

Ο ἦθος DA COMUNICAÇÃO

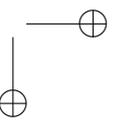
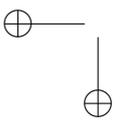
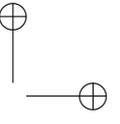
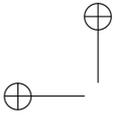
**Retranscendentalização da
filosofia em K.-O. Apel**



José Maria Silva Rosa

1991

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Ο ἥθος da Comunicação. Retranscendentalização da filosofia em K.-O. Apel*

Autor: José Maria Silva Rosa

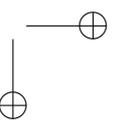
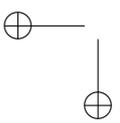
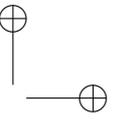
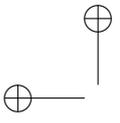
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

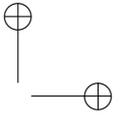
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





O $\eta\theta\omicron\varsigma$ da Comunicação

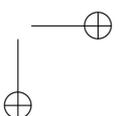
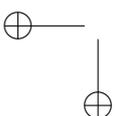
Retranscendentalização da filosofia em K.-O. Apel

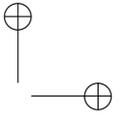
José Maria Silva Rosa
Universidade da Beira Interior

I

Karl-Otto APEL (n.1924) é um hermeneuta alemão bem firmado na tradição clássica e humanista da filosofia. Considera, talvez por isso mesmo, que a reflexão filosófica contemporânea precisa de uma reforma profunda. Com efeito, em seu entender, a moderna razão cientificista e instrumental não só reduziu a riqueza das múltiplas expressões do fenómeno humano, como caucionou a um nível muito profundo os seus mais recentes aviltamentos.

Apel poderia assim ser visto como um dos representantes tardios, de pendor mais filosófico (e até teológico, *malgré lui-même*, tendo em conta o seu percurso reflexivo), de uma corrente de pensamento que começou a desenvolver-se nos anos 50 do séc. XX, a qual, ao tentar compreender os factores de emergência da Segunda Guerra

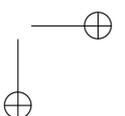
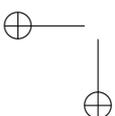


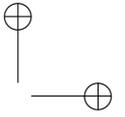


Mundial, considerava que a ausência de meios de comunicação e, portanto, de informação, tinha sido o factor mais importante. Com efeito, antes da Guerra as agências noticiosas, os meios massivos de comunicação e de distribuição de informação quase não tinham expressão, o que permitira à Alemanha desenvolver quase silenciosamente todo um complexo programa belicista. Deste modo, no rescaldo da Guerra, a comunicação assume primariamente um valor pós-traumático, já porque permite uma diagnose (póstuma) compreensiva dos terríveis acontecimentos do séc. XX, identificando as causas, já porque se apresenta como terapia profiláctica e garante dos valores democráticos face a todas as eventuais tentações totalitárias. A comunicação, os seus meios e agentes, assumem-se, por conseguinte, como vigilantes de uma sociedade livre e transparente (“cães de guarda da democracia”), garantindo que tal barbárie jamais terá condições de se repetir.

Apel, contudo, situa-se a um nível reflexivo mais profundo. Na tradição crítica da Escola de Frankfurt, onde cultiva de modo especial as relações entre a ética e a linguagem, defende que a tarefa da filosofia actual face ao fenómeno comunicacional, em geral, é a da justificação da validade e do sentido de tudo aquilo que se afirma. Esta tese fundamental reconduz a discussão sobre a comunicação para o horizonte de uma filosofia da linguagem. A novidade do *linguistic turn* de Apel, face à filosofia da linguagem de extracção anglo-saxónica, por exemplo, consiste no facto de defender a recuperação do horizonte transcendental da filosofia crítica. Retranscendentalização: eis a *transformação da filosofia* que urge empreender.

Assim, a partir desta compreensão retranscendentalizada da filosofia, o seu propósito é, revisitando Kant, constituir um discurso teórico capaz de resistir às críticas heideggerianas e wittgensteinianas. Se Heidegger havia denunciado, por via da ontologia fenomenológica existencial de *Sein und Zeit*, o processo de esquecimento do ser na filosofia ocidental, Apel, por seu turno, critica essa crítica por se ter esquecido do Λόγος, no sentido em que de uma ontologia





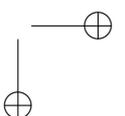
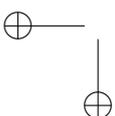
fundamental dificilmente se pode regredir para a linguagem e para a cultura. Daí talvez o abrupto da “viragem” heideggeriana.

