

A teoria de Popper-Jarvie em confronto com Habermas

The Popper-Jarvie's theory confronting to Habermas

Wellistony C. Viana *

recebido: 10/2013
aprovado: 11/2013

Resumo: Pretendemos, neste artigo, colocar em foco o esforço de Jürgen Habermas de fundar um status ontológico próprio do mundo social como ponto de referência válido para os atos comunicativos. Habermas identifica a problemática ontológica na preocupação de K. Popper de defender um mundo de “conteúdos objetivos autônomos” capaz de ultrapassar o mundo subjetivo em diálogo com aquelas correntes chamadas “filosofias das crenças” que, em resumo, refutam a existência de um mundo-em-si independente de uma consciência subjetiva. O modelo popperiano encontra sérias dificuldades quando utilizado no campo das ciências sociais como fez Ian Charles Jarvie. Ciente dessa inadequação, Habermas oferece um ponto de vista complementar para ressaltar de forma correta o problema de um “mundo objetivo” (problema ontológico), que seja referência de validade para as ciências sociais. Tal tentativa quando transportada para a filosofia em geral e para a ética do discurso, encontra severas críticas, sobretudo referente a K.O. Apel, o qual rebate o relativismo habermasiano com sua fundamentação última dos discursos através de uma análise pragmático-transcendental.

Palavras-chaves: ontologia, pragmática-transcendental, teoria da comunicação, realismo, Habermas, Jarvie, Popper, Apel

Abstract: In this paper, we intend to put in focus the efforts of Jürgen Habermas to set up its own ontological status for the social world as a valid reference point for communicative acts. Habermas identifies the ontological problem in K. Popper's

* Doutor em filosofia pela Hochschule für Philosophie de Munique-Alemanha. Atualmente é coordenador e professor do curso de filosofia do ICESPI (Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí). em@ail: wtoni@tiscali.it

concern to defend a world of “autonomous objective content” able to overcome the subjective world in dialogue with those currents of thought called “philosophies of beliefs” that, in short, deny the existence of a world in itself independent of a subjective consciousness. The Popperian model encounters serious difficulties when used in the field of social sciences as did Ian Charles Jarvie. Taking account of this inadequacy, Habermas offers a complementary perspective to highlight properly the problem of an “objective world” (ontological problem), which is a reference to the validity of the social sciences. Such an attempt, when transported to philosophy in general and discourse ethics, is heavily criticized, especially by K.-O. Apel, who refutes the Habermas relativism with its ultimate foundation of discourse through a pragmatic-transcendental analysis.

Keywords: Ontology, pragmatic-transcendental, Theory of communication, realism, Habermas, Jarvie, Popper, Apel.

A princípio, abordaremos o problema de um “mundo-em-si” em Platão para encontrar as raízes do pensamento de K. Popper. Depois passaremos à teoria dos três mundos de Popper seguida da deslocação do terceiro Mundo à realidade social feita por I.C. Jarvie. Apresentaremos a crítica e a solução de Habermas e concluiremos com um breve aceno crítico à solução habermasiana, quando esta se apresenta como fundamento para a ética do discurso, por meio da crítica transcendental de K.-O. Apel, entendida como fundamentação última dos atos comunicativos, o que implicará o problema gnosiológico-metafísico da representação de um mundo-em-si.

1. O problema: preocupação ontológica

1.1. Um olhar histórico: Platão e Popper

A preocupação da existência de um mundo-em-si que esteja além de um sujeito cognitivo identifica-se primeiramente

em Platão, pai da metafísica Ocidental¹. O mundo das ideias era concebido por Platão, não como um mundo ideal, porém ultrarreal. Platão encarna a visão de um mundo não “idealista”, no sentido de haver uma existência pela metade, irreal ou somente ligada a uma mente subjetiva. Ao contrário, o mundo das ideias constitui um *mundo-em-si* para além dos sujeitos individuais, isto é, com existência real e autônoma, embora tal realidade não fosse material, mas “espiritual”.

O problema da verdade evidencia-se em Platão no Sofista² como a participação do Múltiplo (coisas concretas) no Uno (ideia eterna e real do Hiperurânio). O sujeito apreende esse mundo-em-si através de quatro graus de conhecimento: imaginação (*eikasía*), crença (*pístis*), razão discursiva (*diánoia*) e intelecto (*noûs*)³. Surge o conceito de verdade na acepção da capacidade de *apreender* a “participação” das coisas concretas no mundo objetivo das ideias. As ciências particulares (terceiro grau: *diánoia*), segundo Platão, não conseguem apreender o mundo objetivo, pois o veem somente em “sonho”. É a filosofia (quarto grau: *noûs*) aquela ciência capaz de conceber tal mundo. A mesma distinção faz Aristóteles em sua Metafísica ao afirmar que as ciências veem o *Ser* somente de forma parcial; a filosofia, porém conhece o *ser enquanto ser* (to te e on)⁴, isto é, em sua totalidade.

Popper, em sua divisão do mundo⁵ em três “graus”, identifica o Mundo 3 com o mundo objetivo de Platão, Hegel e Bolzano⁶, porém com acentuada diferença, que transforma totalmente o rosto de seu “realismo”. Segundo Popper existem três mundos:

1. O mundo dos objetos físicos ou estados físicos;
2. O mundo dos estados de conhecimento ou estados mentais, ou talvez das disposições do comportamento e do agir;
3. O mundo dos ‘conteúdos objetivos de pensamento’ especialmente dos pensamentos científicos e poéticos e das obras de arte.⁷

Segundo Popper, o Mundo 3 é real⁸, embora não seja materializado e encarnado como o primeiro. De fato, o Mundo 3 é habitado pelos sistemas teóricos, problemas e situações problemáticas e pelo estado de argumentação crítica:

“Por mundo 3 compreendo o mundo dos produtos da mente humana, como os contos, os mitos explicativos, os instrumentos, as teorias científicas (sejam verdadeiras ou falsas), os problemas científicos, as instituições sociais e obras de arte. Os objetos do Mundo 3 são nossas construções, embora não sejam sempre o resultado de uma produção projetada por indivíduos singulares”⁹.

