

HERMENÊUTICA E NECESSIDADE DE CRÍTICA RACIONAL NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

*Reginaldo da Costa **

RESUMO

Apesar de suas importantes contribuições, a hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer) devido a um *déficit* de reflexividade não se coloca a altura das exigências de orientação racional do mundo contemporâneo, pois ela não dá conta da problemática da validade e nos deixa a deriva quando queremos saber como compreender ou como agir melhor.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica. Racionalidade. Globalização. Modernidade.

ABSTRACT

In spite of important contributions the German hermeneutics (Heidegger e Gadamer), because of a gap of reflexibility, do not attend the exigencies of a rational view of the contemporary world, for it can not deal with the problem of validity and give us no answer when we want to know how to understand or how to act better.

KEY WORDS: Hermeneutics. Rationality. Globalization. Modernity.

* Professor de Filosofia do Direito e Filosofia do Estado da Faculdade de Direito da *Universidade Federal do Ceará - UFC*, Professor de Ética Contemporânea e Teoria dos Direitos Fundamentais do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Estadual do Ceará - UECE* e membro do Grupo de Pesquisa *Ética e Direitos Humanos*.

A tradição cultural do ocidente tem se apresentado desde a cultura grega como uma cultura da razão. Ora, mais o que significa dizer que a cultura ocidental tem sido uma cultura da razão? Significa dizer, entre outras coisas, que nessa cultura floresceu a atividade racional como uma das mediações fundamentais através das quais ela articulou a constituição de seu sentido, logo, sua autocompreensão ou sua verdade, assim como, também, a constituição de seus fins ou de sua razão de ser.

Assim, a articulação racional do sentido tem sido uma mediação para ajudar o ser humano ocidental a se situar no mundo e, portanto, para ajudá-lo a orientar racionalmente sua autocompreensão e conduta e, com isso, ajudá-lo a constituir uma realidade humana pautada pelos ideais racionais da verdade e do bem.

No entanto, para esta cultura racional, um dos maiores desafios tem sido a indagação do que é a razão, pois é a resposta a essa pergunta de fundo que pode nos dar uma orientação sobre como articular racionalmente o sentido racional da verdade, do bem e do justo, e, deste modo, o sentido racional de nossa existência, de nossas instituições, de nossos valores, enfim, o sentido racional de nossa cultura e civilização.

Nesta tentativa de dizer o que é a razão têm surgido diversas respostas ou diversas propostas filosóficas que procuraram e procuram, cada uma a seu modo, constituir o sentido do que é a razão e com isso o sentido do que seja uma compreensão racional e uma ação racional, isto é, o sentido do que seja um modo de vida no qual os desafios que se apresentam ao homem são recebidos, encarados e respondidos pelos seres humanos e suas instituições sociais sob os auspícios de uma orientação racional. E desafios a

serem compreendidos e respondidos racionalmente é o que hoje não faltam. Vivemos uma época de grandes transformações e de grandes desafios e mais do que nunca a cultura ocidental – que tem sido uma cultura da razão – tem sido chamada a dar respostas racionais que nos ajudem a agir racionalmente diante desses desafios.

Atualmente a pressão se tornou maior devido à circunstância de que na cultura humana atual a capacidade de ação nunca foi tão veloz, potente, e capaz de realizar grandes resultados e efeitos como agora, pois nunca em toda a história da humanidade os resultados e os efeitos colaterais das ações humanas foram de alcances e conseqüências tão amplos e universais, já que nossas ações, se não bem conduzidas, põem em risco a existência humana enquanto tal.

Ora, pela primeira vez na história da humanidade somos convocados a assumir a responsabilidade coletiva pelas conseqüências e sub-conseqüências de nossas atividades coletivas *em escala mundial*, atividades essas que põem em risco a sobrevivência não só da humanidade como um todo, mas, também, da vida planetária em sua totalidade (haja vista as conseqüências da poluição e devastação ambiental, da escassez de reservas energéticas, da guerra nuclear de extermínio, da superpopulação, da engenharia genética, da guerra bacteriológica e química, da economia globalizada etc). Isto significa, entre outras coisas, que uma moral de indivíduos, grupos particulares (formas de vida particularizadas) ou de povos e nações, não é capaz de responder de forma intersubjetiva racional e responsável pela práxis coletiva da humanidade.