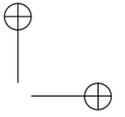
Bebendo, pois, na tradição transcendental kantiana e neokantiana, desvincula-se também delas, contudo, quando afirma que a tarefa crítica não pode ficar limitada ao conhecimento, mas deve descer à teoria do sentido, às condições primigénias de inteligibilidade e de compreensão que estão aquém de qualquer valor cognitivo dos enunciados filosóficos, i.e., descer ao *Lebenswelt* semiótico, comunicacional e linguístico. Só nesta via – a de uma hermenêutica transcendental da validação – será possível colmatar “o hiato entre a teoria e a prática no âmbito da liberdade”¹ e recuperar o sujeito do conhecimento, perdido num solipsismo metódico desde Descartes a esta parte, trazendo-o para o único horizonte onde se torna inteligível: a comunidade de comunicação anterior a qualquer enunciado teórico.

Da filosofia analítica anglo-saxónica colhe, só até certo ponto, como se verá, a necessidade de uma análise rigorosa dos enunciados linguísticos – ir às proposições básicas e protocolares – como única porta de acesso ao sentido. O sentido reside na linguagem, mormente na linguagem natural com que nos entendemos. E esta é mais rica do que qualquer linguagem especializada. Não aceita, por isso, que tal análise se limite a uma decomposição abstracta, lógico-sintáctica, fria, que acaba por reduzir a dimensão pragmática – muito mais rica pelo apelo que faz ao uso comunitário da linguagem – a um estudo meramente empírico. Para Apel tal abstracção é absolutamente ilegítima. O projecto de restabelecimento do *trivium* da semiótica moderna — sintaxe, semântica e pragmática — passa por recuperar essa prática linguística primordial, retornar ao “vale fértil da experiência” comunicacional.

Esta renovação da fundamentação transcendental kantiana, generalizada a uma crítica do sentido, havia sido já sido tentada por Peirce, renovação em que K.-O. Apel deliberadamente se inscreve e

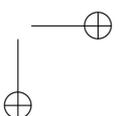
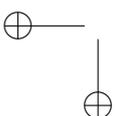
¹ Cf. Artur MORÃO, “Apel (Karl Otto)” in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, I Vol., Lisboa / São Paulo, Editorial Verbo, 1989, col. 322.

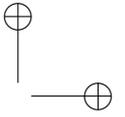




que conscientemente prolonga. O sentido da transformação que defende aponta para uma radicalização da filosofia transcendental em direcção à crítica da estrutura fundamental de validação do sentido. À unidade da consciência kantiana – *Ich denken* (“que deve poder acompanhar todas as minhas representações”) fundamento, pela sua sucessão interna, da dimensão iterativa do discurso – propõe a comunidade intersubjectiva da interpretação, mediada pelos signos. Note-se este divergente paralelo: se era da unidade da consciência, em Kant, que partia a posterior dedução transcendental das categorias, é do *a priori* comunicacional (comunidade intersubjectiva da interpretação) que Apel parte para criticar o solipsismo metódico, que se constituiu no mesmo horizonte da filosofia da subjectividade, e que parece ter levado a melhor sobre o sujeito transcendental.

Por causa disso, Apel preconiza uma reconstrução retranscendentalizada da própria filosofia, a qual deve assentar agora em bases mais amplas, para escapar aos *especialismos* geradores de ignorância e inconsciência, mas que deve igualmente estar atenta ao processo de especialização em problemas particulares e regionais (contributo da fenomenologia) contra as visões englobantes – de sistemático pendor hegeliano, facilmente totalitárias – que, paradoxalmente, conduzem a um enfraquecimento da razão rigorosa. Nesta região intermédia deverá ser possível revigorar igualmente a própria razão prática através da atenção às estruturas *a priori* da pragmática, ou seja, dos supostos éticos presentes no uso da linguagem. A comunidade de comunicação está subjacente *a priori* a todo o uso linguístico, em toda a faculdade de julgar. Esta orientação estava já implícita na *Crítica da Faculdade de Julgar*, de Kant, com o recurso à tradicional doutrina do *sensus communis*. E estava igualmente entrevista na doutrina wittgensteiniana dos jogos de linguagem. Estas foram, segundo Apel, as primeiras aproximações ou tentativas de retranscendentalização da dimensão linguística, partindo da capacidade que o homem possui de seguir uma regra e de se referir ao horizonte da comuni-





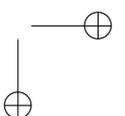
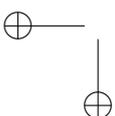
dade de interpretação, e que constituem a condição de possibilidade dessa mesma dimensão.

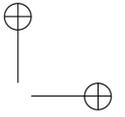
II

Um dos grandes paradoxos da nossa época é o facto de, ao mesmo tempo que a filosofia se volta para a linguagem como o seu tema mais próprio, vivermos num tempo geralmente desconfiado da palavra. Pesa sobre o Λόγος uma terrível usura, de modo que nos espaços que lhe pertencem por essência, o mesmo vive quotidianamente o que se pode chamar “experiência de descrédito”, de crucifixão ou de maquilhagem humilhante². O uso, ou talvez melhor, o abuso, cavou um abismo entre consciência e linguagem. Ao invés de qualquer imediatez abriu-se uma distância hiante que parece crescer cada vez mais. Estamos em risco de um novo cepticismo: o adveniente da convicção de que não é mais possível qualquer acordo, que a palavra é afinal demasiado frágil e impotente para colher e sustentar qualquer sentido, suspeição, enfim, de que talvez já não seja possível fazer a experiência da racionalidade.