O Mundo 3 é sem dúvidas uma criação do sujeito, mas não depende deste. Popper defende que o Mundo 3 é um produto do homem, mas é um “produto natural” que ganha autonomia. Da mesma forma que a abelha produz o mel e a aranha sua teia, o homem constrói suas teorias descritivas do mundo¹⁰. Mas isto não quer dizer que não sejam ligadas ao mundo (1) ou que não sejam reais e autônomas. De fato, este Mundo 3 demonstra sua autonomia e realidade no fato de influenciar o mundo físico e de até mesmo mudá-lo¹¹. Além disso, o mundo de problemas (3) é independente do mundo subjetivo (2) porque gera outros problemas, os quais não são criações do homem e que surgem da solução dos primeiros problemas resolvidos¹².

Popper quer defender a possibilidade de uma ciência que cresce sempre mais na *descrição* da realidade. Ele é de fato um *realista*¹³ que procura dar à ciência a fundação de um método que apreenda a coisa-em-si do Mundo 3. Uma hipótese será verdadeira ou falsa na medida em que consiga descrever o mundo físico e resolver os problemas de forma a progredir no conhecimento objetivo (P1—>TT—>EE—>P2: onde P1 é o problema inicial; TT é a teoria inicial; EE é a argumentação crítica; P2 são os novos problemas que surgem). Embora admita a verdade como o “aprender” um mundo objetivo por meio do

pensamento subjetivo, Popper não professa um “saber absoluto” de porte hegeliano (identificação absoluta entre substância e pensamento¹⁴); pelo contrário, tal sistema garante um progresso contínuo do conhecimento objetivo que jamais desembocará na resolução de todos os problemas emergentes.

1.2. Aplicação ao mundo social: Ian Charles Jarvie

Não faltou quem houvesse estendido a concepção de Mundo 3 de Popper para o mundo social, como fez I.C. Jarvie, inspirando-se na fenomenologia da sociedade feita por Alfred Shütz¹⁵, citado e criticado por Habermas¹⁶.

Segundo Jarvie, o mundo social apresenta um *status ontológico* independente, situado entre o mundo material “hard” e o mundo mental “soft”¹⁷, isto é, entre a concepção de Mundo 1 (físico) e o Mundo 2 (subjetivo) de Popper. O mundo social compara-se ao Mundo 3 porque está entre os dois outros mundos. De fato, Jarvie discute a tese de P. Berger e T. Luckmann, encontrada no livro *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane. 1966, que consideravam o processo de socialização uma entrada do indivíduo em estruturas existentes antes do seu nascimento e continuarão até mesmo depois de sua morte. Segundo estes autores, no processo de socialização o indivíduo abrange três etapas: *externalização, objetivação e internalização* dos conteúdos sociais. A segunda etapa, conforme Jarvie, demonstra que o mundo social, embora construído pelos indivíduos, não está à disposição de sua livre vontade, isto é, não depende de suas crenças ou de seus desejos construí-lo ou eliminá-lo. É uma superestrutura que determina o comportamento, juízos e formas de vida dos indivíduos.

A tese de Jarvie movimenta-se entre duas distintas concepções de sociedade: uma *holística*, que considera a

sociedade como uma realidade supraindividual, um todo que é maior do que a soma de suas partes; outra *individualista*, que focaliza a sociedade como constituído apenas por pessoas concretas e não por estruturas supra-pessoais (quando se vai, por exemplo, a um Banco, não se fala com o Banco em si, mas com o gerente, um bancário, etc!). Segundo Jarvie, ambas as concepções sofrem de extremismos. A realidade social depende do sujeito e somente será entendida como uma estrutura feita de indivíduos concretos e não uma estrutura que paira no ar! De resto, não depende do sujeito no sentido de que qualquer um poderia, ao acordar, ver-se livre de tais estruturas.

Cada um, segundo Jarvie, traz consigo uma experiência concreta desse mundo social e faz dele um mapa descritivo. Há tantos mapas quantos são os indivíduos. Tal afirmação poderia ser interpretada como contrária à argumentação de que o mundo social independe do indivíduo, refletindo uma simples construção lógica e subjetiva. No entanto, o autor observa que os mapas entram em contato com outros mapas individuais e, conseqüentemente, necessitam de revisão e aperfeiçoamento constante. Na realidade, começamos a construir mapas sociais desde a infância e os revisamos à medida em que nos relacionamos com o próprio mundo social e suas estruturas, bem como com outros mapas individuais.

Onde entra o papel das ciências sociais? Ora, um mapa perfeito do mundo social não é possível, nem mesmo para a ciência, cuja tarefa consiste em confrontar os mapas individuais para adquirir um que seja o mais objetivo possível. Tal mapa não é definitivo! Precisa de um processo crítico que o aperfeiçoe, implicando o avanço das ciências sociais rumo a uma crescente objetividade do mundo social. Nesse contexto, evidencia-se o modelo de progresso das ciências elaborado por Popper comentado acima (P1—>TT—>EE—>P2). O mapa elaborado pelo cientista social progride à medida em que se publica e recebe crítica, mas não se deve considerá-lo um mapa

à parte dos individuais, como se o cientista tivesse a capacidade de elaborar um supermapa o qual refletisse a objetividade do mundo social ignorando os sujeitos. Seu mapa depende dos outros, embora sua perspectiva científica, que descreve e discute tais modelos, apresente „nível superior de objetividade“.

