aspecto, a remissão a Kant tem seus limites ou peculiaridades. Pois, ao especificar, na doutrina do método, as propriedades de toda demonstração transcendental, a validade do emprego do raciocínio apagógico é limitada e relativizada, embora não inteiramente descartada. A terceira regra da disciplina da razão pura em relação às suas demonstrações começa afirmando que estas têm de ser sempre ostensivas ou diretas e nunca apagógicas, para em seguida, no entanto, acomodar e delimitar o recurso da prova indireta:

A prova direta ou ostensiva é em toda espécie de conhecimento aquela que vincula com a convicção da verdade ao mesmo tempo o discernimento (*Einsicht*) das fontes da verdade; a apagógica, ao contrário, pode certamente produzir certeza, mas não a

compreensibilidade (*Begreiflichkeit*) da verdade em vista do nexa com as razões de sua possibilidade. Por isso, as últimas [as provas apagógicas] são mais um recurso (*Nothilfe*) do que um procedimento que satisfaça todos os propósitos da razão. Porém elas possuem uma vantagem de evidência perante as provas diretas: a contradição sempre traz consigo mais clareza na representação do que a melhor ligação (*Verknüpfung*) e por isso se aproxima mais do caráter intuitivo (*Anschauliches*) de uma demonstração (KrV B 818-819).

A utilidade da prova indireta consiste no fato de o *modus tollens* ser muito mais rigoroso e fácil do que o *modus ponens* no que se refere à demonstração da verdade de um conhecimento a partir de suas consequências. Este só seria possível nesse caso se fossem verdadeiras todas as consequências possíveis, o que não pode ser medido pelas forças humanas. O *modus tollens*, por sua vez, só precisa extrair uma única consequência falsa de um princípio para que se evidencie a falsidade deste, o que equivale a afirmar a verdade de seu oposto. Contudo, esse recurso só teria validade para as ciências que, como a matemática, podem evitar de antemão que o subjetivo de nossas representações seja tomado pelo objetivo, pelo que é no objeto. Onde uma semelhante substituição é possível, alerta Kant,

tem de ocorrer amiúde que o contrário de uma certa proposição ou contradiz meramente as condições subjetivas do pensar, mas não o objeto, ou que ambas as proposições se contradigam somente sob uma condição subjetiva, falsamente tida por objetiva, e, uma vez que a condição é falsa, todas as duas podem ser falsas, sem que da falsidade de uma possa ser concluída a verdade da outra (KrV B 819).

Justamente quando se trata da “aparência dialética”, e, portanto, em última instância, de uma dialética que contrapõe posições igualmente falsas, a prova indireta é um recurso inútil e até mesmo arriscado. Assim, “no que concerne às proposições sintéticas, não pode ser permitido justificar suas afirmações pelo fato de se refutar o contrário” (KrV B 821). Consequentemente, afirma-se novamente o começo da regra: as provas transcendentais são sempre provas diretas e ostensivas.

Isso significaria, então, que a rigor não se pode entender, de um ponto de vista kantiano, a estratégia anticética como uma forma de argumentação transcendental, dado seu caráter indireto? No entanto, como vimos acima, também a demonstração direta envolve um caráter problemático, de modo que, como observa Schönrich (1981), “a prova transcendental tem de apresentar uma espécie particular de procedimento ostensivo de prova” (p. 247).

Tal particularidade se encontra na exigência de vincular “com a convicção da verdade ao mesmo tempo o discernimento (*Einsicht*) das fontes da verdade” (KrV, B 818). A prova ostensiva *transcendental* exige que o reconhecimento



da verdade coincida com o reconhecimento do que torna possível a verdade, algo que não pode ser alcançado pela prova apagógica, entendida *meramente* como refutação do contrário, e nesse sentido uma prova indireta.

“Direto” e “indireto” são determinações relativas. Que a “prova ostensiva” seja caracterizada como direta tem sua razão na contraposição ao *modus tollens*; ela é, porém, indireta, por sua vez, no sentido de que o mostrar se mostra apenas em algo, justamente nas operações efetuadas no *explicans* para fins de explicação (Schönrich, 1981, p. 247).