Esta situação radical (a possibilidade de através de nossas ações, mediadas pela ciência e pela técnica, destruímos

nossa civilização planetária) aponta, então, para a necessidade urgente da cooperação racional e solidária dos indivíduos na fundamentação racional das normas morais e jurídicas intersubjetivas, transnacionais ou supranacionais, suscetíveis de consenso racional, ou seja, para a necessidade de constituir uma orientação racional para nosso pensar e agir humanos, de tal modo a colocá-los à altura dos desafios e responsabilidades extremos imanentes à civilização do início do século XXI.

Podemos dizer, portanto, que a possibilidade de lidarmos com os problemas e desafios que a humanidade enfrenta hoje aponta para a necessidade de uma ética *intersubjetivamente vinculante e responsável*, capaz de se legitimar racionalmente (intersubjetivamente) perante todos os afetados e com isso capaz de se colocar como mediação legítima na formação cooperativa racional solidária da vontade consensual de indivíduos, grupos e nações co-responsáveis na deliberação dos fins e ações humanos, com suas correspondentes conseqüências e subconseqüências.

É nesse contexto que surge a seguinte pergunta fundamental: é possível à hermenêutica, como proposta filosófica, assumir a função de fornecer uma concepção de racionalidade que seja capaz de articular uma orientação normativa (moral e jurídica) para a constituição válida do sentido do pensar e agir humanos de tal forma que essa orientação contribua eficazmente para possibilitar ao ser humano colocar-se racionalmente a altura dos grandes desafios do início do século XXI?; desafios esses que, se não respondidos e enfrentados adequadamente, podem levar à completa extinção não só da cultura e civilização humanas, mas, também, da vida planetária como um todo.

Nesse contexto, importa-nos refletir se a proposta de racionalidade da filosofia hermenêutica alemã, em especial, da hermenêutica gadameriana, está a altura das exigências filosóficas de nosso tempo, ou seja, a altura de fornecer uma orientação racional normativa (moral e jurídica) capaz de nos ajudar a tomar uma posição teórica e prática diante das exigências de nossa época.

Pois bem, sob o enfoque da reflexão transcendental moderna, pode-se defender a tese de que a filosofia hermenêutica alemã embora tenha dado contribuições importantes, não está à altura da exigência de uma racionalidade crítica capaz de responder de forma válida aos grandes desafios racionais postos pela civilização do início do século XXI. Sustentamos esta tese pela seguinte razão: a filosofia hermenêutica alemã não foi capaz de dar conta da problemática transcendental da validade, logo, da racionalidade filosófica.

Apesar de suas importantes contribuições, há na hermenêutica alemã um *déficit* de reflexividade que faz com que ela não se coloque a altura das exigências racionais de nossa época, de nosso tempo, pois ela não dá conta da problemática da validade e nos deixa à deriva quando queremos saber como compreender ou como agir melhor. Ora, uma proposta filosófica que não dá conta da problemática da validade, isto é, que não nos ajuda de forma eficaz a decidir racionalmente sobre a validade de nossa pretensão à verdade (ao sentido) ao bem e à justiça (os melhores fins e as melhores ações), nos deixa a deriva quando precisamos saber como compreender e agir melhor, isto é, nos deixa de mãos atadas quando precisamos responder

racionalmente aos desafios da complexa civilização contemporânea, que precisa, impreterivelmente, se compreender e agir cada vez melhor, sob pena de estar exposta a danos irreparáveis e até à própria destruição, como já antes mencionamos.

Ora, não se pode invalidar seriamente como fez a hermenêutica “a apelação kantiana a *questio jur?*”¹, à questão da validade. Isto significa dizer que qualquer filosofia que se pretenda racionalmente normativa e responsável não pode renunciar à pretensão de justificar, de modo normativamente relevante, a validade de suas pretensões, pois, desse modo, não aprenderíamos nada de novo sobre o pensar e agir humanos ao refletir filosoficamente sobre o ser humano, sua existência, suas ações e instituições, já que não poderíamos distinguir entre o válido e o que ocorre de fato².

¹ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 33.