Jarvie revela uma realidade social objetiva e independente dos singulos sujeitos que deve ser apreendida pelo cientista social. Este procura fazer um “mapa conceitual da sociedade com os seus traços peculiares...” (TKH.1, 121). E não seria “duro” como é o mundo físico, nem tão “mole” e flexível quanto o mundo subjetivo. Ao contrário, mostraria ao mesmo tempo, seja a objetividade e autonomia do mundo social, que jamais consegue ser apreendido perfeitamente; seja a sua flexibilidade, uma vez que o sujeito singular é ativo no processo de criação desse mundo. Percebe-se com clareza ser o ideal da ciência neste *modelo* coincidente com o das ciências naturais que procuram descrever o mundo real físico¹⁸.

Habermas pontua que a transposição do modelo dos mundos de Popper, sobretudo do Mundo 3, para as ciências sociais é limitado e não releva a distinção entre mundo físico, mundo subjetivo e mundo social. Faz, portanto, sua crítica a Popper-Jarvie em três momentos:

- a) Distinção entre “mundo” e “mundo vital”;
- b) Esclarecimento do *status ontológico* do “mundo vital” na sua vertente subjetiva e sociológica;
- c) Reelaboração do conceito de “verdade” ou “validade” dos enunciados expressivos e sinalativos contra Popper, que restringe o conceito de verdade aos enunciados descritivos e argumentativos¹⁹.

2. A crítica de Habermas ao modelo Popper-Jarvie

2.1. Distinção entre “mundo” e “mundo vital”

Segundo Habermas, deve ser sinalizada uma distinção entre “mundo” e “mundo vital” para se compreender o status ontológico próprio da realidade subjetiva e social. Esta distinção porém, não pertence a Habermas. É introduzida no contexto filosófico pelo conceito de *Erlebnis* usado sobretudo em 1870 por Dilthey na obra *Leben Schleiermachers*²⁰. O ambiente era aquele do confronto entre ciências naturais e ciências humanas. Segundo Dilthey, o ideal das primeiras consistia na conceitualidade, no *explicar* a conexão causal entre os objetos externos das experiências sensíveis; enquanto das segundas, *compreender* o processo cognitivo das experiências vividas.²¹ O vivido (*Erlebnis*) era o ponto de partida das ciências do espírito, enquanto a experiência (*Erfahrung*) das ciências naturais. A partir dessa distinção, Husserl tornará evidente a importância do “mundo vital” (*Lebenswelt*, isto é, o mundo das “experiências” pessoais) também no contexto das ciências naturais. No entanto, será Heidegger e Gadamer a ressaltarem o mérito do mundo vital como fundamento da reviravolta ontológica da hermenêutica contemporânea²². O *compreender* a partir da ex-istência do homem no mundo (*Dasein*) é a condição essencial e o horizonte último de todas as experiências, mesmo daquelas obtidas no âmbito das ciências naturais²³. Desse pressuposto, subtrai-se a pretensão de objetividade absoluta do cientificismo e a hermenêutica conquistará uma evidência representativa no âmbito do conhecimento humano.

A consequência desta distinção reside no fato de que, se é verdade que se deve relevar uma pretensão de pura neutralidade do sujeito no apreender uma realidade “física”; será mais urgente admitir que uma tal neutralidade nas ciências humanas seria igual à pretensão de querer capturar a própria sombra! Desta forma, é mister colocar todas as *interpretações* da realidade social em discussão porque nenhuma pode exercer o comando de toda a verdade contida no mundo vital. O próprio

sujeito constitui o objeto a ser estudado e jamais pode excluir-se dessa perspectiva, sobretudo no âmbito das ciências humanas.

Portanto:

1) A ciência (também as naturais) em nada se indentifica com uma verdade absoluta, uma pura objetividade e neutralidade, considerando o sujeito capaz de possuir completamente um objeto fora de si, colocando em evidência uma radical separação entre os dois. Sujeito e objeto se pertencem um ao outro²⁴.

2) Entra em discussão um *outro tipo de realidade objetiva*²⁵ com um *status ontológico* próprio: o mundo vital. Este é, certamente, o conjunto de todas as experiências vividas pessoalmente, mas que ultrapassa também os sujeitos individuais no mundo vital da cultura e da sociedade a qual se configura como um vivido comum e ao mesmo tempo autônomo.

2.2. O status ontológico do mundo vital

Habermas critica Jarvie que confunde a objetividade do mundo social com aquela objetividade de *sentido* criado pelo sujeito. Para Jarvie, o status ontológico da realidade social não ultrapassa os sujeitos, é uma simples produção. O critério de “verdade” ou “validade” em tal concepção perde o sentido que havia no Mundo 3 de Popper e já não pode partir de uma argumentação crítica que purifique o falso do verdadeiro²⁶, uma vez que estes critérios são elaborados pelo mesmo sujeito (Mundo 2). Em Habermas, ou se conserva a autonomia do Mundo 3 em relação ao Mundo 2 (e assim, pode-se conservar o conceito de validade como referência ao Mundo 1²⁷; ou se encontram outros critérios de validade que expressem o novo status ontológico do mundo social. O segundo caso é seguido por Max Weber que faz os eventos sociais perderem o status de

representação de um mundo real além do sujeito. O problema verifica-se enquanto, nesta condição, deve-se esclarecer, em Habermas, o conceito de “validade” que deverá fundar os valores culturais. Certamente não haverá o mesmo significado de validade com referência ao mundo físico a exemplo do Mundo 3.

Nessa perspectiva, vale assumir um novo *status ontológico do mundo social* que constitua uma referência válida, diferente daquela usada por Popper, e seja capaz de dar uma resposta na distinção entre mundo (físico) e mundo vital. Habermas, na mesma linha de Weber, procura encontrar esses outros pontos de referência válidos através de uma análise crítica do mundo linguístico social, cujos frutos incidirão, indubitavelmente, em critérios de autorreferimento.