Com isso, Schönrich aponta para o caráter autorreferencial de todo argumento transcendental.

É somente desse modo que se pode entender a refutação do idealismo e do ceticismo humeano como argumentos transcendentais, uma vez que eles podem ser desdobrados, em princípio, nos elementos formais da estratégia anticética. Mas, assim, não haveria diferença entre as duas formas de argumentação transcendental, aquela kantiana e aquela desenvolvida pela filosofia analítica? Cabe perguntar em que condições a prova ostensiva exigida pela disciplina da razão pura pode ser cumprida. Não se trata aqui justamente da consciência de si transcendental, a unidade originária sintética da apercepção, sem a qual não seria possível a conformidade das intuições às categorias? A autorreferencialidade da argumentação transcendental, que não é outra coisa que a própria reflexão disposta na ordem metódica das razões, comprova-se na autorreferencialidade da consciência de si, e, imediatamente, na evidência de sua identidade consigo mesma. Para Habermas, as implicações conceituais inevitáveis em concepções coerentes da experiência não precisam se alicerçar em uma consciência transcendental acima de e anterior a toda experiência (Habermas, 1984, p. 381). O mesmo não deveria se aplicar a Apel, quem pretende também estabelecer energeticamente a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a da linguagem? Certamente, mas a pretensão de que a argumentação transcendental possa valer como uma fundamentação última (da pragmática, da ética do discurso) não apelaria ainda para aquela evidência de consciência em que a verdade coincide com as condições de sua produção? Conhece-se a resposta de Habermas (1989, p. 119): a pretensão de fundamentação última se baseia, em Apel,

na identificação de verdade de enunciados e vivência de certezas que só pode ser efetuada na reconstituição reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva, isto é, tão-somente sob as condições da filosofia da consciência. A partir do momento em que nos movemos no plano analítico da pragmática da linguagem, essa identificação nos é vedada.

## II

Nesse ponto começam a se destacar as diferenças entre Apel e Habermas.

Os argumentos transcendentais, que em ambos vão se revestir da forma da contradição performativa, têm *status* bastante distintos. Enquanto para o primeiro a contradição performativa significa a possibilidade lógica de uma fundamentação última da racionalidade comunicativa e, por conseguinte, da ética do discurso, para Habermas ela terá que se sujeitar às condições do falibilismo moderno, o que não significa adotar o ceticismo prático da escola popperiana. Pela última citação de Habermas, percebe-se que a pragmática apresenta-se de maneira distinta entre ele e Apel: para este, é a base de um novo conceito transcendental da razão, na medida em que fornece os elementos de alicerce para a fundamentação última; para aquele, é a base de um conceito universalista mas falível de razão.

No entanto, cabe a Apel o mérito de ser o primeiro a revitalizar a argumentação transcendental a partir da pragmática. Com isso, ele pretende escapar às aporias de uma estratégia de fundamentação da razão no interior de um modelo exclusivamente dedutivista. Foi esse modelo que Albert tomou para demonstrar que toda tentativa de fundamentação última tem de enfrentar o trilema de Münchhausen. Ou seja, tal empreendimento acabaria resultando ou em um regresso infinito na cadeia das condições, ou ao círculo lógico, uma petição de princípio em que o que se quer fundamentar é fundamento da fundamentação, ou a uma ruptura arbitrária como o recurso dogmático a alguma evidência (Albert, 1969, p. 13 *et seq.*). Contudo, para Apel, como para Habermas, essa objeção só faz sentido única e exclusivamente se a fundamentação ou o argumento transcendental for pensado como uma construção dedutiva de uma cadeia de derivação de condição para condicionado. Porém, a esse modelo falta evidentemente a consideração sobre a dimensão pragmática da própria argumentação, inclusive daquela que afirma a impossibilidade de qualquer fundamentação. Ao incluir esse aspecto na discussão, é possível transformar a objeção à pretensão de fundamentação em princípio transcendental de fundamentação. Nesse sentido, Apel (1973, p. 406) vai dizer que

quando nós, no contexto de uma discussão filosófica sobre fundamentos, constatamos que algo não pode ser em princípio fundamentado porque ele é a condição de possibilidade de toda fundamentação, então nós não constatamos simplesmente uma aporia no procedimento dedutivo, antes obtemos um *discernimento* sobre o sentido da *reflexão transcendental*.

