

# O DESAFIO DA CRÍTICA TOTAL DA RAZÃO E O PROGRAMA DE UMA TEORIA FILOSÓFICA DOS TIPOS DE RACIONALIDADE

Karl-Otto Apel

Tradução: Márcio Suzuki

O fenômeno complexo, ou síndrome, da filosofia contemporânea, que eu gostaria de deixar registrado sob o dístico "crítica total da razão", não pode ser suficientemente caracterizado no início destas minhas reflexões. Posso apenas introduzi-lo na forma de uma afirmação de sua existência e de sua significação sintomática. E talvez possa evocar provisoriamente uma idéia aproximada do que quero dizer, ao remeter-me ao discurso ora em moda sobre o *questionamento ou o transcender da modernidade pela pós-modernidade*<sup>1</sup>. Neste contexto citam-se comumente como precursores da pós-modernidade os seguintes filósofos: Nietzsche, Heidegger e os pós-estruturalistas franceses, como Foucault e Derrida. Por vezes faz-se também referência, como conseqüência de Heidegger, à "hermenêutica filosófica" de Gadamer e, na filiação desta, à "hermeneutic pragmativ turn" da filosofia americana, representada, por exemplo, por Richard Rorty. Por fim, encontram-se afinidades com o pós-modernismo também nas conseqüências profundamente pessimistas que Horkheimer e Adorno extraem de sua reconstrução da "dialética do Iluminismo".

Sob desafio da *crítica total da razão* não entendo em absoluto aquelas tentativas de uma *autocrítica da razão* e, menos ainda, aquelas de uma *crítica da forma de racionalidade científica dominante na idade moderna — na modernidade — européia*. Desde a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, a *autocrítica da razão* (na qual a razão figura no *genitivus objectivus* e no *genitivus subjectivus*) é reconhecida como reivindicação legítima e até como tarefa permanente da filosofia. E há muito tempo eu mesmo tenho me dedicado à crítica da *racionalidade científica* dominante na *modernidade* (no sentido de tornar absoluto o interesse pelo *controle axiologicamente neutro dos fatos em função da disponibilidade técnica dos mesmos*) — e isso exatamente na linha da filosofia *hermenêutica*, também em sua origem inspirada por Heidegger<sup>2</sup>. (Com efeito, na presente situação de crise mundial — situação de crise ecológica, técnico-nuclear e estratégico-nuclear — poder-

Este artigo foi traduzido do original alemão, publicado na revista *Concordia* (Nº 11), de 1987.

Por problemas técnicos, nem sempre foi possível fazer com que as notas aparecessem nas margens que lhes seriam adequadas. Quando isso ocorrer, favor procurar na página imediatamente anterior ou posterior.

(1) Jean-François Lyotard, *la Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir* Paris, Ed. de Minuit, 1979; idem, *Le Différend*. Paris, Ed. de Minuit, 1983; Gianni Vattimo, *Le Avventure della Differenza: Che Cosa Significa Pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milão, 1981; idem, *La Fine della Modernità: Nihilismo ed Ermeneutica nella Cultura Postmoderna*. Milão, 1985; Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, 1985; Richard Rorty, "Habermas, Lyotard et la Postmodernité". In *Critique*, nº 442, 1984, pp. 181-197; Richard Palmer, "Expostulations on the Postmodern Turn". In *Krisis*, 2, 1984, pp. 140-149; Antonio Vilani, "Le 'Chiavi' dei Postmoderni. Un Dialogo a Distanza". In *Il Mulino*, nº 303, 1986, pp. 5-22.

se-ia tender a tornar objeto de crítica não só a racionalidade técnico-científica da idade moderna européia, mas também, para além dela, a racionalidade correspondente ao *homo faber* desde a origem da humanidade. Poder-se-ia, como Arthur Koestler, ser tentado a denunciar o homem como "desvio da evolução"<sup>3</sup>, pois foi ele quem provocou a presente situação de crise através de suas intervenções técnicas nos sistemas de equilíbrio da natureza.)

No entanto, toda crítica dessa espécie, que *enquanto crítica deve possuir sentido e validade*, tem ela mesma — assim seria de esperar — de pressupor e tomar como exigência a *razão intersubjetivamente prescritiva* (num sentido certamente ainda a ser esclarecido). Mas é precisamente isso que não parece ver ou mesmo ignorar conscientemente a *atual crítica da razão*. Essa impressão torna-se inevitável quando se depara com as seguintes teses:

A *vontade de verdade* e, nessa medida, a *exigência de validade*<sup>3a</sup> *intersubjetiva* que a razão tem de exprimir ou pôr em vigor publicamente no discurso argumentativo — essa vontade ou exigência nada mais deve ser senão a *vontade de potência*<sup>4</sup>. O argumentar — mas não estaria aí incluído também o próprio argumentar do crítico da razão? — não passa de uma prática retórica de auto-afirmação por meio do exercício da violência. *Formação de consenso* através do discurso argumentativo não seria, com isso, nada mais que a sujeição da espontaneidade e autonomia individuais à exigência de poder de um sistema social e, nessa medida, algo como *alienação de si*<sup>5</sup>. (O pós-modernismo de Lyotard parece concordar nessa pressuposição com a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, a qual também pretende compreender a *comunicação* — incluindo o próprio *discurso* da *teoria* sistêmica — como *função sistêmica*<sup>6</sup>. Lyotard, assim como Foucault, parece mesmo defender-se desesperadamente contra a exigência de poder dos sistemas sociais, à medida que não opõe a essa exigência — como o faz Habermas — o apelo à formação não-violenta por meio de argumentos de consenso, mas sim a reivindicação paradoxal de uma formação de *dissenso*. Em Foucault, isso corresponde à denúncia dos *princípios morais universais* enquanto funções de uniformização repressiva das formas individuais de vida<sup>7</sup>, ainda que tais princípios — na figura dos *direitos humanos*, por exemplo — tenham tornado possível algo como liberdade política e tolerância.)

Neste sentido, as teses da crítica total da razão do pós-modernismo são, em sua essência, manifestamente inspiradas em Nietzsche; e não parecem ser nada mais que variantes daquela mesma auto-supressão genealógica da exigência de validade da razão argumentativa, auto-supressão que já em Nietzsche surgia por meio da redução total da *vontade de verdade* e da *exigência de validade intersubjetiva da razão* à *vontade de potência*.

Mais peculiares e difíceis de apreender são as principais figuras argumentativas da forma da crítica total da razão ou do logos advinda do Heidegger tardio. Como se sabe, ali a filosofia nietzschiana da vontade de potência aparece ainda como manifestação — mais precisamente, como a última manifestação — do logos da metafísica ocidental, o qual visaria, desde o princípio, à dominação do mundo e de si<sup>8</sup>. A instância genealógica original invocada por Heidegger contra o logos da metafísica ocidental não é a *vontade de potência* concentrada no ente — enquanto sujeito e objeto da dominação de si —, a origem do domínio da vontade ôntica de potência e, por conseguinte, do logos da metafísica na história universal deve, ao contrário, residir no *ser temporal*. Este deve ser *distinguido* do ente — e, assim, de todo objeto possível do pensar objetivo — através da "diferença ôntico-

(2) K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973 (2 volumes).

(3) Arthur Koestler, *Der Mensch als Irrläufer der Evolution*. Berna/Munique, Scherz, 1978.

(3a) *Geltungsanspruch*: também *expectativa ou pretensão de validade*. (NT)

(4) Foucault, *L'Ordre du Discours*. Paris, Gallimard, 1971, p. 21 e ss.; idem, *Von der Subversion des Wissens*. Munique, 1974, p. 107; idem, *Surveiller et Punir*. Paris, Gallimard, p. 196. Também para Adorno e Horkheimer não há como pôr em dúvida a "impiedosa doutrina nietzschiana da identidade entre dominação e razão", cf. *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdã, 1947, p. 59.

(5) É só assim que posso compreender a polêmica paradoxal de J.F. Lyotard contra a formação discursiva de consenso. Cf. *The Postmodern Condition*. Universidade de Minnesota, p. XXV e 66.

(6) Ver recentemente: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. Frankfurt, 1984.

(7) Cf. M. Foucault in *Les Nouvelles Littéraires*, de 29 de maio e 28 de junho de 1984. Sobre isso: "Der Postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte Seiner Aktuellen Missverständnisse". In *Grundlagen der Politischen Kultur des Westens*. Berlin, no prelo (Organizado por A. Schwan/K.W. Kemper).

(8) M. Heidegger, *Nietzsche*. Pfullingen, 1961, 2 vol.; idem, *Holzwege*, Frankfurt, 1950.

ontológica". Ao mesmo tempo, é precisamente através do acontecer ("evento") "epocal" — isto é, "clareante-ocultante" — da diferença constitutiva de sentido, que o *ser temporal* deve ter "fundado" a história universal e, por conseguinte, também o domínio até agora "válido" do logos da metafísica, ou seja, da razão ocidental.

Seria possível pensar que, nessa concepção, evita-se uma *crítica total da razão* enquanto auto-supressão da argumentação; isso é sugerido principalmente por certas observações do Heidegger tardio, as quais aceitam como possível um "pensar" mais rigoroso que o logos da metafísica, vale dizer, mais rigoroso que a ciência e a filosofia<sup>9</sup>. Todavia, a dificuldade reside no fato de que Heidegger reconduz a *exigência de verdade do enunciado* e o *conceito de verdade* a ela correspondente (bem como o princípio platônico-leibniziano do "*lógon didónai*", da "fundamentação" de enunciados através de razões intersubjetivamente válidas) ao logos do "questionamento", do "posicionar" técnico dos objetos no sentido da relação sujeito-objeto<sup>9a</sup>. Em seu conjunto, o logos da razão ocidental não passa de um desvelamento "epocal", ou seja, contingente do sentido do ser no âmbito da história do ser — um "desvelamento" que a um só tempo *vela-se* a si mesmo, isto é, *vela* a possibilidade de um outro sentido e de um outro pensar.