2.3. Análise das funções da linguagem

Uma vez que se considera o mundo vital com um status ontológico próprio, será esse o ponto de referência para qualquer conceito de verdade ou validade dos enunciados desse âmbito. Habermas contrapõe-se à concepção de Popper, que restringe a verdade a um direcionar-se ao Mundo físico (1) através das funções linguísticas de descrição e argumentação. Recordemos que Popper admitia quatro funções da linguagem²⁸:

1. Autoexpressiva
2. Sinalativa
3. Descritiva
4. Argumentativa

As duas primeiras são as funções inferiores da linguagem, as últimas, superiores. O conceito de verdade²⁹, porém, faz sentido somente nas duas últimas funções, pois estas direcionam-se ao Mundo físico (1).

Habermas, considerando o status ontológico subsistente no mundo vital como critério de verdade, estendeu o conceito de validade também às outras funções da linguagem: autoexpressiva e sinalativa. Estas são próprias do mundo

subjetivo e social.

“ Os participantes da comunicação, que entram em acordo sobre qualquer coisa, não estabelecem somente uma relação com o único mundo objetivo (Mundo 1), como sugere o modelo pré-comunicativo dominante no empirismo. Esses não se referem somente a alguma coisa que existe ou pode ser verificado ou mesmo produzido no mundo objetivo, mas também a algo no mundo social ou naquele subjetivo.” (TKH. 1, 126).

A conclusão até agora foi a descoberta de um outro ponto de referência válido para o mundo social. Estas referências ontológicas de validade no mundo social são de acordo com o tipo de ação linguística que se usa, na concepção de Habermas.

Como a análise dos diversos tipos de ações sociais, observadas pelo autor, não constitui o objetivo deste artigo, estes serão apenas elencados com indicativos de referências ontológicas que garantem suas pretensões de validade. Para ele são quatro os tipos de ações sociais:

1. *Ação teleológica* – neste tipo de ação a referência de validade de um enunciado será, de um lado, a conformação da intenção do agente com o mundo objetivo e, de outro, a conformação daquilo que acontece no mundo dos próprios desejos e propósitos: “Estas relações entre o agente e o mundo permitem portanto expressões que possam ser julgadas segundo critérios de verdade e de eficácia” (TKH. 1, 130).

2. *Ações reguladas por normas* – a referência de validade nesta ação são os valores comuns a um grupo social, materializado em normas sociais aceitas como válidas: “E nós dizemos que uma norma goza de validade social, se vem reconhecida ou justificada por seus destinatários” (TKH. 1, 132). São estas normas *válidas* a referência objetiva para avaliar a “*verdade*” ou “*falsidade*” de um comportamento que pertença a uma esfera normativa.

3. *Ações dramáticas* – Também este tipo de agir pressupõe dois mundos: um interior e outro exterior, que possam ser avaliados objetivamente. Aqui a *validade* é dada pela conformidade das representações com os próprios sentimentos interiores e se confundirá com a autenticidade: “Se o ator não está convencido do próprio papel nem está seriamente interessado nas convicções de seu público, podemos defini-lo como ‘cínico’, enquanto reservamos a expressão ‘sincero’ para os atores que acreditam na impressão evocada pela sua representação”³⁰.

4. *Ações comunicativas* – aqui se encontra a originalidade da teoria de Habermas através da análise do agir comunicativo em Mead e Garfinkel. Este é o único agir que pressupõe a linguagem como um *medium* onde os falantes e os ouvintes fazem contemporaneamente referência a algo do mundo objetivo, social e subjetivo (cf. TKH. 1, 143). É assim colocado em atividade todo o potencial da racionalidade dos dialogantes na intenção de chegarem a um acordo. Portanto, encontramos três pretensões de validade (cf. TKH. 1, 143):

- a. Que a enunciação feita seja verdadeira;
- b. Que o ato linguístico seja justo em relação a um contexto normativo vigente;
- c. Que a intenção manifesta do interlocutor seja entendida no modo em que vem expressa.

Em tal tipo de ação ninguém tem o monopólio da interpretação. No diálogo, os participantes incluem o significado que o outro fez da própria interpretação “a tal ponto que na versão revista o ‘seu’ mundo externo e o ‘meu’ mundo externo tendo como pano de fundo o ‘nosso’ mundo vital possam relativizar-se a respeito do ‘mundo’, e as definições das situações divergentes uma da outra possam convergir na medida certa” (TKH. 1, 150). Em resumo, a *referência de validade* é encontrada no diálogo (agir comunicativo) a partir de

algumas *pretensões a priori de validade* citadas acima.

3. O mundo vital e o desafio da fundamentação última

Procuramos colocar em foco a preocupação capital de identificar um *status ontológico* do mundo subjetivo e social (mundo vital), além daquele do mundo físico, como ponto de *referência válido* dos enunciados usados nas relações sociais feito por Habermas em diálogo com Popper e Jarvie.

Tal preocupação ontológica não se confunde mais com aquela pré-kantiana, vale a dizer, entendida como uma realidade meta-física, que concebia a verdade como uma *adequatio* entre sujeito e objeto (mundo) como se o homem fosse capaz de sair de si e observar de fora tal correspondência. A ontologia almejada em tal argumentação considera, de um lado, a *reviravolta hermenêutica*, isto é, a certeza de que a condição fundamental do *Da-sein* é aquela de *compreender* o mundo dentro de um círculo hermenêutico (*Zirkel des Verstehens*)³¹, ou como diz Gadamer: através de um diálogo infinito!³²; de outro lado, a reviravolta linguística (*linguist turn*) que reconhece na linguagem uma condição de possibilidade (*Bedingung der Möglichkeit*) do pensamento e, desta forma, do próprio ser.

O problema ontológico no contexto aqui refletido, portanto, não tem pretensões metafísicas, isto é, abandona o esforço de buscar uma posição totalmente imparcial capaz de julgar de fora a identificação das interpretações com a realidade de um mundo-em-si para além do sujeito. Quando Popper, Jarvie ou Habermas falam de ontologia, consideram desde o princípio, a linguagem e o mundo vital do *Dasein* como *conditio sine qua non* para a percepção de um mundo, o que é de todo justificado, mas insuficiente!