Por outro lado, negando ou suspeitando do poder do dizer, da credibilidade da palavra como constitutiva de sentido, abre-se espaço e legitima-se, correlativamente, o dizer do poder, o dos interesses, o das paixões irracionais e o dos fantasmas inconscientes. Tudo salta para o meio desta ágora a reivindicar cidadania. E assim já não é só a experiência da racionalidade que se torna problemática, mas é também a experiência e o espaço sociais que se encontram à deriva, uma vez que a palavra que os tece carece de sentido. Pedir a palavra, intervir, falar, é cada vez mais o espaço de um risco, não só de

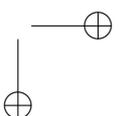
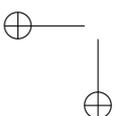
² Leia-se a este propósito, ainda que em outro contexto, Jacques ELLUL, *La parole humiliée*, Paris, Seuil, 1981.

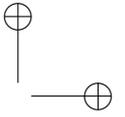




não ser compreendido (essa possibilidade ainda é lógica), mas de, afinal, ter dito uma coisa diferente da que quis dizer. A descontinuidade espaço-temporal que marca o viver contemporâneo, nas suas múltiplas dimensões, parece ter atingido a linguagem de tal modo que já não há *Λόγος*, mas inúmeros *λόγοι*, quais átomos que se infinitamente entrecrocaram num espaço vazio, palavras feitas à medida de cada um, num estranho autismo que impossibilita o tradicional espaço *analógico* de reconhecimento. A equivocidade travestida de mil nomes reina no espaço mediático. Quem pode ainda crer na comunicação? Se o sentido paira algures num *τόπος* extra-logos, não será ele apenas uma miragem, um produto maquilhável por aqueles infidos *λόγοι*? Existirá algures um *Λόγος* de remissão ou rendição?

É nesta suspeita *diabólica* que se vive actualmente, denuncia Apel. Contudo, como em quase todo o cepticismo, se a suspeita for levada ao extremo acaba consigo própria: a negação da inteligibilidade dos enunciados e das proposições acaba por minar as suas próprias afirmações, tornando-se ininteligível para si própria, porque, como se verá, não é possível sair da linguagem para criticar a linguagem. Tal como o *verum* das doutrinas dos transcendentais do ser, no pensamento medieval, assim é inamissível o sentido no horizonte transcendental da linguagem. Não há linguagem fora da linguagem. Que horizonte apofático ou extra-linguístico a suspeita encontraria para se formular, uma vez que não poderia ser linguística sob o risco de contradição? Mas o inverso parece ser igualmente contraditório, por isso tal tensão afigura-se insustentável. Em oposição a uma dissolução absoluta que acabaria com o sujeito, o objecto e a relação linguística entre ambos, Apel preconiza um princípio metacrítico segundo o qual toda a proposição filosófica deve levar em linha de conta as suas próprias pré-proposições, isto é, o horizonte de uma comunidade de comunicação *a priori* onde a linguagem assume um sentido, porque se insere no âmbito de outras proposições com as quais forma um todo, e fora das quais não pode ter senão sentido(s) equívoco(s). Aceitando

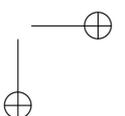
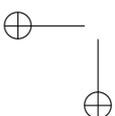


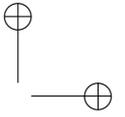


o *linguistic turn* da filosofia contemporânea, não deixa de manifestar a este propósito uma preocupação axiológica e ética e de sublinhar a importância da autocrítica, pois também a linguagem é o lugar mais próprio para abrigo da mentira. Mas num segundo momento as suas precauções com linguagem ordinária atenuaram-se, verificando que é na dependência do *a priori* linguístico que se encontra o solo natal de toda a compreensão possível e resistência à equivocidade e à mentira.

É nesta tendência que se insere Apel, inclinando-se mesmo, após 1973, para uma ética do sentido. A sua inspiração inicial, aliás, que tentava estabelecer de forma rigorosa e sistemática os fundamentos possíveis da Ética a partir das implicações pragmáticas contidas numa teoria da comunicação intersubjectiva, apontava já neste sentido.