A contradição performativa apresenta-se então como uma forma de argumentação transcendental de tipo indireto, estruturada em *modus tollens*,

que objetiva mostrar para o cético que ele, ao negar a racionalidade pragmática da fala, está reivindicando os mesmos pressupostos em que ela se estrutura. Portanto, não se pode perder de vista que se trata de uma contradição lógica. A novidade substancial dessa forma de argumentação transcendental consiste justamente no aspecto pragmático. Se, em relação às quatro pretensões de validade, o cético negasse cada uma delas, estaria entrando em autocontradição, visto que estaria levando essas pretensões de validade para seus enunciados. Assim, se o cético afirma que não há nenhuma pretensão de inteligibilidade, que não há nenhuma pretensão de verdade, que não há nenhuma pretensão de justeza normativa, e que não há nenhuma pretensão de veracidade, ele está em contradição com seu ato performativo, voltado para a realização de uma relação interpessoal, de pretender inteligibilidade para o que diz, de pretender validade de verdade para o que diz, de pretender que há igualdade de direitos no contexto de sua fala, e de pretender dizer o que realmente pensa. Dessa maneira, a contradição lógica se torna evidente quando o proponente faz lembrar ao cético o que ele está fazendo pragmaticamente. Naturalmente, essa linha de raciocínio só tem consistência pelo fato de o cético aceitar esta argumentação – essa aceitação é aquela condição, desdobrada em várias outras, que apontará para a debilidade da posição do cético. Somente essa aceitação torna possível uma argumentação com sentido.

Quais são, então, os elementos da argumentação pragmático-transcendental?

Se eu não posso contestar algo sem autocontradição atual e ao mesmo tempo não posso fundamentar dedutivamente sem *petitio principii* lógico-formal, então isso pertence justamente àquelas pressuposições pragmático-transcendentais que é preciso ter reconhecido desde sempre, se o jogo de linguagem da argumentação deve manter seu *sentido*. Por isso, pode-se chamar esse modo de argumentação pragmático-transcendental também de *forma, crítica do sentido, da fundamentação última* (Apel, 1998, p. 69).

Na medida em que os pressupostos pragmáticos se mostram intransponíveis (*unhintergebar*), eles têm o valor de um “*a priori*”, e a demonstração dessa intransponibilidade por intermédio da contradição performativa deve ser concebida como uma fundamentação última.

Por meio da pragmática, Apel inverte o quadro em que se davam as objeções contra a fundamentação última. Se se comete uma petição de princípio na tentativa de fundamentar dedutivamente e se se comete uma autocontradição na tentativa de contradizer, é nisso que se apresenta algo com valor de princípio último. Com isso, ele pode também se referir à ideia de Lenk (1970, p. 203) de um *petitio tollendi* cometida pelo cético, ou seja, a falha lógica correspondente à petição de princípio do *modus ponens*:

Enquanto a *petitio principii* utiliza regras e proposições que devem ser primeiramente demonstradas, esse argumento negativo emprega regras que com ele próprio são rejeitadas. Por isso se poderia denominá-lo de *petitio tollendi* – a reivindicação de algo que deve ser justamente suprimido. Ele leva a uma situação paradoxal análoga à famosa antinomia do mentiroso, que surge quando se leva a sério a frase: “eu minto”.

Porém, como mostra Schönrich, a referência de Apel à *petitio tollendi* traz consigo uma importante mudança de valor sistemático. Enquanto Lenk infere dela a impossibilidade de rejeitar determinadas regras, para Apel ela permite identificar uma qualidade transcendental última dessas mesmas regras. Com isso, Apel transforma o *é* que meramente negativo em algo positivo: se há autocontradição e petição de princípio, então há fundamentação última.