De fato, gira em torno desta insuficiência uma das

maiores dificuldades da filosofia contemporânea, vale dizer, a falta de uma teoria do Absoluto que possa ser critério ontológico, não somente relativo ao eu-pessoal, histórico, linguístico ou cultural; mas critério último de validade que ultrapasse estruturas subjetivas para alcançar um mundo além daquele das interpretações hipotéticas. A elaboração de uma tal teoria no contexto atual parece tão improvável quanto necessária! Improvável porque muitas correntes atuais não acreditam mais em uma razão universal, válida como fundamento último para o conhecimento. Seja a Teoria do conhecimento pós-kantiana, a hermenêutica contemporânea, as filosofias do pensamento fraco (*pensiero debole*) ou a Filosofia analítica em suas mais diversas ramificações parecem fazer cair por terra o acesso a um mundo-em-si que ultrapasse as categorias individuais, culturais, históricas ou linguísticas de um sujeito, embora considerando-as necessariamente. Levantar a pretensão de tal teoria é no mínimo confundido com dogmatismo, autoritarismo e fechamento à pluralidade cultural.

Por outro lado, a preocupação ontológica de porte metafísico parece ser a saída que muitos encontram para superar aquilo que alguns chamam “ditadura do relativismo”. Buscar um critério fixo, capaz de julgar objetivamente outras posições segundo uma escala de valores objetivos, parece se tornar imprescindível em uma cultura cada vez mais globalizada e tecnológica. É, sem dúvida, o encontro das diversas culturas e modos de pensar que torna a elaboração de um “mínimo comum”, na linguagem de Hans Küng, fator decisivo de convivência e sobrevivência, seja para a humanidade presente como para uma futura³³.

A elaboração de uma teoria do Absoluto no contexto contemporâneo não se confunde com um absolutismo de porte medieval ou mesmo com um saber absoluto hegeliano. O elemento da *intersubjetividade* aparece como crítica ao subjetivismo absolutista das épocas e teorias anteriores,

superando qualquer tendência solipsista ou em, última análise, anti-democrática. Embora sejam poucos aqueles que se aventuram na elaboração de tal teoria, não deixam de provocar um novo debate. Referimo-nos à tentativas atuais na busca de um fundamento último (*Letztbegründung*) como condição de possibilidade para qualquer conhecimento ou ética. Podem-se incluir na lista destas, filósofos como Hans Jonas, K.O. Apel, Vittorio Hösle, entre outros, que, cada um à sua maneira, procuram superar o desafio do relativismo em uma era globalizada como é a presente.

Certamente, a problemática de um *status ontológico* próprio do mundo vital, como o descrito por Habermas, não entra em confronto direto com os filósofos da *Letztbegründung*, pois estes buscam, não uma fundamentação segunda como é o caso daquela fundamentação própria para as ciências particulares, mas uma fundamentação última, como seria o caso da filosofia. Quando Habermas fala de uma ontologia adequada para o mundo vital, não pensa em uma *fundamentação última* para as ciências sociais, o que é compreensível até mesmo para aqueles da *Letztbegründung*. O problema que toca a Habermas a partir desta argumentação será a extensão de tal ontologia, como impossibilidade de um critério último para além do sujeito, também para a filosofia e para a ética em geral. Habermas passa portanto de um problema das ciências sociais a um propriamente filosófico. A afirmação da não existência de um mundo-em-si vital atemporal aplicado às ciências sociais, não deve haver a mesma força no campo da filosofia, a qual, na visão de alguns filósofos, lida não somente com o histórico, mas sobretudo com as estruturas últimas do *ser enquanto ser*.

Posição divergente será aquela de K.O. Apel que defende uma estrutura transcendental como critério último de verificação no que toca à filosofia, em especial, à ética do discurso. Seu procedimento busca encontrar critérios válidos como condição de possibilidade para todo e qualquer argumento

através de uma análise pragmática. O caráter formal destes critérios é assumido por Apel, o que o expõe a críticas entres os filósofos da *Letztbegründung*. No entanto, seu esforço pode ser interpretado como uma tentativa válida de superação do ceticismo radical e garante sua posição frente às correntes não-fundacionais.

O passo seguinte e último de nosso trabalho será tocar de forma breve a crítica pragmático-transcendental de Apel à ontologia elaborada por Habermas, aqui em um contexto específico, isto é, dentro da própria ética do discurso. O problema em tal perspectiva se resume ao campo formal e não material, isto é, a discussão assume um significado restrito à lógica dos discursos como procedimento argumentativo e não pretende atingir a realidade de um mundo-em-si como procura fazer Hösle³⁴.

4. É possível um ponto de apoio infalível?

A teoria da comunicação de Habermas é inserida no contexto, sobretudo, da segunda reviravolta³⁵, isto é, linguístico-pragmática. Precisamente podemos dizer que a influência de Quine com seu “relativismo ontológico” (expressamente contra o realismo de Popper) e a preocupação também semântica de Davidson, confirmam em Habermas dois pontos fundamentais: o *consenso* como critério de validade e o *falibilismo*, ambos já encontrados em Peirce, mas intensificados mais ainda com a concepção antifundamentalista³⁶ de Rorty.

Como tentamos mostrar, a ideia de linguagem que une a dimensão pragmática e a semântica cria, segundo Habermas, uma ontologia própria de referência: o mundo vital. Tal referência é falível, relativa e consensual. A pergunta que se pode fazer a Habermas é, a este ponto, a seguinte: podemos afirmar que o critério de validade encontrado no *consenso* e que

professa um *falibilismo* seja inconciliável com uma fundação última transcendental? É possível salvar o consenso e o falibilismo (pelo menos um certo tipo de falibilismo!³⁷) admitindo algo que está além do consenso e do falibilismo, vale a dizer, algo que seja necessário e infalível como condição de possibilidade para qualquer pretensão de validade de um discurso? Esta é a crítica³⁸ feita por K-O. Apel³⁹, que procura resgatar o conceito de filosofia como ciência dos princípios universais.