É a descoberta de um *a priori* inerente à acção comunicativa torna inconsistente a suspeita de carência de sentido. É essa estrutura transcendental que lhe servirá como rede de validação do uso da linguagem. A crítica feita pelo positivismo lógico, demasiado optimista, acreditara ser possível retirar da linguagem critérios de significação cognitiva através da separação das proposições autênticas (protocolares) das pseudo-proposições (carentes de sentido). Todavia, como já se aludiu, isto assentava no pressuposto (gratuito?) de que era possível passar para o lado detrás da linguagem — como se ela fora o espelho da *Alice no país das Maravilhas* —, para lhe aí aplicar externamente uma crítica semântica. A impossibilidade de sair da linguagem sem ser pela linguagem aparecia já na temida (e temerária: não visa ela estar *por detrás da linguagem*?) proposição de Wittgenstein de que *nos devemos calar perante o que não se pode dizer*. Paradoxo afinal da escada que se quer deitar fora a si mesma, mas tendo ainda que se afirmar nesse acto. Para deitar fora a escada, e dizê-lo, é sempre preciso ter uma *segunda* escada. E se esta ainda é linguagem não há *traição* possível (*traição = saída por detrás*). O segundo Wittgenstein, o das *Investigações Lógicas*, reabilitou-se pre-

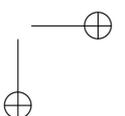
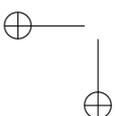


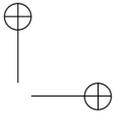


cisamente ao afirmar que é impossível passar para o outro lado do espelho. Para uma crítica pertinente é necessário sempre um critério interno, intrínseco: para Apel, o uso é a última jurisdição da linguagem. Emitir juízos sobre o uso supõe um *ainda-uso ad intra*, caso contrário tal crítica é simplesmente assignificativa. Uma crítica exterior privar-se-ia *a priori* de todo o critério possível.

É ponto assente, portanto, que o uso é o fulcro da análise linguística. Mas tal não pode ser entendido passivamente, acreditando que a significação decorre automaticamente do uso. A intersubjectividade activa permite um uso *sui generis*, sempre em aberto, *in fieri*. Além disso, tendo em conta o carácter incontornável da linguagem — nunca saímos dela — é preciso apelar para uma crença na palavra, isto é: requer-se de facto um horizonte de confiança entre os agentes de comunicação — em termos kantianos, a máxima da mentira é contraditória porque não é universalizável. Se se começa por não acreditar no outro — limiar mínimo de um dizer verídico — corta-se cerce qualquer possibilidade de comunicação. É esta confiança básica, constitutiva do humano, que permite o trânsito, i.e., a transmissão da significação no seio de uma comunidade linguística.

Uma questão que se pode colocar, e que Apel coloca, é esta: como é que se descobre este carácter encarnado e radical da intersubjectividade linguística? Ou seja: como é que se pode justificar transcendentemente o sentido, se é verdade que estamos sempre *do lado de cá do espelho*? Em primeiro lugar, afirma Apel, procura-se uma argumentação transcendental partindo de um facto qualquer da experiência e desvelando-a pelas operações reflexivas do pensamento. Aí vão-se dando as condições constitutivas da possibilidade de tal facto se dar como facto. Os pressupostos são condições de possibilidade do facto e da própria reflexão sobre o facto. Ultrapassa-se aqui o solipsismo metódico e a posição céptica por referência ao próprio mundo vivido onde eles se deram. Nesta óptica, a justificação transcendental é autorreferencial, mas sem cair num círculo vicioso. Quer dizer: não há outro acesso possível a tais pré-preposições se-



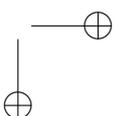
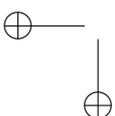


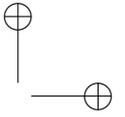
não pela cooperação entre uma reflexão argumentativa e os dados da experiência, que é sempre linguística. Como tal, é um método de justificação auto-reflexiva. Não há um olhar que seja capaz de apreender tais condições de uma forma directa, independentemente do acto de reflexão que as visa. Este carácter estruturalmente auto-referencial da reflexão de validação, no dizer de Raphael Lellouche ³, havia já sido sublinhado pelo neo-hegeliano Teodoro Litt, o qual vira que a universalidade do discurso filosófico apenas podia ser satisfeita por uma reflexão de segundo grau, i.e., uma reflexão sobre a reflexão. Importa, todavia, não confundir tal universalidade das proposições filosóficas auto-referenciais – irrefutáveis no sentido de uma impossibilidade de ir além delas sem auto-refutação – com a generalidade dos enunciados nomológicos da ciência, ou com as tautologias lógicas.

O que dá, pois, a Apel uma solução metacrítica para o círculo da suspeita é a descoberta, pela reflexão argumentativa transcendental, de um elemento irreduzível: o carácter *a priori* da comunidade comunicacional, resistente a qualquer *epoché* cartesiana ou husserliana. Do ponto de vista ético, esta dimensão residual irreduzível permite a transformação da pretensa neutralidade axiológica de uma meta-ética e da sua lei – o interdito, que remonta a Hume, de inferir enunciados prescritivos dos simplesmente descritivos – para uma ética da argumentação, assente na comunidade linguística, e que se impõe já não regionalmente, mas universalmente. Porque se o discurso, numa determinada dimensão, se reveste de pretensões morais, para que estas não sejam carentes de sentido, é necessário postular uma comunicação *a priori* como condição universal de tais pretensões à validade, implicada na comunicação com sentido.