Mas de que forma pode Heidegger *conhecer esse "questionamento" e enunciar-lo ou fundamentá-lo com exigência de validade?*

Heidegger não pode responder a essa questão, uma vez que de antemão tornou o logos do enunciado e de sua fundamentação genealógicamente dependente da época a ser destruída na "história do ser". Por conseguinte, trata-se também em Heidegger de uma crítica total da razão no sentido da auto-supressão da argumentação. (E, tanto quanto posso ver, Jacques Derrida segue esse mesmo posicionamento em sua crítica ao "logocentrismo" e em sua tese acerca de um acontecer que vela por princípio a "différance" constitutiva de sentido, e vai até mesmo mais longe no que se refere ao caráter paradoxal de sua própria exigência de validade<sup>10</sup>.)

Gostaria, pois, de ver nessa crítica da razão ou do logos que se suprime a si mesma um desafio interno da filosofia contemporânea, desafio que, por um lado, possui um caráter de *sintoma* e tem de ser *entendido* em suas motivações internas e externas, mas que, por outro, tem também de ser levado a sério em sua exigência de validade e, por conseguinte, deveria sofrer uma *refutação quase pedante*. Já o fato de que os tipos de crítica total da razão surgidos até agora tenham tomado aspectos completamente *diferentes* da *razão*, isto é, da *racionalidade* ou do *logos*, como objeto de uma crítica plausível parece-me conter uma indicação formal para um posicionamento possível de uma *crítica autoconsistente da razão*: manifestamente ela não pode ser *total*. Essa indicação é reforçada pela circunstância de que a tradição filosófica sempre permite reconhecer uma estratégia de argumentação, por intermédio da qual ela ao mesmo tempo absorve a crítica *externa da razão*: *tal é a estratégia de autodiferenciação reflexiva da razão*<sup>11</sup>.

A seguir, gostaria de tentar esboçar, em vínculo com essa *estratégia* tradicional de *autodiferenciação* da razão filosófica e, ao mesmo tempo, em vínculo heurístico com motivações atuais da crítica total da razão, o programa de uma *teoria Filosófica da racionalidade*.

Desse ponto de vista, a ligação heurística com as motivações *externas* da atual crítica da razão deveria preencher uma função *corretiva* em face da autodiferenciação reflexiva da razão. Em relação a essa função corretiva da heurística externa — isto é, apenas num sentido provisório e falível —, a autodiferenciação reflexiva da razão tomaria a figura de uma *teoria dos tipos de racionalidade*<sup>12</sup>.

(9) Cf. "Brief über den Humanismus". In *Platons Lehre von der Wahrheit* Berna, 1947, pp. 56-57 e p. 110 e ss. Na conferência posterior "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", de 1961, diz Heidegger o seguinte sobre a razão ocidental: "Que significa *ratio*, *noûs*, *noûn*, raciocinar? Que significa fundamento e princípio de todos os princípios? Pode-se chegar algum dia a determiná-lo suficientemente, sem que experimentemos a *alétheia* grega como não-velamento e a pensemos, para além do grego, como clareamento daquilo que se vela?... Talvez haja um pensar fora da diferenciação entre racional e irracional, pensar mais sóbrio que a técnica científica..." (*In Zur Sache des Denkens*. Tübingen, 1969, p. 79).

(9a) "Questionamento" (*Ge-stell*) e "posicionar" (*Stellen*) traduzem termos cognatos em alemão. *Ge-stell* (que sem hífen significa literalmente "cavalete", "estante" etc.) é empregado por Heidegger para caracterizar aquilo em que, segundo ele, residiria a "essência da técnica moderna". Esta tem dois aspectos: no "posicionar" dos objetos é possível haver um "questionamento" da relação sujeito-objeto e, por conseguinte, um "desvelamento" de sentido. Por outro lado, o "questionamento vela não só um modo precedente de desvelamento, o pro-duzir, mas vela também o desvelamento enquanto tal e, com ele, aquilo em que acontece o não-velado, isto é, a verdade". Cf. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 35. (NT)

## II O programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade

### II.1 Observações preliminares: a idéia de uma fundamentação última pragmático-transcendental da racionalidade filosófica como racionalidade do discurso

Tal como o tenho em vista, o programa de uma teoria dos tipos de racionalidade pode ser compreendido como possível resposta da razão ao desafio da atual crítica total da razão. Uma tal tentativa, parece-me, pressupõe uma autocompreensão metodológica da filosofia que, em mais de um aspecto, é oposta à propagada pelo pós-modernismo. Assim, é ela inconciliável, por exemplo, com uma compreensão inteiramente não-diferenciada, retórico-literária do discurso filosófico; mais precisamente: com uma compreensão que não faz nenhuma diferenciação entre discurso fictício e discurso com exigência de validade, entre persuasão sugestiva e convicção por meio de argumentos, e mesmo talvez entre negociação e discurso argumentativo.

No entanto, não se trata de evitar inteiramente formas lingüísticas retórico-literárias, renovando a tentativa heróica da época de Carnap e Tarski para limitar a linguagem da filosofia a uma linguagem de construtos formalizada, que abstrai da dimensão subjetivo-pragmática do discurso com referência a um contexto. Isso já não é mais possível, porque a tentativa de uma autodiferenciação reflexiva da razão tem de levar em conta precisamente aquela dimensão da linguagem natural que era proibida na semântica lógica de linguagens formalizadas como fonte de antinomias semânticas: a *dimensão pragmático-transcendental da auto-referência atual de atos de fala envolvidos numa situação*. A dimensão reflexiva do discurso — a qual não é a priori imune a antinomias — torna a linguagem natural a *metalinguagem pragmaticamente última de toda construção lingüística assim como da objetivação lógica e da formalização de argumentos*. Neste sentido, a linguagem natural, com suas metáforas e seus componentes dependentes do contexto — por exemplo, os dêiticos —, mostra-se como linguagem indispensável à filosofia.

No entanto, visto que uma *teoria filosófica da racionalidade* — mais ainda que qualquer outra construção filosófica — é dependente da *dimensão reflexiva da linguagem*, importa necessariamente para ela evitar, a todo custo, a *autocontradição performativa*. Ela parte do fato de que, por exemplo, o *paradoxo do mentiroso* não surge porque a linguagem é utilizada *auto-referencialmente* em enunciados como "Todos os homens mentem" ou "Eu sempre minto" ou "Estou mentindo agora", mas sim porque, através de tais enunciados, aquele que fala ao mesmo tempo nega e suprime sua atual *exigência de veracidade* — e com isso também sua *exigência de verdade*. A proibição da autocontradição performativa é introduzida não enquanto axioma de uma teoria da lógica, como por exemplo a proibição da contradição proposicional "a e não-a", mas resulta de uma compreensão reflexiva: a de que, ao introduzir qualquer teoria concebível, isto é, todos os axiomas concebíveis, já se pressupõe a autoconsistência performativa do discurso. Assim, a exigência de autoconsistência reside não numa posição ou decisão, mas é a condição de possibilidade de toda posição ou decisão inteligível enquanto portadora de sentido; tal exigência é, pois, incontornável para o pensar enquanto argumentar. Daí também não se poder, manifestamente, *fundamentar* a proibição da contradição performativa, se com isso se entende — como habitualmente na tradição da lógica — a derivação de algo a partir de algo (por exemplo, a dedução ou a

(10) Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967; idem, *De la Grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967; idem, *Marges de la Philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972; idem, *Positions*, Paris, Ed. de Minuit, 1972. No espírito de Heidegger, Derrida pretendia ir além de Heidegger e "desconstruir" o próprio pensar da verdade do ser como "logocêntrico" no sentido da metafísica da presença e, nessa medida, da relação sujeito-objeto: "La pensée du sensu ou de la vérité de l'être, la détermination de la différence en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question de l'être, n'est-ce pas encore un effet intra-métaphysique de la différence" (*Marges*, p. 23). O acontecer ("mouvement" ou "déploiement") da "différance", que Derrida pretende pensar, "n'est pas précédé par l'unité originariaire et indivise d'une possibilité présente que je mettrai en réserve" (*Positions*, p. 17). Trata-se, antes, de um pensar que "ne veut rien dire", o qual, enquanto "écriture", é meramente traço ("trace") da assim chamada "archi-écriture" perdida: "purè signifiant, sans signifié originariaire". Como, porém, pode-se pensar isso, ou seja, exprimi-lo com exigência de validade de sentido e de verdade? A partir dessa questão, desenvolver-se-á a seguir minha meta-crítica da desconstrução do logos da filosofia ocidental.