Tanto Habermas quanto Apel trabalharam juntos na teoria do agir comunicativo, mas depois se distanciaram na compreensão de alguns princípios. Apel critica Habermas no sentido de ter abandonado a ética do discurso⁴⁰. De fato, Habermas sustenta uma ontologia “falível”, vale a dizer, que possui um alto grau de generalização, mas não uma fundação última como propõe Apel com a dimensão transcendental do atos comunicativos.

Para Habermas “tudo é falível”, mas para Apel existem pelo menos alguns princípios a priori que são infalíveis, do contrário não se poderia haver uma compreensão. Apel recorre a um outro “tipo de ontologia”, isto é, *transcendental* como condição de possibilidade para qualquer pretensão de validade. Se digo “tudo é falível”, entro em uma *contradição performativa* (no mesmo ato de afirmar algo, nego-o!) porque quando o digo tenho a pretensão de afirmar algo não falível, isto é: é “infalível que tudo é falível”. Assim alguns pressupostos últimos e transcendentais devem ser admitidos se se pretende dar coerência a um discurso, do contrário deve-se permanecer mudo como uma planta⁴¹.

Quando se procura rebater tal crítica dizendo que “quem fala, no fundo, não tem nenhuma pretensão de verdade, que é somente uma ‘conversa!’” Então, segundo Apel, é fracassado o próprio diálogo porque seria fugir de qualquer crítica. Não se poderia mais realizar um diálogo sério e a teoria comunicativa

cairia no puro relativismo, o que demonstraria um caráter anti-científico! Ora, Popper já havia dito que uma teoria que não seja criticável não é científica.

Em poucas palavras podemos dizer que Apel faz apelo a um outro tipo de *ontologia* que Habermas refuta, vale a dizer, uma ontologia a priori (isto é, transcendental) como fundação última de qualquer pretensão de validade do agir comunicativo. Apel usa uma fundação transcendental forte contraposta àquela frágil usada por Habermas. Um destes a priori transcendentais é o igual direito de poder argumentar e de ser responsável na comunidade ideal de comunicação. Este a priori recupera, de fato, o princípio da reciprocidade kantiano fundado na igualdade racional de todos os participantes da comunicação.

5. Conclusão

A ontologia constitui um dos campos bem discutidos na filosofia contemporânea. Perguntas como: que entidades existem? Existem elas “em si” ou apenas “para o sujeito”? etc. resumem o difícil debate entre internalistas e externalistas. Quando o mundo cultural ou intersubjetivo entra em jogo o problema ontológico se complica ainda mais: qual o status ontológico do mundo vital ou social? Pode-se aceitar a teoria de uma estrutura objetiva e a priori que constituiria a base última e comum para todas as culturas? Habermas tem tido uma participação ativa neste último debate, mas não sem encontrar crítica acerrada. Para muitos, sua teoria do agir comunicativo não seria capaz de fornecer critérios objetivos para a resolução de alguns conflitos sociais. Para outros, sua teoria constitui aquilo que de melhor a filosofia contemporânea pôde produzir como síntese de tantas correntes afins. Do nosso ponto de vista, Habermas encontra uma crítica consistente por parte de Apel, que defende uma estrutura transcendental a priori em todo e

qualquer discurso. Não se poderia negar tal estrutura, referência última para qualquer julgamento, sem cair numa contradição performativa. Habermas fala apenas de uma estrutura universalizável, mas não transcendental como se tal estrutura nunca pudesse ser revisada ou reelaborada. O debate ontológico continua sua estrada entre realistas e idealistas, internalistas e externalistas. Uma resposta definitiva sobre “o que realmente há” no universo social não parece ter sido ainda alcançada. As contribuições de Habermas jogam luzes ao problema ontológico, mas não deixam de revelar as velhas e persistentes sombras da natureza última das coisas.

Referências bibliográficas

- ARISTOTELE, *Metafísica*. Milano: Bompiani testi a fronte, 2000.
- AA. VV., *Filosofia tedeschi contemporanei*, trad. it. di F. Volpi, Roma: Città Nuova, 1980.
- ABBAGNANO, N., *Storia della Filosofia*. Vol. 3 e 4., Torino: Utet Libreria, 1993.
- APEL, K.-O., *Discurso, verità, responsabilità: le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*. Milano, 1997.
- DE OLIVEIRA, M. A., *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Coleção Filosofia, Ed. Loyola, São Paulo, 1996.
- GADAMER, H.G., *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. – 5. Aufl. (durchges. U. erw.). Tübingen: Mohr, 1986.
- HABERMAS, J., *Teorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1175. 1995).
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Text der 1.-3. Auflage. Martinus Nijhoff, 1976.
- JARVIE, I.C. *Concepts and Society*, Routledge Kegan Paul, 1972.
- LECLERC, M., *Dispensa del Corso di Filosofia Contemporanea*. Roma, 2004.
- MARGOLIS, J., *Pragmatism Without Foundations in American Philosophical Quarterly*, vol. 21, n. 1, jan. 1984. p. 69-80.

- MASSARENTI, A., *Il paradosso del fallibilista*. Entrevista com K.-O. Apel no IL SOLE 24 ORE - 10 agosto 1997.
- PLATON, Werke, Der Sophist, Bd. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- PLATON, Werke, Der Staat. Bd. 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- POPPER, K., *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico*. Roma: Armando, 1975.
- POPPER, K. & John Eccles, *I'io e il suo Cervelo: materia, coscienza e cultura*. Vol. 1., Roma: Armando, 1977.
- PUNTEL, L.B., *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Mohr Siebeck Tübingen, 2006.
- REALE, G./ANTISERI, D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. Vol. I.- Antichità e Medioevo. Brescia, 1983.
- WHITEHEAD, N.A., *Process and Reality. An essay in Cosmology*. The Free Press, New York, 1978.