Lenk fala apenas de uma “*petitio tollendi*”, a “reivindicação do que deve ser justamente suprimido”. O *modus tollens* fundamental desse procedimento deixa em aberto se o próprio enunciado contestado é correto; não está excluído que o enunciado que deve ser refutado é tão falso quanto o contrário, adotado para a finalidade da refutação (Schönrich, 1981, p. 190).

Da não rejeitabilidade de certas regras só é possível, e nisso Habermas segue Schönrich, a falta de alternativas para elas, mostrada até o momento. O que está em jogo é a qualidade da regra, se ela pode ser caracterizada como transcendental em um sentido forte, isto é, como necessária e universal *a priori*, ou num sentido fraco, em que a necessidade não é mais do que a falta de alternativa para a regra:

Sem a regra o jogo constituído pela regra não funciona. Mas a própria regra poderia também ser factual. Inclusive a característica de autorreferencialidade não fundamenta ainda um discernimento sobre a qualidade da regra. O exercício factual de regras é, conforme a estrutura, reflexivo: as condições da comunicação podem se tornar objeto da comunicação em linguagem corrente tanto quanto as regras do uso de signos pode ser tematizadas no uso (Schönrich, 1981 p. 190).

Daí que a validade da argumentação transcendental nessa variante apoiada em *petitio tollendi* não pode reclamar, aos olhos de Schönrich, senão uma validade quase empírica. As regras projetadas de maneira *a priori* seriam tomadas como condições de possibilidade da argumentação, mas podem ser de origem empírica, isto é, podem ser atribuídas a práticas habituais de realizar a argumentação sob estas e não sob outras regras. Além disso, o caráter quase empírico dessa forma de fundamentação também se deve ao parasitismo inerente ao argumento transcendental, como Rorty (1971, p. 13 ss.) desde sempre alertou, visto que há sempre uma dependência do próprio cético, e isso em um duplo sentido: o cético é parasitário em relação ao que nega, e o filósofo transcendental é parasitário em relação ao próprio cético. Nos termos de Schönrich:

O critério para determinar se uma contradição se apresenta para as condições implicadas no projeto alternativo tem de ser deixado a cargo da competência do parceiro da discussão em sua propriedade como sujeito cognoscente. De seu julgamento depende o que um fato dado da experiência implica em termos de estruturas categoriais (1981, p. 196-197).

Para Habermas, essa dependência em relação ao cético se reflete na natureza da própria reconstrução racional de um sistema de regras que os falantes dominam somente intuitivamente. O fato de o filósofo reconstrutivo poder apelar para a situação de argumentação em que se encontra juntamente com o cético não significa que os pressupostos partilhados (caso sejam de fato partilhados) são interpretados da mesma maneira. A operação reflexiva que o filósofo pode aplicar a si mesmo na argumentação só pode ter um caráter concludente se o oponente cético pode perceber sua própria reflexão nas reconstruções realizadas. Daí o caráter sempre hipotético das reconstruções:

A descrição que permite converter um “know how” deve ser traduzida em um “know that” é uma reconstrução hipotética que só pode restituir as intuições de uma maneira mais ou menos correta; por isso, ela precisa de uma confirmação maiêutica. E a afirmação de que não há alternativa para uma dada pressuposição, que esta pertence antes ao estrato das pressuposições inevitáveis, isto é, universais e necessárias, tem o *status* de uma suposição; ela tem que ser verificada com base em casos, do mesmo modo que a hipótese de uma lei (Habermas, 1989, p. 120).

Se o primeiro motivo (a tradução do saber implícito em saber explícito) para afirmar o caráter falibilista das reconstruções racionais se liga àquela dependência da argumentação transcendental em relação ao cético, o segundo motivo (a falta de alternativa) vincula-se ao caráter sempre negativo desse modo de descoberta de pressuposições inevitáveis. Se ele está intrinsecamente vinculado às nossas práticas argumentativas, não se pode excluir a possibilidade de uma mudança dessas mesmas práticas. “A *falta de alternativa* dessas regras fica provada para a prática da argumentação, sem que esta, porém, fique ela própria *fundamentada*” (1989, p. 118). O fato de não se poder rejeitar factualmente, aqui e agora, os pressupostos pragmáticos da argumentação não significa que toda a práxis argumentativa esteja fundamentada de modo *a priori*, o que significa dizer: subtraída do tempo, não sujeita a alterações. Uma vez que essa práxis se entrelaça com a nossa própria forma de vida sociocultural, ela depende da constância dessa forma de vida. Em outro lugar, Habermas (1991) escreve que “não podemos excluir *a priori* a possibilidade de sua transformação” (p. 195).