² Assim pensa também Júlio de Zan em seu *Estudo Introdutório I - Filosofia e Pragmática del Linguagem*, ao citar um texto extraído de Conill, Jesús e Cortina, Adela, de *El Pensamiento Alemán Contemporáneo*, Salamanca, 1985. Ora, o texto afirma o seguinte: “Sem dúvida, Heidegger e seus seguidores prestaram uma contribuição inegável ao problema da constituição do sentido, mas se equivocaram com respeito ao problema da verdade e da validade. Portanto, se queremos uma hermenêutica crítica, que incorpore a pergunta pela validade e verdade, não podemos seguir exclusivamente o caminho heideggeriano e gadameriano [...] e não separar a problemática da constituição [...] do sentido, da problemática da justificação (fundamentação) e da verdade (ou validade)”. (Cf. K.-O. Apel, *Semiotica Filosófica*, Buenos Aires, 1994, p. 39); Esta é também a interpretação de M. Oliveira, pois segundo ele: “É um dos méritos do pensamento de K.-O. Apel ter distinguido, em contraposição à filosofia hermenêutica, duas questões, que não se excluem mas também não se confundem: a questão da ‘constituição’ do sentido e a questão de sua ‘justificação’. Ora, o que é propriamente específico da filosofia é a questão da justificação do sentido, cuja gênese, nas comunidades históricas, a hermenêutica tematiza”. Cf. M. Oliveira, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, São Paulo, 1996, p. 262.

Pode-se dizer, então, que “não podemos renunciar indubitavelmente à <crítica> normativamente relevante, em prol da *mera descrição do que há*”³ e mais, ainda, é impossível invocar a pergunta pela compreensão racional sem colocar, ao mesmo tempo, a pergunta pelas condições de *validade* da compreensão junto com a pergunta pelas condições de sua possibilidade, o que não foi feito a contento pela hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer).

É nessa perspectiva que quando os modernos representantes de uma filosofia *metodológica* apelam a Kant sempre podem reivindicar, legitimamente, frente a Heidegger e Gadamer a pergunta pelas condições de validade. Ora, para Apel, “deveríamos advertir que a *hermenêutica transcendental* não pode responder à pergunta pelas condições de possibilidade de toda a compreensão, quando deixa tudo como está”⁴, isto

³ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 33.

⁴ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 34.

Na compreensão de Apel, a filosofia transcendental deve tratar não só das condições de *possibilidade* mas, fundamentalmente, das condições de *validade*. Segundo ele, se a filosofia transcendental não tratar das condições de *validade*, ela perde a *dimensão crítica* na medida em que não estabelece critérios para o verdadeiro e o falso, o válido e o não-válido. Esta é a razão que faz com que Apel critique duramente a hermenêutica gadameriana, pois na hermenêutica de Gadamer a filosofia transcendental é reduzida, não poucas vezes, à pergunta pelas condições de possibilidade. Ora, embora que Gadamer em *Verdade y Metodo* demonstre uma preocupação com a questão da validade quando usa termos como: compreensão *adequada*, interpretação *correta*, *validade* de opiniões prévias, pré-juízos *legítimos* (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 331 a 353), e frases como: “[...] é importante que o intérprete não se dirija [...] desde as opiniões prévias [...] senão que examine tais opiniões quanto à sua gênese e legitimação” (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 334) “Em que pode basear-se a legitimidade dos pré-juízos? Em que se distinguem os pré-juízos legítimos de todos os inumeráveis pré-juízos cuja superação

é, quando ela se coloca como incapaz de nos ajudar a decidir racionalmente quando compreendemos e agimos melhor.

É neste horizonte que se pode dizer que a hermenêutica heideggeriana, embora tenha prestado uma contribuição incontestável ao problema hermenêutico da constituição de sentido, se equivocou em relação ao problema da verdade, logo, da validade⁵. Para Apel, Heidegger desenvolveu só a problemática da constituição do sentido do mundo, contida na pré-estrutura do compreender, deixando por desenvolver

CONTINUAÇÃO DA NOTA 4:

representa a inquestionável tarefa de toda a razão crítica? (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 344), em Gadamer a problemática da validade da compreensão, logo, a problemática da verdade, não é tematizada satisfatoriamente, isto é, quanto à questão da *validade*, o que se torna claro em afirmações como: “Enquanto compreendemos estamos incluídos em um acontecer da verdade e quando queremos saber o que crer, nos encontramos como que tendo chegado demasiado tarde” (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 585), “< deixar as coisas como estão > [...] parece o específico do compreender o compreendido > (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 585), “Compreender não é compreender melhor [...] Basta dizer que quando se compreende se compreende de um modo diferente” (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 366 e 367) ou, ainda, “O pré-juízo da perfeição contém [...] não só a formalidade de que um texto deve expressar perfeitamente a sua opinião, senão, também, de que tudo o que diz é a perfeita verdade” Cf. em H. G. Gadamer, Op. cit., p. 364.