Notas

- 1 “Podemos sem dúvida afirmar que a platônica ‘segunda navegação’ constitui uma conquista que sinaliza ao mesmo tempo a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica”. Cf. Reale, G./Antiseri, D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. Vol. I.- Antichità e Medioevo. La Scuola: Brescia, 1983. p. 99.
- 2 Platon, *Der Sophist*, XXII.
- 3 Platon, *Der Staat*, Buch VII, 514a-517a.
- 4 Aristotele, *Metafisica*, libro IV, 1, 1003a, 20-30.
- 5 Segundo Habermas “O mundo é considerado a totalidade daquilo que acontece; e aquilo que acontece pode ser constatado na forma de enunciados verdadeiros”. Cf. Habermas, J., *Teorie des kommunikativen Handelns, Bd. I Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1175. 1995. p.116). Passaremos a abreviar esta obra com a sigla TKH.1 seguido da página.
- 6 Popper reconhece que seu Mundo 3 tem mais semelhança com a concepção de “pensamento em sentido objetivo” de Frege: “O Mundo 3 tem muito em comum com o mundo das ideias de Platão e o Espírito objetivo de Hegel. Mas se assemelha muito mais ao universo de conteúdos objetivos de pensamento”. Cf. K. Popper, *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico*. Roma: Armando, 1975, p. 150.
- 7 K. Popper, *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico*. Roma: Armando, 1975, p. 150.
- 8 Para compreender o conceito de real usado por Popper ver K. Popper & John Eccles, *I'io e il suo Cervelo: materia, coscienza e cultura*. Vol. 1. Roma: Armando, 1977. paragrafo 4.

- 9 K. Popper & John Eccles, *I'io e il suo Cervelo: materia, coscienza e cultura. Vol. 1.* Roma: Armando, 1977. p. 55.
- 10 Cf. K. Popper, *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico.* Roma: Armando, 1975, p. 216.
- 11 Id., p. 211.
- 12 Cf. K. Popper, *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico.* Roma, 1975, p. 165.
- 13 “Eu sou um realista...”. Cf. Id., ib. p. 150.
- 14 “Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die *Gleichheit des Selbsts mit sich*; diese Gleichheit aber ist die Vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder *dies Subjekt* ist ebenso sehr *die Substanz*“. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, VIII*, 587. “O Eu não é apenas o Si, mas a *igualdade do Si consigo mesmo*; essa igualdade é a unidade perfeita e imediata consigo mesmo, o Sujeito que é a substância”.
- 15 Segundo ele a “realidade” é sempre uma “construção social” que ganha objetividade.
- 16 TKH.1, p. 119.
- 17 Cf. Jarvie, I.C. *Concepts and Society*, Routledge Kegan Paul, 1972. p. 153ss.
- 18 A distinção entre o mundo físico “descrito” pelas ciências naturais (*die Naturwissenschaften*) e o mundo vivido (*Lebenswelt*) pelo sujeito, “compreendido” pelas ciências do Espírito (*die Geisteswissenschaften*) foi utilizada para defender uma pretensão objetivista das ciências naturais em luta contra qualquer transcendentalismo ou racionalismo. Exemplo paradigmático foi o do “Círculo de Viena” que em luta contra a metafísica e o neokantismo publicou seu manifesto de 1929 que professava entre outras coisas o desejo de “purificar a consciência de toda escória metafísica ou teológica, para impedir qualquer consciência que não fosse científica” (Cf. Dispensa del Corso di Filosofia Contemporanea di Marc Leclerc, Università Pontificia Gregoriana. Roma, 2004, p. 8).
- 19 Segundo Popper a verdade é dita somente nas funções superiores da linguagem (descritiva e argumentativa) e não nas inferiores (auto-expressiva e sinalativa). Cf. K. Popper, *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionista.* Roma: Armando, 1975, p. 167.
- 20 Gadamer faz um resumo histórico do uso do termo *Erlebnis* na filosofia começando dos raros usos feitos por Hegel até o sentido que ele mesmo dá à palavra. Cf. H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. – 5. Aufl. (durchges. U. erw.).* Tübingen: Mohr, 1986. pp. 66ss.
- 21 Cf. N. Abbagnano, *Storia della Filosofia. Vol. 3.*, Torino: Utet Libreria, 1993. p. 584.
- 22 Para um estudo aprofundado da reviravolta hermenêutica na filosofia contemporânea ver o livro de Manfredo Oliveira, *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.* Coleção Filosofia, São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