### III

Pelo que se vê até aqui, o falibilismo tem de ser uma consequência do próprio *status* dos argumentos transcendentais fracos de que se vale a teoria reconstrutiva. Na medida em que eles não podem dar por si mesmos uma garantia última de sua verdade, apesar de sua autorreferencialidade, é preciso buscar confirmações empíricas. Isso não significa que o sentido do falibilismo se esgote nessa insuficiência própria da reconstrução.<sup>2</sup> Naturalmente, pode-se perguntar, com Apel, bem como com seu discípulo Kuhlmann (1986),<sup>3</sup> se a fundamentação do falibilismo não pressupõe o que nega. Ou seja, se Habermas não comete uma contradição performativa ao negar a possibilidade de um discurso transcendental forte, o único capaz de sustentar os direitos do falibilismo *no campo* da ciência, inclusive da ciência reconstrutiva.

No entanto, interessa aqui outra questão, talvez mais decisiva, a qual Apel destaca já no título de seu principal ataque a Habermas no tocante às divergências sobre o *status* da argumentação transcendental, a saber: “Fundamentação normativa da ‘Teoria Crítica’ por meio do recurso à eticidade do mundo da vida?”. A pergunta já traz a resposta. Para Apel, a insuficiência própria da estratégia de “fundamentação antifundamentalista” de Habermas tem de lançar mão, para fins de complementação, de um recurso ao mundo da vida, justamente aquele saber de fundo de toda ação comunicativa (e de todo discurso), sobre o qual se apoia a interpretação da situação. O termo “eticidade” traduz o conceito de *Sittlichkeit*, com o qual Hegel se contrapôs, em sua filosofia do espírito objetivo, ao caráter abstrato da moralidade kantiana, demonstrando que toda questão normativa tem de ser situada em um horizonte histórico, cultural e institucional concreto, o qual lhe confere o sentido. Na medida em que essa eticidade que fundamenta a teoria crítica e a ética do discurso precisa se autojustificar, estaria dado, subrepticamente, o retorno de uma figura de pensamento própria da

- 2 Em outro lugar, tento mostrar a relação entre a exigência do falibilismo da ciência reconstrutiva e a concepção de teoria crítica defendida por Habermas. Cf. REPA, L. “A filosofia como ciência reconstrutiva e as exigências da teoria crítica”. In: A. Pinzani, D. V. Dutra. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005. Cf. além disso, REPA, L. “A transformação da filosofia em Jürgen Habermas”. São Paulo: Esfera Pública, 2018; NOBRE, M., REPA, L. “Habermas e a reconstrução”. Campinas: Papyrus, 2012.
- 3 A ideia fundamental subjacente à crítica ao falibilismo habermasiano é expressa nessa passagem do texto de Apel (1989): “O princípio do discurso – que, ao meu ver, contém todas as determinações relativas às pretensões de validade e de seu resgate – é uma *pressuposição transcendental do princípio de falsificação*. Ele pode, em todo caso – como, de modo trivial, toda teoria ou enunciado do ser humano finito – ser explicitado de *maneira falha ou incompleta*; mas ele não pode, como *condição de sentido* pragmático-transcendental do princípio de falsificação – e nessa medida também do princípio do *falibilismo* – não é *empiricamente examinável, falsificável ou falível* – e isso tampouco no metanível de uma reserva falibilista feita por princípio, pois a relação de condição pragmático-transcendental permaneceria também inalterada nesse metanível” (p. 38).

filosofia da história (Apel, 1989, pp. 23-24), e, caso não se possa efetuar tal retorno, haveria um historicismo heideggeriano de fundo:

O vínculo posterior de todos os recursos do entendimento ao pano de fundo de um mundo da vida desde sempre concretizado (para falar com Heidegger, ‘sempre nosso’) condiciona – até onde eu posso ver – também em Habermas a fundamental *contextualidade, historicidade e contingência das condições necessárias da comunicação* (e nessa medida também dos discursos argumentativos) (p. 21).