Tradicionalmente, Deus serviu sempre como referencial último, garante da verdade e da legitimidade significativa. Quer dizer, Deus

³ Cf. Raphael LELLOUCHE, “Introduction”, in Karl-Otto APEL, *L'Éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, [s.d.]



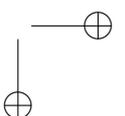
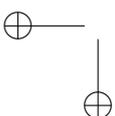


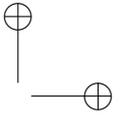
funcionou sempre como um jogo de linguagem transcendente, forma privilegiada de evitar os diferentes tipos de solipsismo (o cartesiano seria apenas mais um) e de fundamentar uma normatividade ética. Do mesmo modo que Deus, outrora, hoje é a descoberta de uma dimensão apriorística da linguagem, fonte da sua validade, que permite redimir as pretensões à validade dos actos de comunicação.

Emmanuel Levinas, por exemplo, na linha de Descartes, e nisto diferindo radicalmente de Husserl, mantém o *cogito* aberto a uma transcendência infinita, em ordem a evitar um enclausuramento numa totalidade não-ética. Esta abertura, como já várias vezes se disse, constitui a seus olhos a própria essência da intersubjectividade. Tal ética vê na possibilidade de argumentar um processo de orientação para a intercompreensão. Não há conflito insolúvel através da argumentação, pois deverá ser sempre possível interrogar o juízo moral acerca das suas razões. E quando se entrou já no terreno da justificação, verifica-se um comprometimento no reconhecimento de normas pressupostas e tacitamente aceites na argumentação.

Por exemplo, quando surge um conflito concreto ou quando acontece um bloqueio na comunicação ao nível da comunidade de sentido, duas vias são possíveis: ou a comunicação cessa de todo e estala a violência, ou põem-se em acção processos de justificação racional discursiva. Optar por esta segunda via, significa que se aceitou subir de nível, um nível já afastado da linguagem imediata. Independentemente disso, o simples facto de se aceitar argumentar representa já, de *per si*, o reconhecimento da existência de normas universais no discurso, sem as quais qualquer argumentação, ainda que a favor da não-argumentação (i.e., da violência) careceria de sentido.

Todavia, neste particular talvez se devesse ponderar uma terceira hipótese, híbrida das duas anteriores, e por isso não linear, mas estratificada: a da possibilidade da hipocrisia diplomática (quem não a reconhece hoje na gestão global dos grandes interesses geoestratégicos?), onde a um nível não se quebra o diálogo e se mantém uma comunicação sem finalidade (simples *entretien*), e noutro, por debaixo



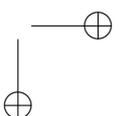
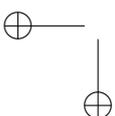


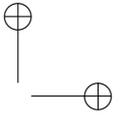
da mesa, a violência é a linguagem da eficácia e do facto consumado. Há um certo optimismo antropológico em Apel que talvez não dê conta de uma *diabólica* radical como possibilidade mais tenebrosa da linguagem.

III

Como fomos apontando, uma ética normativa assenta numa crítica do sentido mais ou menos nos mesmos termos dos *jogos de linguagem*, propostos pelo “segundo Wittgenstein”. A linguagem comum ou ordinária é, de facto, algo que não possível contornar quando se pretende avançar. De facto, é na linguagem quotidiana de todos os dias que os conceitos estão *in fieri*. Aí, independentemente de tudo o resto, eles têm um uso imanente dotado de sentido. Enquanto a linguagem aí se move não erra: esse solo é indubitável. A possibilidade de um abuso de linguagem adentro desse jogo peculiar é aqui denegada porque exigiria um ponto exterior que fosse a medida do abuso. E não existe tal lugar, porque todos os “abusos” são geridos no interior dessa mesma linguagem (a linguagem natural tem para isso infintos recursos...). É pois na linguagem ordinária que toda a explicação e compreensão – Apel repudia a dicotomia compreensão / explicação diltheyana – devem ser ultimamente dadas. E não se pode ter a medida dessa linguagem porque ela é para nós *a medida de todas as coisas*. Estamos sempre já embarcados, submetidos nas condições contingentes que motivam a auto-reflexão da filosofia transcendental (argumentação). Uma crítica exterior a esta condição é absurda. O *a priori* vivido é a condição de toda a possibilidade de sentido.

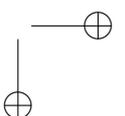
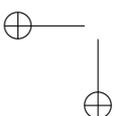
Incontornável, do mesmo modo que a linguagem quotidiana, é a ideia de evidência: as proposições resultantes do acordo *a priori* da comunidade comunicacional, i.e., do *sensus communis*, são originais.