- 23 “O fato que interpretamos a compreensão como um existencial fundamental significa que este fenômeno é elevado como um fundamento do ser do *Dasein*”. Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 143.
- 24 Whitehead dirá que de fato é o sujeito que pertence ao objeto: “Para Kant o mundo emerge do sujeito, para a filosofia orgânica é o sujeito que emerge do mundo”. (Cf. Whitehead, N.A., *Process and Reality. An essay in Cosmology*. The Free Press, New York, 1978. p. 156). Heidegger dirá que o homem pertence já ao ser e à verdade, enquanto Gadamer afirmará com o seu *Das Prinzip der Wirkungsgeschichte* que é o sujeito que pertence à história e não o contrário (Cf. Op. cit., pp. 305ss).
- 25 Entendemos “objetivo” aqui não no sentido de Popper, mas no sentido kantiano (*Gegenstand* ≠ *Objekt*) e quem sabe husserliano, isto é, como o correlato de uma intencionalidade (*eidōs*). Cf. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Text der 1.-3. Auflage*. Martinus Nijhoff, 1976. p. 14.
- 26 “As entidades capazes de verdade do terceiro Mundo estão em uma relação particular com o primeiro mundo. Os problemas, as teorias e os argumentos que são atribuídos ao terceiro mundo têm como fim a descrição e a explicação de acontecimentos do primeiro mundo” (TKH. 1, 124).
- 27 Isto seria problemático porque o “mundo vital” não tem um referimento válido no mundo físico, uma vez que é referido ao mundo natural somente com o tipo cognitivo-instrumental. Cf. TKH. 1, 124.
- 28 Cf. K. Popper, *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico*. Roma: Armando, 1975, p. 166.
- 29 Verdade na concepção de Popper é enquadrar uma descrição com um estado de fato. Cf. K. Popper, *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico*. Roma: Armando, 1975, p. 167.
- 30 Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, cit., pp. 17-18. apud TKH.1, 141.
- 31 Cf. o famoso parágrafo 32 de *Sein und Zeit*.
- 32 Gadamer, op. cit. p. 476ss. Certamente Gadamer faz alusão a Hegel que professa uma identificação entre ser e pensamento no saber absoluto. A hermenêutica de Gadamer é no dizer de A. De Waelhens “um hegelianismo sem saber absoluto”. Cf. N. Abbagnano, *Storia della Filosofia. Vol. 4*. Torino: Utet Libreria, 1991. p. 539.
- 33 Veja a análise de Hans Jonas em seu livro: *Das Prinzip Verantwortung*. Segundo Jonas a humanidade se depara com um poder tecnológico tal que nenhuma fase da história conheceu. Tal poder exige uma nova ética capaz de impor limites à euforia progressista, que ameaça não somente a humanidade presente, mas também a existência de uma humanidade futura.
- 34 Para um estudo do idealismo objetivo de Vittorio Hösle ver os estudos de Manfredo Oliveira: *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Ed. Loyola, 1996. pp. 351-388; *Para além da Fragmentação*. Ed. Loyola, 2002. pp. 91-229; *Dialética Hoje: lógica*,

- metafísica e historicidade*, Ed. Loyola, 2004. pp. 357-411.
- 35 Recordemos que a Filosofia analítica tem pelo menos três grandes ramos depois das análises de Frege e Wittgenstein: 1) O Positivismo lógico que relaciona a linguagem consigo mesma usando símbolos abstrados e formais (sintaxe). Período dominante desta fase foi a década de 30. 2) A Filosofia analítica vista como Semântica, vale a dizer, linguagem concebida como referência a algo; fase que domina os primeiros anos do pós-guerra. 3) A Filosofia analítica como Pragmática, que analisa a linguagem em relação aos falantes concretos com seus diversos “jogos de linguagem” (segundo Wittgenstein); período que domina o pós-guerra dos anos 50. Cfr. N. Abbagnano, *Storia della Filosofia. Vol. 4*. Torino: Utet Libreria, 1991. p. 917s.
- 36 Interessante artigo sobre o anti-fundamentalismo do pragmatismo atual foi feito por Joseph Margolis, *Pragmatism Without Foundations* in *American Philosophical Quarterly*, vol. 21, n. 1, jan. 1984. p. 69-80.
- 37 Recordemos que também Apel professa com Habermas o *consenso* e um certo tipo de *falibilismo*, ambos inspirados em Peirce, mas não aceita confundir o falibilismo de Peirce com o ceticismo: “Destá forma, já em Peirce – como mais tarde em Popper – acena-se ao fato de que o princípio do *falibilismo* não seja compreendido como uma variante do *ceticismo*, mas como complemento do ‘melhorismo’, em conexão com uma teoria do melhoramento a longo prazo de nosso saber empírico”. Cfr. K-O Apel, *Discorso, verità, responsabilità: le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*. Milano, 1997. p. 68.
- 38 Deixemos de lado a severa crítica de Popper à interpretação que Habermas faz de sua teoria do conhecimento. Façamos somente uma referência textual de Popper: “... neste longo livro (*Compêndio do livro sobre o assim dito “Positivismusstreit”*) as minhas teses não são quase nunca citadas e a minha contribuição é negada no meio do livro entre um mar de palavras. Em nenhuma recensão foi observado que para as minhas teses e meus argumentos não foi dada resposta. O procedimento (onde faltam os argumentos, substitui-se com palavreado) foi coroado com sucesso e as minhas teses negadas foram esquecidas. *No entanto, tudo isto (o inteiro “Positivismusstreit”) é somente uma dança sobre ovos de uma irrelevância quase grotesca*”. Cf. AA. VV., *Filosofi tedeschi contemporanei*, trad. it. de F. Volpi, Città Nuova, Roma, 1980, pagg. 354-358.
- 39 Para compreender a crítica de Apel a Habermas ver: Armando Massarenti, *Il paradosso del fallibilista*. Entrevista de Karl Otto Apel que contesta o amigo Habermas de haver abandonado o terreno da ética do discurso publicado no IL SOLE 24 ORE - 10 agosto 1997. Ver sobretudo: K-O Apel, *Discorso, verità, responsabilità: le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*. Milano, 1997.
- 40 Talvez porque Habermas tenha entrado demasiadamente em diálogo com o americano Rorty que certa vez o havia colocado entre os filósofos “fundacionistas”? Rorty é considerado o filósofo mais importante da Filosofia pós-analítica ou, como diz de si mesmo: Pós-filosófica!, que faz

uma ruptura com a tradição filosófica que pretende encontrar uma fundação última para o conhecimento. Cfr. N. Abbagnano, *Storia della Filosofia. Vol. 4*. Torino: Utet Libreria, 1991. p. 931.

- 41 Menciono a passagem irônica onde Aristóteles demonstra através da confutação, o princípio de não-contradição. Como não se pode demonstrar o princípio positivamente, deve-se fazê-lo indiretamente através da confutação, contanto que alguém diga alguma coisa que tenha sentido para ele. No mesmo ato de negar o princípio de não-contradição o adversário deve admiti-lo se quiser que seu argumento tenha um sentido. Se o adversário porém não diz nada, então deve permanecer calado como uma planta! Não haverá nem mesmo uma argumentação contra o princípio. Cf. Aristotele, *Metafísica*, Γ 4, 1006^o 5-29.