A crítica de Apel se apoia então em dois momentos das “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso”, ambos sendo consequências da recusa da fundamentação última. Uma vez que os pressupostos pragmáticos da fala argumentativa não são constitutivos como condições transcendentais *a priori*, isto é, não da mesma maneira que são as condições da sensibilidade e do entendimento em Kant, o cético moral pode muito bem recusar o jogo argumentativo como um todo, saindo da esfera exigente do discurso. Ou seja, o cético pode se recusar a argumentar. Com isso, no entanto, ele não poderá escapar ao seu mundo da vida, à forma de vida sociocultural em que ele se reproduz.

Tal inserção da moralidade na eticidade da práxis comunicativa cotidiana, conduzida em cada caso no interior de um determinado mundo da vida significa para Apel uma espécie distinta de fundamentação normativa, que contradiz os próprios intentos de Habermas de levar adiante o processo de esclarecimento e de racionalização, ou seja, de racionalizar os contextos normativos particulares no sentido de uma institucionalização do universalismo moral e jurídico. Nesse sentido, causa mais espanto, para Apel, uma outra passagem das “Notas” em que Habermas afirma que “as intuições *morais* cotidianas não carecem do esclarecimento do filósofo”; caberia antes à ética do discurso a função terapêutica contra a própria filosofia (1989, p. 121).

Para Apel, o que explica essa renúncia ao esclarecimento (que faria ignorar que as intuições *morais* do cotidiano de sociedades modernas foram influenciadas pelo esclarecimento filosófico) é justamente uma falácia ligada ao problema da fundamentação em Habermas, a qual consiste em pressupor no mundo da vida o que realiza sob as condições exigentes da argumentação filosófica (Apel, 1998, pp. 27-28).

Embora não se possa deixar de reconhecer o caráter problemático da inserção da moralidade na eticidade, o argumento de Apel segundo o qual isso significa por si só uma forma de fundamentação é precipitado. O que está em jogo é muito mais o que se compreende por reconstrução, que em Habermas tem de partir das intuições *morais* do cotidiano, para que não seja justamente uma mera invenção filosófica. Nesse aspecto, Habermas está, até certo ponto,

seguindo o próprio Kant, quando este declara, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que alcança “no conhecimento moral da razão humana comum o seu princípio, o qual ela certamente não pensa em separado, em uma forma universal, mas sempre tem realmente ante os olhos e utiliza como padrão de medida de seu julgamento” (“Grundlegung” B 20). Ou seja, o objetivo de Habermas é mostrar, por meio da reconstrução do saber intuitivo moral inscrito na práxis comunicativa cotidiana, que o princípio do discurso e, com ele, o princípio de universalização (o chamado princípio U), já está operante nessa mesma prática (cf. Dutra, 2005, p. 37).

Se é assim, o que Habermas está mobilizando contra a saída do cético do jogo argumentativo é justamente o enraizamento do discurso na ação comunicativa e, conseqüentemente, no mundo da vida. O cético pode se recusar a argumentar, mas não pode, em princípio, anular de uma vez para todas as regras que orientam sua ação na práxis cotidiana. São as estruturas, presumivelmente universais, visto que não se apresentam *por enquanto* alternativas a elas, o que opera nessa práxis, embora seus conteúdos e seu grau de institucionalização variem com as diversas formas de vida. Quanto a esse aspecto, o princípio de universalização opera como o imperativo categórico em Kant; ele não fornece por si só nenhum conteúdo, nenhuma máxima de ação, ele apenas tenta a capacidade das diversas máximas de passarem por um teste de universalização. De um ponto de vista prático, isso significa a crítica constante das normas adotadas em diferentes formas de vida, na medida em que elas adotam a forma dos discursos práticos como única forma de solucionar problemas morais, ou seja, pretensões de correção normativa que foram problematizadas.