⁵ Conforme J. de Zan há na fenomenologia hermenêutica uma confusão entre *abertura de sentido e verdade*. Ora, segundo ele “O próprio Heidegger reconheceu que havia identificado erroneamente a *abertura de sentido* com a *verdade* (entendida como *alétheia*), confirmando-o com sua própria crítica: ‘*está claro que a pergunta pela alétheia, pelo não-ocultamento enquanto tal, não é a pergunta pela verdade. Por isso, não era adequado para a ‘coisa’ e induz à erro, chamar a alétheia, no sentido de Lichtung, verdade*’”. Cf. o estudo introdutório *Filosofia y Pragmática del Lenguagem* de J. de Zan, em K.-O. Apel, *Semiotica Filosófica*, Buenos Aires, 1994, p. 39.

a problemática da validade do sentido e isto porque havia considerado a problemática da validade do sentido como própria de uma filosofia transcendental subjetiva, a qual foi incluída na metafísica que devemos esquecer.

Pois bem, Apel não nega e nem desvaloriza a relevância gnosiológica que possui o fato de acentuar o acontecer do sentido, mas ele não deixa de perceber o caráter unilateral e vacilante de uma filosofia que, definitivamente, deseja derivar sua própria legitimação do *Kairos*, do acontecer do destino do ser que acontece, e mais, para ele, “podemos pôr em dúvida, com boas razões, a necessidade de separar o problema da *constituição* do sentido na compreensão como um acontecer da verdade e o problema da *validade* do sentido”⁶.

Nessa perspectiva, para Apel, Heidegger valorou equivocadamente sua grande descoberta, ou seja, a descoberta de que a abertura do sentido há realmente de preceder à conformidade dos enunciados, tal como exige a abertura hermenêutica do ser-aí ou os horizontes particulares da significatividade. Para ele, essa descoberta foi valorada erroneamente quando Heidegger identificou a abertura de sentido com a verdade no sentido de desocultamento⁷. Ora,

⁶ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 39.

⁷ Assim pensa, também, E. Coreth, pois, segundo ele, “Em cuidadosas análises, *E. Tugendbat* provou que já em Heidegger a função crítica do conceito de verdade desaparece sempre mais. Na primeira fase, o filósofo mostra bem exatamente a função “descobridora” (afofântica) da compreensão lingüística. Este descobrimento, contudo, só é “verdadeiro” se a coisa for descoberta *assim como é* na realidade e como se mostra. Essa relação “assim-como”, que pertence à essência específica da verdade, perde-se, porém, em Heidegger, e por isso também a diferença entre verdade e o erro. No conceito de desocultação, que na segunda fase de Heidegger adquire uma importância central, isso se agrava enquanto a

isto implica que Heidegger, nesse momento, “Não teve em conta que a abertura de sentido – que é sempre, por sua vez, ocultamento de sentido – possibilita a verdade do enunciado sob determinadas circunstâncias, mas se distingue dela porque só esta última tem sua <medida> no ser em si do ente, mostrado e enunciado”⁸, ou seja, ele não se deu conta de que unicamente no caso dos enunciados há uma diferença entre a instância subjetiva e objetiva, diferença que possibilita comprovar ou justificar o quanto temos da coisa.

Para Apel, Heidegger descobriu uma pré-estrutura da problemática da verdade – essencialmente idêntica à pré-estrutura da <compreensão> como <abertura do ser-si> – que em realidade precede já a todo comportamento compreensivo da subjetividade⁹; nesta perspectiva, Heidegger amplia essencialmente a problemática fenomenológica da constituição da verdade, porém, “A descoberta heideggeriana [...] não constituía um novo conceito de verdade”¹⁰.

CONTINUAÇÃO DA NOTA 7:

ocultação é assumida pela desocultação. [...] o homem não alcança jamais a verdade total [...] Conhecendo, só atinge aspectos parciais [...] Sempre se acha, portanto, também, na inverdade; o ser não se lhe torna simplesmente manifesto, mas ao mesmo tempo oculto. [...] Em Heidegger [...] não podem mais distinguir-se a verdade e a inverdade: são sintetizados como momentos de um acontecimento histórico do ser”. Cf. E. Coreth, Op. cit., p. 157.