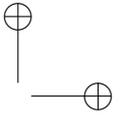
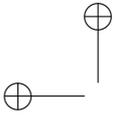




Também não é possível pôr-se por detrás delas, tal como já vimos nas proposições protocolares da filosofia analítica. Não é possível pô-las em dúvida: são evidentes, porque não podem ser postas em questão sem colocar também todas as outras que a enquadram e lhe dão inteligibilidade, inclusive a que a sujeita à dúvida. E nada escapa a isto. É um princípio inquestionável. Mesmo a dúvida hiperbólica cartesiana, para ter sentido, tem de repousar já num horizonte de convicções paradigmáticas fora de dúvida: “[todos os partidários da viragem hermenêutica e pragmática] aceitam que não se pode, de maneira consequente, duvidar de tudo, que é necessário partir de pressuposições que, nos factos, não são postas em dúvida e que, permanecendo aí, são indubitáveis mesmo no contexto semântico específico do jogo de linguagem onde se encontram”⁴. Por outras palavras, precisamos partir de uma pré-compreensão do mundo e de uma inteligência existente entre os pares do diálogo, quer dizer, partir de *pre-conceitos* (tal como Gadamer os entende) ou das “premissas aceites” (no sentido de Perelman na *Nova Retórica*). Em suma, precisamos partir de um *sensus communis* compreendido como um pano de fundo, constituído pelo mundo vivido, impossível de ser obliterado em situação. Esse horizonte é a dimensão comum do sentido, partilha que em derradeira instância é uma rede de crenças (como viu Davidson) ou de convenções, suporte da comunicação. Crença aqui, no sentido que já lhe demos atrás, i.e., um horizonte de confiança prévio, que Apel apelida de “caridade hermenêutica / interpretativa”. Não posso julgar os enunciados do outro imputando-lhe falsidade à partida. Isto opõe-se à ideia muito divulgada, bem representada por Paul Feyerabend (talvez com outra sapiência *diplomática...*), de que a linguagem ordinária, quotidiana, não é mais do que mais uma outra teoria, tão relativa quanto todas as outras. No limite “vale tudo” (“*anything goes*”). Tal posição coloca em perigo tanto a auto-compreensão do sujeito, como a possibilidade de tradução de uma linguagem. Perante isto, é sempre o argumento transcendental que obsta ao relativismo:

⁴ Karl-Otto APEL, “Avant-Propos”, *op.cit.*, pp. 10-11



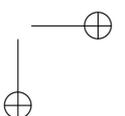
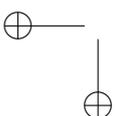


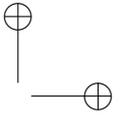
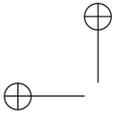
ir às próprias condições de auto-compreensão. Contra o cepticismo, a afirmação de que somos capazes de interpretar e traduzir crenças recíprocas de forma que tenham sentido e sejam inteligíveis, indo às condições seu nascimento: o acordo tácito *a priori* no seio da comunidade comunicacional. Verificamos aqui que há uma relação estreita entre o argumento transcendental e a ideia de partilha comum de sentido. O acordo acontece não só ao nível das definições, mas mesmo posteriormente, já ao nível judicativo.

Podemos, assim, dizer que chegámos ao cerne da *transformação da filosofia* preconizada por Apel: a necessidade da pressuposição de um jogo de linguagem transcendental (e não só pragmático ou insular, como acontece na filosofia analítica) numa comunidade transcendental de comunicação e em toda a acção dotada de sentido (linguística), em ordem à autocompreensão visada pelo sujeito. É aqui, de acordo com Apel, que se constitui a auto-fundamentação das ditas Ciências Humanas. E, poderíamos acrescentar, é aí que reside também a condição de possibilidade do exercício da democracia que a comunicação supostamente deveria garantir. Temos assim desenhado o grande plano, mutuamente remissivo, da democracia e da comunicação transcendentais.

A linguagem nascitura (em concreto, na comunidade) é o último reduto da possibilidade da nossa própria autocompreensão e da compreensão dos outros, portanto, da intersubjectividade. Não se pode ir mais atrás da linguagem quotidiana, ordinária. Podemos dizer que a transcendentalização kantiana, ao nível linguístico, foi levada às últimas consequências e às últimas paragens. É isto o que é constitutivo do chamado *linguistic turn*, na linha de Gustav Bergman.

Entrámos, deste modo, num novo paradigma de *philosophia prima*. A filosofia da linguagem ocupa agora, como em sede própria, a posição que, primeiramente, tinha sido ocupada pela metafísica platónico-aristotélica e, depois, pelas modernas filosofias da subjectividade, assentes na autoconsciência do sujeito. Hodiernamente, estamos no que se poderia apelidar, com alguma legitimidade, uma *ontologia do*



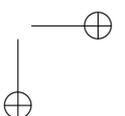
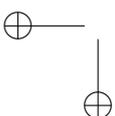


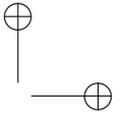
acordo ou do consenso. A verdade pós-moderna é modal: assenta na *moda*, no acordo social, no carácter público do verdadeiro.