(11) Veja-se, por exemplo, a distinção de Kant entre "entendimento", "razão" e "faculdade de julgar", e a distinção de Hegel entre "entendimento" ("abstrato") e "razão" ("especulativa") referida ao todo. Em relação à teoria da racionalidade a ser mostrada a seguir, fica claro tanto em Kant quanto em Hegel que, segundo os dois pensadores, só o "entendimento" corresponde àqueles tipos de racionalidade axiologicamente neutra (lógico-matemática, técnico-científica e estratégica), a qual, em última instância, pode ser identificada ao logos do "questionamento" (Heidegger) ou ao "processo racional de desencantamento" (Max Weber). A razão (e, a seu ser-

indução). Qualquer fundamentação dessa espécie teria já de pressupor aquilo que deve ser fundamentado, cometendo portanto uma *petitio principii*. Mas ao fazer essa constatação, verifica-se também que já se alcançou uma fundamentação filosoficamente suficiente em nosso princípio, justamente pela compreensão reflexiva de que esse mesmo princípio é já pressuposto em toda fundamentação lógica objetiva. A isso chamei *fundamentação última pragmático-transcendental* da filosofia; e, partindo da pressuposição incontornável da *autocontradição pragmática ou performativa a ser evitada*, propus o seguinte critério de uma fundamentação filosófica última, pragmático-transcendental, dos princípios da filosofia teórica e prática: *as pressuposições do argumentar que podem ser vistas como princípios de fundamentação última são aquelas que não podem ser contestadas sem autocontradição performativa e, precisamente por isso, não podem ser fundamentadas logicamente sem círculo (petitio principii)*<sup>13</sup>.

Neste sentido, chamo as pressuposições de fundamentação última da argumentação de *princípios da racionalidade filosófica do discurso* — em suma, de princípios da *razão* e do *logos* —; e, por enquanto, posso apenas afirmar que se trata de princípios suficientes tanto da *razão teórica* quanto da *razão prática* — ou seja, da ética. Com isso, já caracterizamos antecipadamente, segundo me parece, o *tipo da racionalidade filosófica* — e por certo não tanto pelo *resultado* de nossas reflexões quanto pelo método que aplicamos na investigação preliminar sobre os princípios da racionalidade do discurso: não introduzimos axiomáticamente o primeiro tipo fundamental da teoria filosófica dos tipos de racionalidade, mas perguntamos por aquela racionalidade que tem de ser pressuposta por uma *teoria da racionalidade*. É essa, precisamente, a *racionalidade do discurso argumentativo*.

A especificidade desse tipo de racionalidade pode ser melhor elucidada quando de antemão é distinguida, com suficiente clareza, do tipo de racionalidade da assim chamada *lógica formal-abstrata* ou *apodítica*. Já sugeri isso anteriormente através da relação distinta dos dois tipos de racionalidade em face da *auto-reflexão discursiva*: o tipo lógico-formal e matemático de racionalidade deve sua precisão máxima manifestamente à circunstância de que ele, diferentemente da racionalidade do discurso por mim introduzida, abstrai de todo da auto-reflexão, referida a uma situação, da argumentação atual. Ao que me parece, isso permite supor que se trata aqui da diferença mais profunda que possa ser concebida entre tipos possíveis de racionalidade.

(O alcance dessa diferença parece-me, com efeito, obscurecido por dois preconceitos na discussão filosófica contemporânea: 1) pela confusão da *auto-reflexão da argumentação* ou do que argumenta com algum tipo de *autoconhecimento* psicológica, antropológica ou metafisicamente relevante; 2) pela confusão com a infindável tematização metalógica da argumentação, apoiada numa série infinita de metalinguagens.

A primeira confusão comporta a sugestão enganosa segundo a qual a *auto-reflexão discursiva*, enquanto argumentar, ou tem de conduzir a percepções ontológico-metafísicas (assim como Descartes e seu crítico Nietzsche) ou, enquanto meramente psicológica, é irrelevante para a teoria filosófica da argumentação (como Frege). A segunda confusão sugere que o trabalho da reflexão transcendental acerca das condições de possibilidade da argumentação poderia ser substituído por uma *metalógica* — precisamente pelo fato de que a auto-reflexão discursiva, carregada de antinomias, é substituída pela objetivação sucessiva da dimensão reflexiva através da série de metalinguagens. Todavia, nossa introdução do princípio

viço, a "faculdade de julgar") não o é, por sua vez, axiologicamente neutra nem está a serviço da "vontade de potência", mas corresponde a priori a "um interesse próprio da razão". Em Hegel, esse interesse da razão é idêntico àquele do "espírito do mundo" e garante, com isso, o avanço necessário da história (no que há um retorno à "metafísica exaltada"); em Kant, porém, o interesse da razão é capaz apenas de uma "teleologia" moral de "princípios reguladores" e "postulados". A meu ver, esta última concepção é apta a uma fundamentação última pragmático-transcendental por meio da estrita reflexão sobre as condições do argumentar desde sempre pressupostas por nós.

(12) Para uma tentativa nessa direção, veja K.-O. Apel, "Types of Rationality To-day: the Continuum of Reason Between Science and Ethics". In *Rationality Today*. Ottawa, Univ. Press, 1979, pp. 307-340 (org. por Th. Geurts). Nesse meio tempo, introduziu Habermas novos critérios para uma teoria dos tipos de racionalidade em seu *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 vols.

(13) K.-O. Apel, "Das Problem der Philosophischen Letztbegründung im Lichte einer Transzendentalen Sprachpragmatik". In *Sprache und Erkenntnis — Festschrift für G. Frey*. Innsbruck, 1976, pp. 55-82 (org. por B. Kanitscheider). Trad. inglesa in *Man and World*, 8, 1975, pp. 239-75; trad. espanhola in *Dianoia*, XXI, 1975, pp. 140-173; trad. francesa in *Critique* 413, 1981, pp. 895-928. Sobre isso, veja-se recentemente: Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/Munique, 1985. Além disso: Dietrich Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*. Frankfurt, 1985.

da autocontradição performativa a ser evitada já mostrou que *nenhuma teoria metalógica pode tematizar aquelas condições da argumentação que tornam possível essa mesma teoria*. A linguagem atual da reflexão filosófica sobre a argumentação não é uma metalinguagem no sentido de uma série infundável de metalinguagens metalógico-objetivas, embora nela se possa formular a priori a compreensão de que a série de metalinguagens é infundável.)

Ora, como procede o tipo de racionalidade da racionalidade auto-reflexiva do discurso em vista do conceito de *racionalidade*, *logos* ou *razão* que é pressuposto na *crítica total da razão* hoje corrente?

## II.2 Discussão das teses principais da crítica total da razão pelo pós-modernismo

Para responder a essa questão só posso proceder de modo a referir os traços específicos, marcantes, vale dizer, os *tópoi* argumentativos da crítica pós-modernista do logos, ao posicionamento acima exposto de uma teoria pragmático-transcendental da racionalidade. Gostaria de incluir nesse ponto também a tese, todavia extremamente virulenta, de Max Weber sobre o processo ocidental de racionalização e desencantamento. Neste sentido, gostaria de discutir as teses ou sugestões seguintes:

1) *Tese global do pós-modernismo* (no sentido de Heidegger): o logos, ou a razão, é apenas o correspondente *no sujeito* de um *desvelamento contingente*, "epocal", *do sentido do ser* no âmbito da "história do ser". É lícito, pois, "suplantar" a época (da metafísica) marcada pelo logos para abrir-se ao outro ainda velado, o qual, por princípio, furta-se ao logos. (No sentido de Derrida, esta tese global poderia ser expressa da seguinte maneira: é lícito suplantar o "logocentrismo", que vela o acontecer constitutivo de sentido da "différance".)

2) *Tese específica sobre o logos da metafísica* (no sentido de Heidegger): desde Platão e Aristóteles, o "logos" é pensado como *enunciado "apofântico" do ente* em sua "presença" e, nessa medida, em sua "entidade" ou em sua *essência (essentia)*. Assim, diferentemente de cada ente presente e também de cada "entidade" correspondente representada, o *ser* temporal furta-se ao logos da metafísica.

3) *Tese específica sobre o logos da ciência e da técnica* (no sentido de Heidegger): no logos apofântico da metafísica clássica é preconcebida a relação *sujeito-objeto* da ciência moderna; a objetificação e a disponibilidade do mundo e do ser humano para a consciência (transcendental), que passa por sua última transformação no presente — por exemplo, na microfísica "invisível" —: a passagem do "representar" dos "objetos" ao simples "cálculo" e "constituição" (*Bestellen*) do "fundo" (*Bestände*). Em suma: no "logos" da filosofia e ciência ocidental se delinea o "questionamento" (*Ge-stell*) da técnica moderna, de sua "devastação do mundo" e da automanipulação do homem<sup>14</sup>.

4) *Tese específica sobre o processo ocidental de racionalização* (no sentido de Max Weber): a forma suprema da racionalidade moderna reside na *racionalidade de meios e fins* (que, enquanto "racionalidade de fins objetivos", apóia-se na racionalidade causal-analítica e, por conseguinte, capaz de prognósticos da moderna ciência da natureza). Em contraste com esta, a pura *racionalidade axiológica* (orientação segundo o valor do modo de agir sem consideração pelas conseqüências previsíveis) é em princípio menos racional, na medida em que tem de recorrer a *decisões últimas subjetivas acerca dos axiomas de determinação de valor*. Nisso reside o resultado do processo de racionalização e desencantamento do ocidente<sup>15</sup>.

(14) Sobre isso, principalmente M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik". In *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954.

(15) Sobre isso: Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt, 1980; idem, *Die Entwicklung des Okzidental Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen, 1979; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, cap. II; K.-O. Apel, "Lässt sich Ethische Vernunft von Strategischer Zweckrationalität Unterscheiden? Zum Problem der Rationalität Sozialer Kommunikation und Interaktion". In *Archivio di Filosofia*, LI, 1983, pp. 375-434, e principalmente p. 378 e ss.