⁸ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 39.

⁹ Na compreensão de E. Stein, em Heidegger, “... o ser humano, enquanto *Dasein*, concebido como modo de *ser-no-mundo*, tem [...] uma compreensão desde sempre antecipadora, uma compreensão que se explicita fundamentalmente na idéia de ser” (Cf. E. Stein. Op. cit., p. 168) e isto implica, entre outras coisas, que “desde sempre a questão da verdade está ligada ao *Dasein* e nós somos necessitados a pressupor o *Dasein*” (Cf. E. Stein. Op. cit., p. 19); deste modo, pode-se dizer que “a pressuposição do *Dasein* é inexorável [...] se quisermos pensar em radicalidade a questão da verdade” Cf. E. Stein. Op. cit., p. 19.

¹⁰ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 40.

Pode-se dizer, então, que “Sem dúvida a <abertura do ser-aí> descoberta por Heidegger, e que antecipa todas as operações subjetivas de conhecimento, não é a *verdade*, mas que pré-julga, enquanto espaço aberto, a possível verdade ou não verdade”¹¹. Assim sendo, não se deve seguir Heidegger no sentido de fazer a total separação do problema da constituição e do problema da validade.

Desse modo, a pergunta pela justificação metodologicamente relevante dos resultados da compreensão de sentido, pergunta exigida pela problemática da validade, não deve ser separada da pergunta pelas condições de possibilidade da compreensão. Assim, “A filosofia transcendental, em sentido kantiano, dificilmente pode ser superada mediante uma filosofia do destino do ser; mas, podemos ampliá-la ou aprofundá-la na linha de uma hermenêutica transcendental”¹² e isto significa, para Apel, que o discurso sobre o acontecer da verdade deve ser substituído por outro mais adequado fenomenologicamente e mais fecundo desde o ponto de vista da filosofia transcendental.

Nesta perspectiva, podemos concluir que a pré-compreensão como pressuposto da constituição do sentido não está presa ao destino do ser, o que implica na tese de que uma filosofia transcendental transformada deverá dar conta da problemática da verdade não só vinculada à historicidade da pré-compreensão, mas, também vinculada à problemática da validade; e só uma filosofia capaz de dar conta da pergunta transcendental sobre a validade é capaz de orientar racional e normativamente o pensar e agir humanos de modo a torná-

¹¹ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 41.

¹² APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 41.

los racionalmente competentes para enfrentar os grandes desafios de nossa época.

A partir de uma revisão crítica de Heidegger, Apel reflete sobre a pergunta gadameriana que tenta responder à seguinte questão: *Como é possível a compreensão?* Ora, para Apel, esta pergunta constitui a pergunta fundamental de uma hermenêutica transcendental, ou seja, de uma filosofia transcendental que reflete sobre a pré-estrutura de todas as formas de conhecimento, científicas e pré-científicas; e isto significa, que “não podemos explicitar a pergunta pela possibilidade da compreensão, sem colocar, por sua vez, a pergunta metodologicamente relevante pela *validade* da compreensão”¹³.

Pois bem, para Apel, se queremos responder à pergunta pela possibilidade da compreensão, é preciso oferecer um critério que nos permita distinguir a compreensão adequada da inadequada e mais, essa exigência, pressuposta em uma hermenêutica filosófica relevante metodologicamente, deve ser satisfeita independentemente de que os limites da compreensão sejam amplos ou estreitos; ora, para isso é insuficiente mostrar a estrutura de um acontecer do ser (isto é, da *fusão de horizontes* ou da *mediação entre o presente e o passado*), a qual se realiza tanto na compreensão adequada como na inadequada¹⁴.

¹³ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 42.

¹⁴ No entendimento de Gadamer, “Os pré-juízos e opiniões prévios que ocupam a consciência do intérprete não estão à sua disposição: este não está em condições de distinguir por si mesmo os pré-juízos produtivos que fazem possível a compreensão daqueles outros que a obstaculizam e produzem os mal-entendidos [...] esta distinção só pode ter lugar na compreensão mesma, e por isso é coisa da hermenêutica perguntar-se como se realiza. Mas isto significa trazer a primeiro plano à distância no tempo e seu significado para compreensão” (Cf. H. G. Gadamer, Op.