Neste percurso, cada paradigma foi integrando as aquisições do anterior, mas orientando-as de acordo com a sua tónica dominante. É que qualquer análise filosófica não pode prescindir das mediações linguísticas, irreduzíveis, que a antecederam. Ela não pode negar os seus pais, não pode sair da linguagem para poder ver o mundo. Correndo o risco de absolutizar a linguagem, dir-se-ia que seguindo Apel não é possível fazer hoje filosofia sem passar por esta retranscendentalização. Qualquer problema filosófico, assim, teria de voltar sempre às suas fontes, às condições do seu nascimento, as quais apontam para a experiência linguística que as suporta. Todos os problemas filosóficos, mais tarde ou mais cedo, tocam na mediação linguística, seja na mediação simbólica entre o mundo e o sujeito, seja na comunicação entre sujeitos (intersubjectividade).

IV

Matando o solipsismo metódico ou o idealismo transcendental, resta que toda a interpretação passa pelo que Lellouche chama uma “hermenêutica de participação”, isto é, uma hermenêutica constituída pela abertura a um jogo de linguagem pública, a única que valida intersubjectivamente os actos linguísticos. Neste ponto, Apel muito deve, sem dúvida, ao chamado *segundo Wittgenstein*, o dos “jogos de linguagem”, como se disse. Todavia, não deixa de criticar naquele autor o que considera algumas contradições internas. É que a leitura hermenêutica de Apel supõe que a compreensão de um comportamento dotado de sentido depende da participação do intérprete no jogo de linguagem no interior do qual o comportamento toma

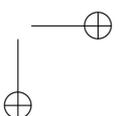
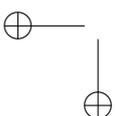


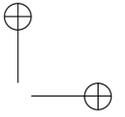


sentido. Porque o jogo é o quadro no interior do qual a estrutura significante de uma situação é sempre revelada. Ora, em Wittgenstein parece haver ainda a possibilidade de uma escada exterior até ao interior do jogo, como se tal escada linguística não fizesse já parte dele. Ora, de tal jogo não pode haver espectador, mas apenas participantes, porque ver já é jogar.

E se na abertura *a priori* do jogo de linguagem pública não há comunicação possível sem uma participação *interior* no jogo, tal condição torna fruste qualquer fenomenologia externa dos comportamentos significativos, na linha do modelo behaviorista ou reflexiológico. O fundamento da validade da Ciências Humanas não é outro, então, senão a pressuposição de que o comportamento do sujeito comunicante (Apel acentua-lhe a dimensão ética) apenas se torna acessível e inteligível na génese mesma do quadro *a priori* comum ao sujeito e ao objecto das ciências – o homem é concomitantemente sujeito e objecto.

Foi, assim, ultrapassado o método psicologista diltheyano de comunicação empática, pela clarificação do princípio da participação: é necessário o mesmo jogo de linguagem entre o intérprete e o objecto humano interpretado. A compreensão do outro passa pela ligação com ele mediante os seus conceitos próprios. A condição da validade de compreensão nas Ciências Humanas reside, como tal, na correlação subjectiva do uso das mesmas regras. Pode perguntar-se se, em última instância, esta explicação fáctica é suficiente. Provavelmente não, mas “funciona” de facto ao nível da comunidade linguística. Quer dizer: a clarificação recorre sempre à prática, ao uso, de tais regras. O facto de tal princípio de participação resultar, aponta para um lastro ou para um resíduo fundante (ontológico?), que é a própria comunidade *a priori* de toda a comunicação possível. Derradeiramente, as linguagens privadas são ininteligíveis. Pela acusação de carência de sentido das linguagens privadas, passa a explicitação do estatuto de uma crítica transcendental do sentido. A linguagem privada, se tida como radicalmente privada, contradiz uma necessi-

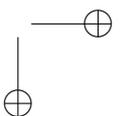
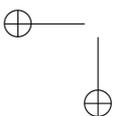


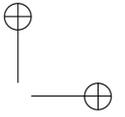


dade intrínseca a toda a linguagem, que é a de seguir regras comuns. Se há linguagem não é privada. Mesmo nas linguagens esotéricas, ou numa linguagem que alguém inventasse do zero e que apenas esse alguém pudesse descodificar, estaria sempre presente a comunidade *a priori* da linguagem. O ‘Robison Crusoe’ linguístico vive ainda e sempre no seio de uma comunidade.