II.2.1 Em relação à *tese global do pós-modernismo* gostaria, antes de mais nada, que se atentasse na seguinte resposta: o logos ou a razão que se têm em vista aqui não podem — sob risco de autocontradição performativa — ser idênticos ao logos e à razão pressupostos na exigência de validade da tese global. Com efeito, pode-se ter em vista, sem perda de sentido, um conceito restrito de razão — um tipo abstrato de racionalidade enquanto objeto de relativização na história do ser. Mas o logos da filosofia pressuposto de fato na exigência de validade da tese já foi evidenciado em princípio no tipo por mim apresentado da *racionalidade — auto-reflexiva — do discurso*. Isso é demonstrado sobretudo pela seguinte reflexão:

A "diferença ôntico-ontológica" e, portanto, o ser temporal, diversamente do ente e da "entidade", só podem ser postos em discussão porque a diferença enquanto tal pode, manifestamente, ser tematizada de um modo lingüístico, tornando-se, assim, "objeto" de enunciados verdadeiros ou falsos. Isso não significa que não tenhamos de contar com manifestações "clareantes-ocultantes" do sentido do mundo de uma espécie primeiramente lingüística, manifestações que, enquanto "acontecimentos históricos", são-nos inacessíveis pelo conteúdo. *Nessa medida*, a possibilidade de juízos corretos e falsos referidos a fenômenos intramundanos depende decerto de um velamento anterior de sentido ("a-létheia"). Mas este, enquanto "evento" da história do ser, não pode constituir previamente o logos da filosofia em seu todo; a *capacidade reflexiva para transcender-se* do logos tem, antes, de corresponder em princípio à *capacidade de diferenciação de sentido da história do ser*; e, além disso, é preciso supor que a capacidade de compreensão comunicativa e lingüística do sentido, que é mobilizada hermeneuticamente no discurso argumentativo, esteja em princípio à *altura* da riqueza de conteúdo não-disponível no desvelamento de sentido do mundo.

Apesar dessa certeza em relação à capacidade complementar e, em certa medida, co-extensiva e co-intensiva entre a diferenciação temporal do sentido e o logos auto-reflexivo do discurso, permanece, no entanto, aberta a seguinte questão: não subsiste um *primado fundamental do destino a-racional da constituição histórica de sentido em face da sistemática de todas as teorias filosóficas e científicas*? Não permanece essa sistemática, uma vez que na seleção e interpretação de fenômenos apóia-se em evidências de fenômenos intramundanos, dependente em última instância do desvelamento de sentido histórico do destino, que ao mesmo tempo é sempre um velamento de sentido? Não é preciso, pois, que a idéia do *progresso da verdade* seja limitada a um horizonte de sentido restrito — por exemplo, à "normal science" dependente de paradigma, no sentido de Thomas Kuhn<sup>16</sup>? E não é preciso, enfim, que se abandone por completo a idéia do *progresso eticamente relevante*, bem como da admissão de *princípios éticos universais*?

A meu ver, a resposta a essas sugestões — características do pós-modernismo — tem de ser desdobrada em dois aspectos:

1) Antes de mais nada é necessário indicar que a relação de dependência entre verdade enquanto correção (e *coerência*) do juízo, de um lado, e a *manifestação de sentido do mundo*<sup>17</sup>, de outro, não pode ser assim tão unilateral quanto sugerida por Heidegger — e, de forma semelhante, pelas teorias pós-wittgensteinianas do "framework". Ou seja, todos os *processos de aprendizagem*, que se apóiam na *confirmação* de hipóteses, constituem uma contrapartida à a-racionalidade e ao caráter de destino dos desvelamentos de sentido: de um lado são, com efeito, possibilitados por horizontes lingüísticos de uma manifestação "epocal" de sentido do mundo; de outro lado, no entanto, são também capazes de co-determinar a pró-

(16) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Univ. of Chicago Press, 1962.

(17) Veja-se a auto-retificação de Heidegger em: *Zur Sache des Denkens* (p. 76 e ss.), na qual a "a-létheia", no seu sentido, não quer dizer um conceito original de verdade, mas um clareamento de sentido que antecede toda verdade (correção) e falsidade possível dos juízos.

xima manifestação lingüística de sentido do mundo — *por força da confirmação de evidências ópticas, acessíveis à luz da manifestação de sentido do mundo*. Assim, a manifestação de sentido do mundo, tão diversamente acentuada e tão sensivelmente diferente conforme ocorra, por exemplo, na língua dos polinésios, na dos árabes do deserto ou na dos esquimós, é claramente determinada pela confirmação de processos de aprendizagem distintos, mas de importância igualmente vital, seja para a possibilidade de navegação em trechos do Pacífico por meio de pequenos barcos, a permanência de beduínos criadores de camelos nas regiões desertas e, enfim, a pesca da baleia e foca na paisagem de água, gelo e neve da região ártica. Pode-se também, segundo Ernst Cassirer, reconstruir uma evolução estrutural da manifestação lingüística do mundo: uma modificação da gramática e das estruturas paradigmáticas do vocabulário, no sentido da passagem de uma fase da "expressão intuitiva" das relações espaço-temporais a uma fase da "expressão do pensar conceitual" (por exemplo, a formação de classes) e, finalmente, a uma fase da "expressão de formas de relação lógica"<sup>18</sup>. Essa evolução estrutural — que sugere uma prefiguração da disponibilidade técnico-científica sobre o mundo no "saber voltado para o trabalho" da época arcaica — também pode ser entendida como resultado racionalmente previsível de processos de aprendizagem.

Assim, há algo de enganoso no fato de o Heidegger tardio interpretar o fenômeno da manifestação de sentido do mundo unilateralmente como "destinação" do ser temporal, como se o acontecer da *temporalização do tempo* — por nós experimentada de fato como a-racional — fosse idêntico ao acontecer da *origem de sentido* — ou mesmo da verdade enquanto "a-létheia". Ao que me parece, Heidegger estava muito mais próximo da verdade quando — em *Ser e Tempo* — tentou determinar a estrutura da manifestação do mundo no âmbito do "círculo hermenêutico" no qual o filósofo teria corretamente de cair<sup>19</sup>. Decerto, permanecia então sem resposta — como posteriormente na "filosofia hermenêutica" de Gadamer — a questão de como o filósofo entra corretamente nesse proveitoso círculo da compreensão explicativa da manifestação de sentido do mundo, e de se pode haver — além do projeto arbitrário ou do destino temporal — algum outro *critério normativo* em relação a isso. Aqui, ao que me parece, é preciso acrescentar a segunda resposta, complementar, ao problema que acabou de ser delineado:

2) Mesmo que se tenha como ponto de partida o fenômeno da *confirmação* dos conhecimentos em processos de aprendizagem, permanece a questão dos *critérios da confirmação* — e, por assim dizer, da seleção de inovações cognitivas no âmbito da evolução cultural. Como se sabe, há teorias da aprendizagem que sugerem que, na confirmação dos conhecimentos, trata-se meramente de uma continuação do processo de adaptação biológica no interesse da sobrevivência de uma população (mais precisamente: no interesse da "proliferação genética"). Nesse caso, verdade e confirmação poderiam ser reduzidas, num sentido social darwinista, à adaptação e seleção, e *não haveria critérios normativos e especificamente culturais para a confirmação do conhecimento* — para não falar de critérios normativos para a seleção de regras de procedimento no sentido dos processos morais de aprendizagem. Os cínicos poderiam ser tentados a dizer: para o olhar sóbrio, é precisamente o aspecto científico exterior do acontecer que os pós-modernistas e, com eles, Heidegger experimentam como velamento e desvelamento de destino do sentido do ser. Em que, pois, deveria consistir o critério objetivo e praticamente relevante da diferenciação entre essas duas concepções?<sup>19a</sup> Não exprimem ambas um *niilismo* em relação à filosofia da cultura e da história?

(18) E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen* (primeira parte: a linguagem), Oxford, 1956.

(19) M. Heidegger, *Sem und Zeit*. Halle, 1941, 5ª ed., p. 153 e 314-315.

(19a) A saber, a da "adaptação biológica" e a de Heidegger e dos "pós-modernistas". (NT)

Nesse ponto da discussão, gostaria de mostrar a validade dos critérios normativos de compreensão, ou seja, da *reconstrução racional* de processos culturais de aprendizagem "desde sempre" contidos no *logos da racionalidade do discurso*. Segundo me parece, trata-se aqui daqueles elementos constitutivos (transcendentes) da pré-estrutura do "ser-aí" (*Dasein*) — isto é, do "estar-no-mundo" que se compreende a si mesmo e ao mundo no "estar-com" (*Mitsein*) com os outros —, pré-estrutura que Heidegger não analisou em *Ser e Tempo*, omitindo-a em sua análise quase reflexiva do esquecimento do logos, em proveito de uma análise da compreensão dependente do "estar-jogado" (*Geworfenheit*) do "ser-aí", cuja contingência pretendeu posteriormente compreender como "destinação" no sentido do "destino do ser"<sup>20</sup>.