Nesse horizonte, no que diz respeito à historicidade da compreensão destacada por Gadamer, é necessário apontar um critério para o possível progresso da compreensão, e mais, “uma resposta [...] que não mencione os critérios assinalados, não poderia distinguir-se como inteligência hermenêutico-transcendental”¹⁵. É nesta perspectiva que surgem algumas dificuldades que se engendram da posição de Gadamer, pois:

ou [...] as respostas de Gadamer à pergunta que ele mesmo coloca são, de fato, irrelevantes metodológico-normativamente, em cujo caso o discurso sobre o *acontecer do ser* ou sobre *o acontecer da verdade* expressa uma “naturalistic fallacy”, sem que apareça resposta a nenhuma pergunta transcendental; ou ainda, nas apreciações sobre o que “sempre acontece” quando *compreendemos* pressupomos tacitamente que estamos tratando sobre os

CONTINUAÇÃO DA NOTA 14:

cit., p. 365 e 366), ou seja, se faz necessária mediação entre o presente e o passado para que aconteça o discernimento acerca da validade dos pré-juízos. Para Apel, entretanto, este critério não é suficientemente relevante para dar conta da problemática da validade dos pré-juízos ou da compreensão válidos, pois para isso se faria necessária não só uma distância temporal, mas, essencialmente, uma distância reflexiva e crítica, ou seja, um julgar a compreensão e os pré-juízos a partir de uma dimensão crítico-normativa capaz não só de validar seu julgamento, mas, também, de se autovalidar como instância crítica, como critério válido. Além do mais, para Apel, também não é suficiente o estabelecer da fusão de horizontes como critério de validação, ou seja, embora que ele aceite a tese Gadameriana de que no compreender há a fusão de horizontes, considera que a fusão de horizontes por si não é capaz de estabelecer a compreensão crítico-reflexiva, superadora, pois a ela não está vinculada a normatividade do compreender melhor, mas, apenas, do compreender diferente.

¹⁵ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 42.

pressupostos da compreensão *adequada*, em cujo caso são, ao menos, insuficientes¹⁶.

Para Apel, portanto, dificilmente pode-se extrair de *Verdade e Método* uma resposta inequívoca à questão da compreensão adequada ou do progresso da compreensão. Para ele, quando Gadamer concede superioridade ao conceito de autopenetração reflexiva do espírito frente à idêntica reprodução de vivências parece afirmar que a hermenêutica possui um conceito de progresso metodológico; porém, não é assim, pois quando Gadamer reduz o princípio <compreender melhor um autor do que ele compreende a si mesmo> à constatação de que sempre se compreende de modo diferente, então, parece reduzir, também, a aut mediação progressiva da compreensão.

Pois bem, Gadamer pode mostrar para qualquer situação histórica que, de fato, há um modo de compreender diferente e que nunca pode ser mostrado definitivamente uma compreensão esgotante devido à finitude humana,

¹⁶ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p.43.

Na compreensão de Adela Cortina “Contra esta concepção que frente ao denunciado “esquecimento do ser” introduz agora o “esquecimento do logos”, Apel mostra a possibilidade e a necessidade de uma reflexão mais radical [...] que permita explicar e discutir as condições universais de toda a constituição de sentido universalmente válido, as quais fazem possível também [...] o falar do sentido da história”, isto é, condições universais e necessárias de possibilidade e validade do falar enquanto tal e inclusive o falar *válido* do sentido da história, de modo que ao negar-se a possibilidade da reflexão pragmático-transcendental já não se poderia falar validamente sobre o *acontecer do sentido* e muito menos sobre o *sentido deste acontecer*. Cf. o texto *Karl-Otto Apel. Verdade y Responsabilidade* de A. Cortina, em K.-O. Apel, *Teoria de la Verdade y Ética del Discurso*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1991, p. 9 a 33.

entretanto, “não se segue [...] que em uma hermenêutica filosófica, *baste* [...] dizer que se compreende de maneira diferente, quando se “compreende”¹⁷; ora, nesse ponto resulta patente a perda da problemática normativo transcendental kantiana, isto é, a perda da problemática da validade.

Para Apel, se quisermos manter com sentido o pressuposto de que realmente compreendemos, então, temos que manter também o postulado de que compreendemos só no caso e na medida em que compreendemos melhor.