Sendo a linguagem um conjunto de regras, falar qualquer linguagem implica necessariamente seguir esse conjunto de regras. Todavia, como em princípio é da natureza de qualquer regra poder ser respeitada ou não, utilizada ou não, um locutor solipsista, absolutamente privado, parece que não poderia desobedecer a tal regra. Quer dizer que, neste caso, não obedecer a uma regra seria exactamente o mesmo que “crer obedecer numa regra”. E porque baseado numa crença, o locutor de tal linguagem nunca poderia detectar nem corrigir possíveis erros da sua linguagem. Qualquer correção teria tanta pertinência como o erro, porque assente na crença. E a crença pode colocar o que quiser como princípio. Com esta crítica, cai por terra a base do solipsismo metódico cartesiano e pós-cartesiano, que pretendia evacuar toda a crença. Para a possibilidade de comunicação (que se verifica, de facto) e de compreensão de regras carece-se de um lugar onde se co-impliquem sujeito e objecto. Esse lugar de reconhecimento mútuo é a própria comunidade, assente na anterioridade lógica do acordo intersubjectivo sobre o que é uma regra. Sem tal partilha de sentido *a priori* cai-se na antinomia irresolúvel de um solipsismo onde não é mais possível a validação, ou de um behaviorismo meramente descritivo, redutor da compreensão.

Uma questão que ainda se poderia colocar é esta: de onde é que a comunidade intersubjectiva tira a sua própria validação, que depois transmite a todos os enunciados? Apel responderia que a legitimidade de validação brota da natureza mesma da faculdade transcendental de julgar. O facto de se verificar um certo grau de solidariedade entre a participação de sentido (para a compreensão do outro) e a mediação intersubjectiva (para a autocompreensão) revela uma





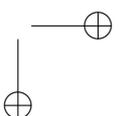
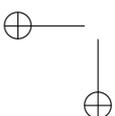
relação entre a comunicação e a consciência de si. Como se as proposições e os enunciados pelos quais comunicamos não fossem senão um outro registo desse comunicar interno de mim comigo mesmo, e vice-versa. Tal relação reflecte uma ínsita solidariedade entre uma possível filosofia da comunicação e a auto-reflexão transcendental. As traves mestras que constituem tal relação são as próprias regras apriorísticas que regulam o uso público da linguagem.

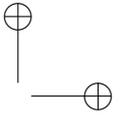
Lellouche recorda que isso já se verificava em Kant. Era essa relação, própria da faculdade de julgar, que aproximava os princípios da reflexão, de um lado, e a teoria da comunidade de julgamento do *sensus communis*, do outro. “Pelo nome de *sensus communis* é preciso entender a ideia de um sentido público, uma faculdade que no seu acto de reflexão, tome em consideração *a priori* o modo de representação de todo o homem, afim de ligar o seu juízo com a razão colectiva da humanidade”⁵.

Pertencer a este horizonte de sentido partilhado significa possuir a capacidade *a priori* de uma representação do espírito do outro; se me libertar da estreiteza do meu prismático ponto de vista — como tal, parcial — posso presentificar o ponto de vista do outro e pensar colocando-me no seu lugar; ver pelos seus olhos, alcançar uma consciência alargada, condição indispensável para uma validação das Ciências Humanas, ultrapassando a clivagem compreensão-explicação diltheyena através a abertura a uma objectividade mais alargada e diferente da das Ciências da Natureza.

O que não podemos é limitarmo-nos à imediatez dos juízos estéticos, como fez Kant, porque a ideia original do *sensus communis* tinha um alcance muito mais lato: a intersubjectividade da faculdade de julgar era vista como a estrutura transcendental da própria dimensão pragmática do uso linguístico. Para Apel a comunidade ideal de comunicação é, concomitantemente, o ponto de vista contra-antecipado e necessariamente pressuposto em toda a comunicação

⁵ Immanuel KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, IN-CM, [1992], §40.





actual, do mesmo modo que é uma tarefa que a razão exige realizar. Para finalizar este brevíssimo e livre sublinhado da refontalização linguística e ética da filosofia, em Apel, as suas palavras: não se trata, nesta transformação da filosofia, de um retorno à filosofia transcendental clássica da consciência, mas de “uma retranscendentalização que pretende dar conta da novas vias da hermenêutica e da linguística numa pragmática transcendental da linguagem”. A autocompreensão de todo o ser falante é, deste modo, para Apel, “o traço deste Absoluto antecipado; como o Belo para Kant é o símbolo da Ideia ou como para Levinas o rosto é o traço do Infinito”.

Mas como sublinhou Peter Hofmann, reconduzindo Apel para as raízes teológicas e trinitárias que este expressamente rejeitara e abandonara, importa perguntar se o *a priori* da *comunidade de comunicação*, vestígio nela desse “absoluto antecipado”, não é o lugar transcendental de manifestação de outro $\eta\theta\omicron\varsigma$, de Outra comunidade, de Outra comunhão. Com efeito, “só na recuperação do recurso ao absoluto, como fundamento último da própria comunidade, é que será possível salvaguardar o valor fundante dessa mesma comunidade. E porque o Deus cristão, enquanto fundamento último absoluto, é o Deus trino, só a Trindade pode constituir fundamento e horizonte último de qualquer acção comunicativa”⁶.

Falta saber se as Ciências da Comunicação são capazes de ouvir isto sem *escândalo*. “*Qui potest capere capiat*”.

⁶ João DUQUE, *Homo credens. Para uma teologia da fé*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, p. 247; p. 248.