Ora, é nestes elementos constitutivos não-contingentes da "pré-estrutura" do ser-no-mundo capaz de compreensão (os quais perfazem as condições de possibilidade e validade da *análise filosófica* do ser-no-mundo capaz de compreensão<sup>21</sup> que estão contidos os *critérios normativos da reconstrução racional dos processos de aprendizagem relacionados à cultura*. Desses critérios fazem parte, por exemplo, as *quatro exigências universais de validade do discurso humano* distinguidas por Habermas: a exigência de *sentido*, a exigência de *verdade*, a exigência de *veracidade* e a exigência de *correção* eticamente relevante dos atos de fala comunicativos, no sentido das *normas* desde sempre reconhecidas de uma *comunidade ideal de comunicação*. Além disso, faz parte desses critérios a pressuposição de que essas quatro exigências de validade (à exceção da exigência de veracidade) são em princípio (embora raramente de maneira empírica e fática) passíveis de cumprimento racional — com auxílio da racionalidade do discurso<sup>22</sup>. No argumentar atual, essa última pressuposição tem de assumir até mesmo o caráter de uma *antecipação contrafactual* (*Kontrafaktisch*) do *ideal da formação de consenso*. Todo interlocutor na discussão testemunha esse *nolens volens* — mesmo quando afirme o contrário.

Essas condições necessárias do argumentar contêm, pois, os critérios normativos da reconstrução racional de processos de aprendizagem na medida em que propõem, em índice formal, uma *meta* para todos os processos culturais de aprendizagem: uma meta que, ao menos enquanto princípio regulador da aprendizagem, tem de desempenhar um papel na dimensão ontogenética e filogenética dos processos culturais de aprendizagem do homem, ao lado de todas as estratégias de sobrevivência e de auto-afirmação. Não se trata aqui de um telos substancial no sentido da antiga metafísica da vida venturosa ou da filosofia especulativa da história; trata-se, porém, de um princípio teleológico que tem de ser pressuposto por toda tentativa de uma reconstrução racional dos processos da evolução humana: para compreender-se como resultado da evolução, toda tentativa nessa direção tem de admitir, como telos possível dos processos de aprendizagem a serem reconstruídos, as pressuposições necessárias de sua própria competência reconstitutiva, as quais constituem o logos da racionalidade do discurso. Chamei a isso de *postulada da auto-integração* das ciências reconstitutivas<sup>23</sup>.

Um posicionamento extremamente proveitoso e promissor, no sentido de uma realização da concepção acima indicada de uma reconstrução de processos de aprendizagem, é fornecido, segundo me parece, pela *psicologia cognitiva do desenvolvimento* de Jean Piaget e, sobre sua base, pela *reconstrução do desenvolvimento da competência em vista de juízos morais*, de L. Kohlberg e seus colaboradores<sup>24</sup>. Nessas teorias visa-se, de certa maneira, a uma mediação entre

(20) Cf. minha discussão das teses de Heidegger e Gadamer em K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973, volume I, Introdução, p. 38 e ss. Nesse ínterim, cheguei à conclusão de que a análise heideggeriana e gadameriana da "pré-estrutura da compreensão" carece de uma revisão ainda mais radical. Se se trata de superar Husserl — o último clássico de uma filosofia transcendental "pré-lingüística" ou "pré-hermenêutica" da consciência ou do sujeito —, em vista de um paradigma "pós-lingüístico" ou "pós-hermenêutico" da filosofia, então é permitido buscar o aprofundamento ou a transformação do problema do a priori não apenas na direção dos pressupostos pré-reflexivos da faticidade do estar-no-mundo, ou seja, na direção do a priori do mundo da vida contingente. Embora se deva notar que o mundo da vida histórico-contingente seja idêntico ao a priori da constituição de sentido, sobre o qual a consciência pura não tem nenhum poder; o a priori da constituição de sentido permanece assim, enquanto a priori da *reflexão sobre a validade*, incólume, pois sobre ele o a priori do mundo da vida histórico-contingente não tem, por sua vez, nenhum poder. Não ter visto este aspecto, é algo constitutivo da análise do esquecimento do logos em Heidegger e Gadamer (e, naturalmente, em todo o pós-modernismo). Ora, é possível mostrar que mesmo a auto-reflexão transcendental do *ego cogito* acerca de suas *condições de validade* carece de uma transformação pós-lingüística: ela não conduz de volta a uma consciência solitária em princípio do "eu penso" (no sentido do *solipsismo metódico* de Descartes e Husserl), mas permanece no âmbito da autocompreensão lingüística e de sua articulação publicamente válida; em suma: ela conduz ao a priori do *discurso argumentativo* ou do *discurso argumentativo* e de seu logos, que não pode ser transcendido pelo destino do ser.

o telos ideal do cumprimento das exigências de validade universal do logos e o telos biológico da adequação necessária da vida do indivíduo: uma mediação, portanto, na figura da concepção de uma *hierarquia de estágios do desenvolvimento, no sentido da realização progressiva do equilíbrio entre a formação racional do juízo e a adequação necessária da vida ao ambiente natural e social*. Ora, uma vez que os processos de aprendizagem investigados por Piaget e Kohlberg, no sentido da *ontogênese* da consciência humana em sua realização fática, não dependem apenas das condições naturais, mas também das condições do ambiente sócio-cultural, daí resulta a necessidade de admitir, inclusive para a dimensão *filogenética* da evolução cultural, a *possibilidade de um progresso através de processos de aprendizagem*, no sentido da realização progressiva do telos do cumprimento racional das exigências universais de validade. Desde a época dessas investigações já se fizeram também, nesta dimensão, tentativas em vista de uma teoria racional dos processos de aprendizagem<sup>25</sup>.

Com isso, posso concluir e resumir minha resposta à tese global do pós-modernismo orientado em Heidegger:

- 1) O logos ou a razão em geral não podem ser entendidos como resultado contingente, "epocal", da história do ser, visto que tal tese suprimiria sua própria exigência de validade.
- 2) O logos da racionalidade do discurso, pressuposto por toda argumentação, contém também o telos da reconstrução racional de processos culturais de aprendizagem. Estes constituem um contra-argumento à idéia da dependência de todo conhecimento a desvelamentos e, simultaneamente, velamentos a-racionais de destino do sentido do ser. Não há nenhum motivo para renunciar de todo à idéia do progresso — no sentido do progresso da verdade e do progresso da competência em vista de juízos morais; ela é, antes, pressuposta em toda reconstrução dos processos humanos de aprendizagem — num sentido certamente diferente do da teleologia especulativa da metafísica tradicional.

II.2.2 Ao discutir a segunda e terceira tese de Heidegger (sobre o logos da metafísica, isto é, da ciência e técnica moderna) posso concordar, pela primeira vez, com a crítica da razão pelo pós-modernismo — no sentido do programa de uma *autodiferenciação crítica da razão* hoje possível e necessária. De fato pode-se mostrar o seguinte:

O logos apofântico da metafísica clássica fora limitado por Platão e Aristóteles, no sentido da abstração da dimensão pragmática do discurso, à *representação proposicional de estados de coisas*. As funções do discurso, não-representativas de estados de coisas, que surgem no diálogo — ou seja, as funções comunicativas e auto-expressivas e, internamente a elas vinculada, a função da *reflexão sobre as atuais exigências de validade da argumentação* —, estas foram expressamente separadas do logos apofântico da filosofia e relegadas à retórica e à poética (num fragmento sobre o "logos" atribuído a Teofrasto)<sup>26</sup>.

Esse contínuo estreitamento da "distinção do logos" (*Logosauszeichnung*) na tradição da filosofia da linguagem de orientação lógica reflete, em realidade, um desenvolvimento correspondente do logos da metafísica rumo ao logos técnico-científico do "questionamento", no sentido de Heidegger. Isso se mostra especialmente na fundamentação — antecipada do ponto de vista especulativo por Leibniz — da semântica lógica em Frege e Tarski. Em Frege, eliminou-se do conceito

(21) Sobre a virada reflexiva, veja-se K.-O. Apel, "La Razionalità della Comunicazione Umana nella Prospettiva Transcendentalpragmatica", in *Le Comunicazione Umana*. Milano, 1985, pp. 158-176 (org. por Umberto Curi).

(22) Cf. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 1, cap. III; idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt, 1984, cap. 2 e 8; além disso, K.-O. Apel, "Zwei Paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der Menschlichen Sprache: die Philosophische Relevanz der Sprechaktheorie. In *Sprache Interdisziplinär*. Berlin/Nova York, 1986. Org. por H.-G. Bosshardt.

(23) K.-O. Apel, "Die Situation des Menschen als Ethisches Problem". In *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen* (Conferências do XII Congresso Alemão de Filosofia). Innsbruck, 1983, pp. 31-49. Org. por G. Frey.

(24) Veja-se em particular L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*. São Francisco, 1981; além disso, J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt, 1983, cap. 2 e 4; K.-O. Apel, "Die Transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der Höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des Moralischen Bewusstseins". In *Archivio di Filosofia*, 1986 (no prelo).

(25) K. Eder, *Die Entstehung Staatlich Organisierter Gesellschaften*. Frankfurt, 1976; idem, *Ceschichte als Lernprozess*. Frankfurt, 1985; K.-O. Apel, "Weshalb Benötigt der Mensch Ethik?". In *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik/Studientexte*. Weinheim-Basel, 1984, volume I, pp. 13-156. Org. por K.-O. Apel, D. Böhler e K. Rebel.

do enunciado proposicional não só o indicador semântico da afirmação enquanto momento psicológico-subjetivo — tal como já acontecia no conceito de "*lékton*" dos estóicos —, mas também se entendeu, pela primeira vez, o enunciado segundo o modelo da *função matemática*. Do mesmo modo considerou Tarski a proposição como caso particular da função proposicional, ou seja, no sentido da função proposicional "saturada". Com isso, o logos pressuposto na ciência natural e na técnica moderna resultou plenamente desenvolvido, pelo menos ao nível da filosofia da linguagem: ou seja, enquanto logos do "calculus ratiocinator" (Leibniz) ou — na linguagem de Heidegger — do "cálculo do fundo (*Bestände*) do mundo", no qual, porém, se elimina toda *compreensão axiológica das dimensões subjetivas e comunicativas do mundo*.