Nesse sentido, em sua crítica, Apel parece estar identificando as intuições morais cotidianas que dizem respeito à forma de uma resolução argumentativa de questões morais, de questões sobre justiça, com os costumes e os valores implicitamente aceitos em uma determinada comunidade. Em outros termos, o fato de que as estruturas que são explicitadas com argumentos transcendentais fracassam se encontram na realidade sociocultural não significa, somente por isso, que elas não sejam universais. Por outro lado, é porque faz todo sentido pensar que os discursos práticos se vinculam, mas sem se reduzir, a determinadas formas de vida, que somente a autorreferencialidade da argumentação transcendental não permite afirmar *a priori* a universalidade dos pressupostos pragmáticos, e, com ela, a do princípio do discurso.

Com isso, no entanto, só voltamos a mostrar a diferença entre a fundamentação última e a reconstrução racional. Essa diferença é abordada por Jean-Marc Ferry (1996) da seguinte maneira: “Não há pretensão à fundamentação última que não pressuponha um saber da razão em geral. Mas o que é a ‘razão em geral’



senão a absolutização de nossa experiência – sempre situada – da razão?” (p. 165). A nosso ver, com razão, Ferry aponta para a relação entre a reconstrução racional e a crítica hegeliana a Kant como base da destrancendentalização da razão comunicativa. Esse é um pressuposto indispensável para compreender a reconstrução racional e o papel limitado do transcendental que ela comporta.

## Referências

- ALBERT, H. “Traktat über kritische Vernunft”. Tübingen, 1969.
- ALMEIDA, G. A. “Consciência de si e conhecimento objetivo na ‘dedução transcendental’ da *Crítica da razão pura*”. *Analytica*, Vol. 1, Nr. 1, 1993.
- APEL, K-O “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”. In: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Normative Begründung der ‘Kritischen Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Eine transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken”. In: A. Honneth *et al.* *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”. In: *Transformation der Philosophie*, Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- DUTRA, D. J. V. “Razão e consenso em Habermas”. Florianópolis: Ed. UFSC, 2005.
- FERRY, J.-M. “Penser avec Apel contre Apel”. In: C. Bouchindhomme, R. Rochlitz. *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- GIANNOTTI, J. A. “Habermas: mão e contramão”. *Novos Estudos*, Nr. 31, outubro de 1991.
- HABERMAS, J. “Conhecimento e interesse”. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.
- \_\_\_\_\_. “O discurso filosófico da modernidade”. Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Erläuterungen zur Diskursethik”. In: *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso”. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Was heißt Universalpragmatik?”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- KANT, I. “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe in 12 Bänden”, Vol. VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a.
- \_\_\_\_\_. “Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden”, Vol. III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b.

\_\_\_\_\_. “Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Werkausgabe in 12 Bänden”, Vol. IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974c.

KUHLMANN, W. “Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40m, 1986.

LENK, H. “Philosophische Logikbegrundung und Rationler Kritizismus”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 24, 1970.

MILMAN, L. “O argumento de Putnam contra o Sr. Skep. Por que Kant estava certo quanto à existência do mundo exterior”. *Revista Veritas*, Vol. 46, Nr. 1, Março de 2001.

NOBRE, M., REPA, L. “Habermas e a reconstrução”. Campinas: Papyrus, 2012.

POWER, M. “Habermas und das Problem der transzendentalen Argumentation”. In: S. Müller-Doohm. *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit “Erkenntnis und Interesse”*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

REPA, L. “A transformação da filosofia em Jürgen Habermas”. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

\_\_\_\_\_. “A filosofia como ciência reconstrutiva e as exigências da teoria crítica”. In: A. Pinzani, D. V. Dutra. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

RORTY, R. “Verificationism and Transcendental Arguments”. *Noûs*, Vol. 5, 1971.

SCHÖNRICH, G. “Kategorien und transzendentaler Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

STRAWSON, P. F. “Individual. An Essay in Descriptive Metaphysics”. Nova York: Doubleday, 1959.

STROUD, B. “Transcendental Arguments”. *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, Nr. 9, Maio de 1968.