Ainda que se aceite esse desenvolvimento, deixando-o valer como ratificação das teses de Heidegger, é preciso, no entanto, fazer também uma contra-avaliação na qual se complete a reconstrução do mesmo no sentido da *diferenciação dos tipos de racionalidade*. Trata-se aqui tanto de completar a caracterização do tipo técnico-científico de racionalidade quanto, por outro lado, de suplementá-la através de um tipo complementar de racionalidade.

Antes de mais nada gostaria apenas de corrigir uma imprecisão no fato de que, na genealogia lingüístico-lógica por mim esboçada do logos do "questionamento" (*Ge-stell*), não se levou em conta a diferença entre a racionalidade *lógica* e a *técnico-científica*. Já em Kant, essa diferença entre as determinações *analíticas* da lógica da linguagem e as determinações  *sintéticas* a priori da construção do mundo objetivo pode ser pensada, enquanto tal, no sentido dos conceitos *categoriais* do "entendimento puro" e das *formas da intuição* da "sensibilidade pura".

Da perspectiva de uma transformação *pragmático-transcendental* da teoria do conhecimento de Kant pode-se dizer, no entanto, que a constituição da natureza objetiva no sentido da física — ou antes da *protofísica* — pressupõe também, além das formas da intuição e das categorias do entendimento, um *interesse determinado pela questão orientadora do conhecimento* e, em relação a este, uma forma determinada de *intervenção corporal* no mundo, no sentido do "posicionar" (*Stellen*) técnico — por exemplo, do medir. No que diz respeito à *protofísica da mensuração do espaço e do tempo*, isso foi mostrado por Paul Lorenzen e seus discípulos<sup>27</sup>. Eu mesmo assinalaria particularmente — no que toca a G.H. von Wright — que nossa expectativa profíscialista das relações causais necessárias entre os eventos sempre pressupõe nossa certeza de que, por meio de uma intervenção ativa na natureza, produziremos algo que não ocorreria sem a intervenção<sup>28</sup>.

Sob a pressuposição dessas condições pragmático-transcendentais, acima indicadas, da possibilidade de uma constituição profíscialista do mundo, torna-se então compreensível, a meu ver, a conexão interna — quer dizer, não-contigente — entre a *análise da causalidade pela ciência experimental da naturezas o agir instrumental da técnica*. E, sob a pressuposição dessa conexão interna, obtém-se uma idéia mais clara do tipo de racionalidade que — sob a pressuposição do tipo lógico-matemático, mas também no sentido dos pressupostos que vão para além dele — repousa como fundamento daquilo que Heidegger chamou o logos do "questionamento" (*Ge-stell*): trata-se aqui, segundo me parece, de um tipo de racionalidade que reside na interdependência existente a priori (a ser entendida pragmático-transcendentalmente) entre a capacidade para o agir *instrumental* eficaz e a capacidade para a explicação *analítico-causal* ou (estatística) prognose em vista dos eventos. Essa faculdade de controle cognitivo e prático do mundo pode ser chamada,

(26) Compare-se, em relação a isso e ao seguinte: K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, 1980, cap. V; idem, "Die Logosauszeichnung der Menschlichen Sprache" (cf. nota 14).

(27) Paul Lorenzen, *Methodisches Denken*. Frankfurt, 1968, especialmente p. 120 e ss.; idem, *Grundbegriffe Technischer und Politischer Kultur*. Frankfurt, 1985, cap. II: "Technik"; Peter Janich: *Protophysik der Zeit*. Frankfurt, 1980; além disso: *Protophysik*. Frankfurt, 1976, org. por G. Böhme.

(28) G.-H. von Wright, *Explanation and Understanding*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1971, cap. II; K.-O. Apel, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt, 1979, p. 97 e ss.

em seu todo, de *logos técnico-científico*; mas, naturalmente, pode-se também fazer uma distinção entre o *logos* da ciência natural explicada nomologicamente e o *logos* da técnica instrumental — conforme o interesse *cognitivo* ou *prático* predomine e determine a investigação. Contudo, é precisamente nesta diferenciação entre "teoria" e "práxis" aqui examinada que se deveria observar a conexão *interna* — existente a priori — entre a *constituição* aqui possível de *sentido do mundo* (como "liberação" ou "desvelamento" do sentido do ser) e o *interesse cognitivo técnico-prático* que lhe diz respeito. Isso porque a relação moderna e não-mágica entre o aspecto "teórico" e o "prático" do "questionamento" reside manifestamente no fato de que o interesse técnico-prático *parece submeter-se sem restrições* ao interesse descritivo e explicativo livre de quaisquer valores, para, justamente por esse desvio, poder triunfar enquanto interesse prévio pelo controle técnico do mundo: "natura non nisi parendo vincitur" (Francis Bacon).

Assim, mesmo segundo esse complemento de nossa reconstrução dos tipos de racionalidade, no sentido da diferenciação entre o tipo lógico-matemático e o técnico-científico, pode nossa reconstrução ser manifestamente compreendida como uma corroboração explicativa do discurso heideggeriano acerca do "questionamento" (*Ge-stell*) enquanto *logos* da ciência natural e da técnica ocidental. Contudo, com essa reconstrução não se esgota absolutamente, no meu modo de ver, a capacidade do *logos* no sentido do "processo ocidental de racionalização".

Trata-se, pois, de estabelecer agora, à luz da *racionalidade do discurso a ser integrada reconstrutivamente*, o vínculo histórico entre a racionalidade do diálogo humano, descoberto já na Grécia antiga, e o *logos das ciências hermenêuticas ou da compreensão*, no sentido mais amplo. A ponte entre a Antiguidade e o presente é estabelecida aqui, na tradição ocidental, pelo sistema das "*Téchnai logikai*" (*artes sermoniales*), sistema do qual já na Antiguidade faziam parte, além da lógica ou dialética, também a gramática e a retórica — e, em sentido mais amplo, também a poética e a hermenêutica. Esse sistema sobreviveu através da tradição pedagógico-normativa das "*artes liberales*", fazendo nascer na Renascença o novo *logos* da "*studia humanitatis*", que por sua vez — ao lado do *logos* hermenêutico da teologia e da jurisprudência — constituiu a etapa preliminar das *ciências do espírito de compreensão hermenêutica* em sentido mais amplo<sup>29</sup>.

Mas em que consiste o *logos das ciências de compreensão hermenêutica*, uma vez que deve ser diferente do *logos técnico-científico*? De maneira significativa, essa diferença foi com frequência contestada — e isso tanto pela perspectiva cientificista do programa da *ciência nomológica única* como também, do ponto de vista oposto, pela perspectiva heideggeriana da redução crítica global do *logos* da ciência ocidental, em seu conjunto, ao *logos* do "questionamento" (*Ge-stell*).

Em oposição a isso, gostaria de elucidar a especificidade e a *independência normativo-prescritiva do logos hermenêutico* como *pressuposição e complemento do logos técnico-científico da relação sujeito-objeto*, no sentido da *compreensão intersubjetiva acerca dos fundamentos e das exigências de validade*. Ao fazê-lo, poderei referir-me — no sentido de uma tese de *complementaridade*<sup>30</sup> — tanto ao estreitamento já acima esboçado do conceito de *logos* na tradição da lógica semântica quanto à unilateralidade correspondente à relação *técnico-científica* entre sujeito-objeto.

O fundamento para a crítica desses dois últimos aspectos não repousa no fato de que, em ambos, se abstraiu de maneira cada vez mais conseqüente das dimensões subjetivas e intersubjetivas do mundo e do diálogo, em função do inte-

(29) K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache...* (cf. nota 18).

(30) Sobre isso e o seguinte: *Transformation der Philosophie*, volume II, p. 96 e ss.; *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse*, p. 268 e ss.

resse pela representação lógico-semântica, vale dizer, do interesse pelo controle nomológico e tecnológico daquilo que é o caso, ou antes, daquilo que provavelmente venha a ser o caso; o fundamento para tal crítica reside no fato de que não se refletiu, de maneira radicalmente filosófica, sobre a especificidade e alcance dessa abstração, mas, ao contrário, esqueceu-se de dimensões que ficaram à meia-claridade ou foram compreendidas simplesmente como o ainda *não objetivado*, isto é, como tema potencial de uma objetivação ainda por fazer e de um controle técnico-científico correspondente. Assim, por exemplo, o *cientificismo* pós-cartesiano podia de antemão supor que, numa reflexão radical, seria possível em princípio *tomar distância*, de uma maneira não-axiológica, não apenas daquilo que até então fora representável e passível de controle, mas do mundo em geral, isto é, dos outros e de si mesmo enquanto objetos da consciência. Já não se observava mais então que o *distanciamento* cognitivo mais radical em face do mundo, no sentido da *relação sujeito-objeto*, tem sempre de pressupor uma *compreensão lingüística de si e do mundo* e, por conseguinte, a *relação sujeito-co-sujeito da compreensão comunicativa complementar à relação sujeito-objeto*; ao contrário, cada indivíduo podia acreditar então que, sob a pressuposição da objetivação total do mundo, ele — como *solus ipse* — sempre estaria em condição de *conhecer algo enquanto algo*.

Essa *suposição metódica solipsista do sujeito cognoscitivo cartesiano* constitui precisamente, no meu modo de ver, o fundamento da incapacidade "cientificista" de reconhecer os pressupostos hermenêuticos das ciências naturais e da técnica e, nesse sentido, a função complementar e a postura metódica das ciências de compreensão hermenêutica. Mas tal suposição constitui, além disso, o fundamento da idéia pós-humiana segundo a qual o sujeito do conhecimento — depois de completado o distanciamento em relação ao mundo — tem de extrair da ética (se é que algo assim em geral deva existir) dos fatos não-axiológicos objetivados. Em oposição a isso, pode a tese da complementaridade apontar a circunstância seguinte: mesmo o cientista natural, que no âmbito de seu logos faz do mundo objeto de uma explicação axiologicamente neutra dos fatos, tem ao mesmo tempo de ser não apenas membro de uma *comunidade de compreensão* e, nessa medida, travar uma relação não-objetivante com o mundo de um outro (*Mitwelt*): ele tem também, nessa dimensão da comunidade de compreensão, de já ter reconhecido de antemão determinadas *normas morais* — tais como a da formação não-coercitiva de consenso entre membros de iguais direitos. Em outras palavras: *o logos da ciência da natureza e da técnica axiologicamente neutra* pressupõe o *logos hermenêutico da compreensão intersubjetiva* e, simultaneamente a este, também o *logos de uma ética da comunidade daqueles que investigam a verdade*. Com isso, a complementaridade das formas do logos reside no fato de que elas se diferenciam e complementam, de sorte que não sejam redutíveis umas às outras — nem mesmo num futuro possível —, mas subsistam umas ao lado das outras.

II.2.3 Através dessa tese da *complementaridade* em relação ao logos da ciência, fica desde já claro, segundo me parece, que a equivalência (sugerida por Heidegger e, numa outra forma, por Max Weber) entre o logos normativo do processo ocidental de racionalização e a racionalização técnico-científica e instrumental representa necessariamente uma simplificação grosseira e, por conseguinte, um falseamento das relações.

Nossa reconstrução do desenvolvimento ocidental concorda com a reconstrução de Heidegger, quando esta constata o corte abstrativo das relações de mundo do logos dialógico que não podem ser integradas pelo sujeito em seu "questionamento" (*Ge-stell*) da objetivação do mundo, e podemos facilmente completar essa verificação no sentido de uma confirmação parcial da própria reconstrução weberiana do processo de "racionalização" e "desencantamento" do Ocidente: desde o início dos tempos modernos, quando da diferenciação do sistema político da "razão de Estado" e do sistema econômico capitalista em face do "ordo" orientado metafísico-teologicamente da sociedade medieval, quase não resta dúvida de que não apenas as formas *técnico-científicas*, mas também as *instrumental-estratégicas* da racionalidade emanciparam-se abstratamente das exigências político-morais da imagem-do-mundo metafísico-teológica, e de que tais exigências foram repelidas ao plano secundário daquilo que é racionalmente problemático e mesmo obsoleto. Nessa medida, parece resultar uma imagem única, monopolizadora, do "questionamento" (*Ge-stell*) e da racionalidade de meios e fins.

Numa observação mais acurada vê-se, no entanto, que os tipos de racionalidade pressupostos complementarmente no "questionamento" — e no agir segundo a racionalidade de fins! — também co-determinam no todo o processo ocidental de racionalização — ainda que eles, como se tem de admitir, tenham com muita frequência, compreendido erroneamente sua própria essência a partir da perspectiva do "questionamento" e da "racionalidade de fins".

Dessa forma, até hoje jamais foi de fato possível apreender a *continuidade hermenêutica da tradição teológica, jurídica e humanístico-literária* nas categorias da racionalidade científica ou técnico-instrumental (ainda que Max Weber tenha tentado apreender a racionalidade da "compreensão de sentido" principalmente a partir do paradigma da compreensão ulterior do agir segundo a racionalidade de fins). Weber teve, por isso, de levar em conta, ao nível de sua "sociologia compreensiva", a categoria da "neutralidade axiológica", muito embora quisesse fazer apenas um uso não-axiológico das diferentes relações de valor heurísticamente pensáveis durante a compreensão dos fatos sócio-culturais. Mais importante, no entanto, é a prova de que, por exemplo, o *processo de racionalização do direito* nos modernos Estados de direito europeus não pode ser compreendido de princípio unicamente através do recurso à *sistematização lógica*, à *racionalidade de fins* e à *racionalidade axiológica*, no sentido da *mera referência subjetivamente plausível a imagens-de-mundo religioso-metafísicas*. Tal processo não pode ser concebido de forma alguma como se na idade moderna houvesse ocorrido uma racionalização genuína do direito única e exclusivamente na dimensão da racionalidade *lógica* e *instrumental-estratégica*, ao passo que os fundamentos *normativos* que pretendessem ir para além dessa dimensão teriam sido de natureza dogmático-religiosa. Ao contrário, o que ocorreu, justamente na linha do aperfeiçoamento dos fundamentos de validade universal do — tradicionalmente denominado — "direito natural", foi uma *emancipação* inteiramente *racionalista* dos pressupostos dogmáticos das imagens-de-mundo religioso-metafísicas; e tal emancipação do *logos universal da justiça* quase encontrou sua fundamentação *ético-racional* suficiente, através do recurso à *autonomia da razão prática*, já na fundamentação da "lei moral" de Kant.

Neste ponto, teremos de cessar provisoriamente a reconstrução dos tipos de racionalidade complementares ao "questionamento" (*Ge-stell*) e enveredar mais uma vez — pela última vez — numa discussão sistemática com a *crítica total da razão pelo pós-modernismo*. Isso porque minhas teses, que acabaram de ser apre-

sentadas, sobre a *racionalização da dimensão jurídico-moral do processo civilizatório (moderno) do Ocidente* vão efetivamente de encontro à contradição que é comum a quase todas as posições da filosofia contemporânea. Assim, não apenas os defensores positivistas do direito e Max Weber rechaçam, como ilusão dogmática, a idéia de uma *fundamentação* possível e eticamente *racional* do direito natural, mas mesmo o Heidegger tardio não vê no *logos da filosofia transcendental* de Kant nada mais além de uma estação do velamento "epocal" do *logos metafísico da subjetividade*, ou seja, do "questionamento": uma estação no caminho que, de maneira conseqüente, culmina na filosofia da vontade de potência de Nietzsche. Que se deve dizer dessas teses?

II.2.4 Gostaria de iniciar com a seguinte tese de história da filosofia: o tradicionalmente chamado "direito natural" proporcionou *de facto* na idade moderna a fundamentação universalista da idéia dos "direitos humanos" e, nessa medida, a legitimação das revoluções burguesas. Ao que me parece, porém, o "direito natural", *enquanto tal*, não pode ainda ser válido como *complemento não-metafísico, racional*, à racionalidade do "questionamento" — de sorte que se pudesse provar forçosamente a um defensor do monopólio da racionalidade axiologicamente neutra, técnico-científica e instrumental, que ele desde sempre reconheceu necessariamente um princípio racional do direito. Isso só pode ocorrer, segundo me parece, sob a pressuposição de uma *reconstrução filosófico-transcendental* correspondente do *direito natural*. Uma fundamentação dessa espécie, porém, não foi efetivamente alcançada por Kant através de seu recurso à *autonomia da razão legisladora*. Em que medida?

É, decerto, errôneo e faz parte das violências mais atroz de Heidegger e de seus seguidores pós-modernistas, pretender ver no *sujeito transcendental* de Kant um estágio preliminar da filosofia da "vontade de potência" — por exemplo, através da mediação feita por Foucault na identificação entre "vontade de verdade" (ou "vontade de razão" fichtiana?) e "vontade de potência". Tal violência reside no fato de que o sujeito transcendental de Kant é pelo menos também o representante das exigências universais de validade daquele que argumenta, as quais só podem ser satisfeitas sem coerção; ora, Nietzsche e Foucault só podem reduzir essas exigências de validade a "não mais que" a "vontade de potência" incorrendo em *autocontradição performativa*<sup>31</sup>.

Por outro lado, é preciso que se aceite: o *sujeito transcendental* de Kant é pelo menos *também* o sujeito que "questiona" (*Ge-stell*) a disponibilidade técnico-científica do mundo — e isso não apenas no sentido vago da relação *sujeito-objeto* do conhecimento própria da filosofia pós-cartesiana da *consciência*, mas também no sentido preciso do "posicionar" (*Stellen*) tecnicamente relevante da natureza, através da experiência que constrange a natureza a fornecer respostas às questões do homem. Esse é precisamente o sentido pleno da "virada copernicana" anunciada por Kant<sup>32</sup>. Por trás dessa investigação do mundo pelo sujeito transcendental, encontra-se, porém, não apenas a *vontade de verdade em geral* e a *correspondente exigência de validade universal* — pois apenas estas não poderiam alcançar um sentido para o mundo —, mas também o *interesse* determinado e *orientador do conhecimento* que de fato caracteriza o *logos* do "questionamento".

Ora, tudo parece depender aqui de que se separe analiticamente a dimensão da *vontade humana de potência* (que se encontra no *interesse cognoscitivo*

(31) J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, cap. IX-XI.

(32) Cf. a "Introdução à Segunda Edição" da *Crítica da Razão Pura* de Kant (Akademie-Textausgabe, III, principalmente p. 10).

*técnico-científico*) da dimensão da *exigência de verdade*, a qual, como exigência de validade universal, depende da *compreensão intersubjetiva de sentido e da formação de consenso*. Isso não podia ser obtido no plano da reflexão da filosofia transcendental do sujeito da consciência — o qual é, em princípio, solitário. Mais precisamente: uma vez que Kant não podia ver ainda as condições *lingüístico-comunicativas* de possibilidade do *visar a algo como algo* — ou seja, toda a dimensão da compreensão entre co-sujeitos — como condição transcendental de possibilidade do pensar válido e, por conseguinte, do conhecimento, também não podia ele proporcionar nenhuma fundamentação *filosófico-transcendental* das ciências de *compreensão da "realidade histórico-social"* (Dilthey). (Tal fundamentação, sob a *pressuposição transcendental da compreensão intersubjetiva*, não foi alcançada sequer por Dilthey, tal o fascínio da relação cognoscitiva sujeito-objeto.) Em segundo lugar, porém, Kant não podia proporcionar nenhuma fundamentação genuinamente *filosófico-transcendental* da ética (e, assim, do tradicionalmente chamado "direito natural") — por força da limitação cartesiana de sua reflexão transcendental sobre os fundamentos da validade intersubjetiva já encontráveis no sujeito (o qual é, em princípio, solitário).

Mais precisamente: a intuição ética de Kant era suficientemente forte para descobrir no "imperativo categórico" o princípio de universalização que hoje podemos compreender como *princípio da reciprocidade generalizada e conseqüente entre todos os direitos e deveres*; e sua correta intuição fundamental permite que ele postule, na figura de um "reino metafísico dos fins" (dos entes racionais enquanto entes que têm fim em si), o princípio regulador de uma *comunidade de comunicação ideal ilimitada*, implícito na dimensão da compreensão intersubjetiva acerca dos direitos e deveres. Com isso, no entanto, de forma alguma estava descoberta a dimensão de uma comunidade de comunicação real e (nela antecipada de modo contrafactual) ideal enquanto *condição transcendental de possibilidade do pensar válido* — isto é, da compreensão mediada lingüisticamente e, por conseguinte, da autocompreensão. Se tivesse, nesse sentido, descoberto o princípio da *racionalidade ética* no princípio da *racionalidade do discurso* e, portanto, como pressuposição do "eu penso", Kant teria podido alcançar a *fundamentação* por ele buscada da *filosofia teórica e prática a partir de um ponto único*. Ele não teria de interromper a fundamentação última, anteriormente prevista, da validade da lei moral a partir da *autonomia de nossa vontade racional livre* — por força da impossibilidade de demonstrar a *existência da liberdade*<sup>33</sup>. Pois através da reflexão transcendental acerca daquilo que, *em liberdade, reconhecemos necessariamente* no argumentar sério — e mesmo quando é feita seriamente uma questão —, pode-se obter por completo uma *fundamentação última não-dedutiva da existência e validade do princípio racional autônomo da ética*<sup>34</sup>.

Completando, assim, o projeto de uma autodiferenciação tipológica da razão através da discussão simultânea dos *tópoi* principais da crítica total da razão pelo pós-modernismo, retornamos ao nosso ponto de partida: a pressuposição incontornável da *racionalidade do discurso*. Gostaria, para concluir, de resumir mais uma vez o resultado tipológico de minha empreitada programática e, ao mesmo tempo, elucidar o ponto de vista metódico de uma *autodiferenciação reflexiva* e de uma *auto-integração da razão* — como alternativa à *crítica total da razão pelo pós-modernismo*, a qual não pode precisamente proceder à integração de si mesma e de sua própria exigência de validade.

(33) Cf. Kant, *Crítica da Razão Prática* (Akademie-Textausgabe, V, pp. 46-47).

(34) Cf. sobre isso meus ensaios: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik". In *Transformation der Philosophie*, volume II (cf. nota 30), p. 358. Tradução francesa: *L'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique*. Presses Universitaires de Lille, 1986 (no prelo); "Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft". In *Wissenschaft und Logik*. Berna, 1986 (org. por E. Braun); e "Die Transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik" (cf. nota 24).

II.2.5 Princípios distinguindo o *logos da razão filosófica em geral* — *logos auto-reflexivo da argumentação ou da racionalidade do discurso* — do *logos não-reflexivo* e, por conseguinte, "abstrato" da *racionalidade lógico-matemática*. Com isso, constatamos a diferença mais profunda e de maior amplitude numa possível autodiferenciação tipológica da razão. O tipo de racionalidade lógico-matemático é, pois, *exato* na medida precisa em que *é minimamente informativo* enquanto *logos analítico*. Por isso mesmo é inapropriado para a *fundamentação última* da filosofia; seu critério da *contradição proposicional* "a e não-a" nada exclui por si, mas é dependente de um preenchimento informativo prévio da variável "a". Assim, enquanto critério formal-abstrato, ele não pode demonstrar pressupostos últimos do argumentar como definitivamente irrefutáveis; sua aplicação, ao contrário, depende de premissas axiomáticas quanto ao conteúdo, as quais ainda têm de ser fundamentadas. Toda fundamentação lógica por meio de derivação de uma coisa a partir de outra (por exemplo, dedução ou indução) leva necessariamente a um *trilema* (regressão ao infinito, *petitio principii* ou imposição dogmática de premissas)<sup>35</sup>.

Em oposição a isso, o critério do *logos auto-reflexivo da argumentação* — o princípio da *autocontradição performativa* a ser evitada por aquele que argumenta — pode muito bem exercer uma *função de fundamentação última*; pois sua aplicação à luz da *auto-reflexão daquele que argumenta é informativa no sentido da liberação dos pressupostos irrefutáveis da argumentação*. O critério força-nos a priori à exclusão daquelas pressuposições que são incompatíveis com a exigência performativa incontornável reflexivamente de validade da argumentação. Isso leva — como tentei mostrar — à *reductio ad absurdum* de praticamente todas as teses, de grande influência sobre o público, da *crítica total da razão pelo pós-modernismo*. Por outro lado, o mesmo princípio permite-nos muito bem justificar a crítica, hoje atual e plausível, à absolutização de tipos *abstrativos* de racionalidade que ocupam seu lugar sistemático simultaneamente entre a abstração extrema do tipo racional-matemático e a potência integral da racionalidade auto-reflexiva do discurso. Assim tentamos reconstruir, segundo o *logos lógico-matemático*, o *logos técnico-científico* e sua absolutização na idade moderna européia, à luz do discurso heideggeriano do "questionamento" (*Ge-stell*). No entanto, indicamos também — no sentido da auto-integração da racionalidade do discurso pressuposta para a reconstrução — a possibilidade e a necessidade de uma superação da absolutização abstrativa do "questionamento", através da reflexão acerca dos tipos de racionalidade pressupostos complementarmente nele. Dessa forma, apontamos o *logos* de três irradiações (*dreistrahling*)<sup>35a</sup> do *diálogo* como pressuposição pragmático-transcendental complementar da função de representação do enunciado proposicional. Em seguida descobrimos, como pressuposição complementar do *logos técnico-científico* da idade moderna, o *logos subjetivo e intersubjetivo da compreensão comunicativa*, pressuposto em toda objetivação e em todo tornar disponível do mundo. A partir dele, alcançamos então — no sentido da autodiferenciação posterior e de uma auto-integração reflexiva da racionalidade do discurso — o *logos das ciências críticas de compreensão hermenêutica* e o *logos normativo da ética da comunicação* nelas pressuposto.

(O esboço é incompleto, na medida em que no plano da *ética da comunicação* seria preciso fazer, ainda uma vez, a discussão com a *racionalidade instrumental* ou *racionalidade de meios e fins*: enquanto diferenciação e mediação eticamente responsável entre a *racionalidade consensual-comunicativa* e a *estratégica*, on-

(35) Hans Alber, *Traktat über Kritische Vernunft*. Tübingen, 1968, p. 11 e ss.

(35a) Ou seja, segundo a teoria das "três irradiações" do significado linguístico proposta por Karl Bühler, a linguagem não se resume à função de representação (função-símbolo), mas também se pode pensar na função de expressão e uma função de apelo. Cf. K.-O. Apel: "Die Logosauszeichnung der Menschlichen Sprache" (vide nota 22). (NT)

(36) K.-O. Apel, "Lässt sich Ethische Vernunft von Strategischer Zweckrationalität Unterscheiden" (cf. nota 15); "La Razionalità della Comunicazione Umana..." (cf. nota 21).

de a mediação co-extensiva dessas duas formas de racionalidade subjaz ainda uma vez como princípio regulador, o qual tem de ser passível de fundamentação racional, enquanto princípio *próprio para consenso*, no *discurso argumentativo da filosofia*<sup>36</sup>.

Deve pelo menos ter ficado claro em que consiste a estratégia de argumentação da teoria filosófica da racionalidade sugerida. A ela talvez seja inerente até mesmo algo de pós-moderno: algo de pós-moderno, não no sentido de uma *crítica total da razão*, mas no sentido de uma *crítica da moderna filosofia da consciência*, cujo *esquecimento do logos* consistiu na *não-reflexão acerca de seus pressupostos lingüístico-comunicativos*.

Karl-Otto Apel é professor de filosofia da Universidade Johann Wolfgang Goethe, de Frankfurt.

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
Nº 23, março de 1989  
pp. 67-84

---