Por reconhecer a irredutível pertença de qualquer interprete à história, Gadamer tem que restituir fundamentalmente a cada *interpretandum* (autor, texto, etc) o privilégio de compreender-se melhor e mais, ele tem que lhe devolver a superioridade frente ao interprete, entretanto, ele considera problemático inferir disso a inferioridade constitutiva do que compreende frente ao que diz e dá a compreender. Ora, na concepção de Apel:

[...] se a hermenêutica deve conservar criticamente a herança da ilustração, então tem que conservar na compreensão, tanto o suposto da *superioridade virtual do interpretandum*, como a exigência hegeliana básica da *autopenetração reflexiva do espírito* e derivar disso, em princípio, a *primazia do juízo do interprete*¹⁸.

Podemos dizer, então, com Apel, que se o interprete não se considera com direito a julgar criticamente o que deve compreender e, portanto, não se acredita capaz de verdade, é porque ele não se situou do ponto de vista de uma

¹⁷ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 43.

¹⁸ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 45.

hermenêutica filosófica, mas se aferrou a uma hermenêutica a serviço de uma fé dogmática¹⁹.

Pois bem, é a partir dessa compreensão que Apel procura demonstrar que uma hermenêutica normativa é uma exigência da concepção filosófico-transcendental da compreensão, ou seja, está implícita na resposta adequada à pergunta pela possibilidade da compreensão²⁰. Ora, para ele,

¹⁹ Esta é também a interpretação de E. Coreth, pois, para ele “em Gadamer a questão da verdade não se põe com clareza e precisão em sua função crítica. Não se interroga mais se a compreensão é verdadeira ou falsa, se a coisa mesma se lhe descobre ou se lhe subtrai. Gadamer não pergunta pela verdade objetiva, mas apenas pela efetivação histórica”, de modo que, conforme E. Coreth, em Gadamer “[...] a verdade é um acontecer ‘efetivo-histórico’ [...] contudo, neste processo de compreensão efetivo-histórica não se põe explicitamente a questão da verdade nem se desenvolve, em princípio, o que se entende por verdade”. (Cf. E. Coreth, Op. cit., p. 151-158). Este dogmatismo acríptico da hermenêutica gadameriana aparece também de forma clara e incontestável no que Gadamer “gostaria de chamar <antecipação da perfeição>” (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 364), que, para ele, “é evidentemente um pressuposto formal que guia toda a compreensão” (Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 364). Ora, esta <antecipação da perfeição> ou <pré-juízo da perfeição> significa não só que o que é compreensível representa uma unidade perfeita de sentido, mas, também, e aqui é bem claro o dogmatismo acríptico, que o que diz um texto é uma perfeita verdade, ou seja, “O pré-juízo da perfeição contém não só a formalidade de que um texto deve expressar perfeitamente a sua opinião, senão, também, que o que diz é uma perfeita verdade”. Cf. H. G. Gadamer, Op. cit., p. 364.

²⁰ Conforme A. Cortina “A hermenêutica de Apel, ao contrário, opta — frente a Heidegger e Gadamer — por uma linha crítica, que situa no centro da reflexão a pergunta chave da filosofia kantiana: a pergunta pelas condições de possibilidade e validade do conhecimento, que é definitivamente a pergunta pelo critério de validade e fundamento do conhecimento. Critério e fundamento que, como é óbvio, constituem as *chaves* de qualquer interpretação com sentido”. (Cf. o texto *Karl-Otto Apel. Verdade y Responsabilidade* de A. Cortina, em K.-O. Apel, *Teoría de la Verdade y Ética del Discurso*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1991, pp. 9-33).

“não devemos rechaçar a idéia do idealismo alemão de que a compreensão consiste na autopenetração do espírito [...] para poder ter em conta a finitude e historicidade do intérprete”²¹ e mais, não podemos abandoná-la se queremos por a salvo em toda a compreensão a *reflexão transcendental sobre a validade*.

Podemos dizer, portanto, “que toda compreensão, na medida em que é acertada, compreende o autor do sentido que há de ser compreendido, melhor do que este se compreende a si mesmo”²², porém, nunca podemos dar por suposto que temos compreendido suficientemente um autor, de modo que o pressuposto da superioridade do autor subsiste enquanto nos encontramos diante da tarefa de compreender; não obstante, para Apel, perdura a exigência de compreendê-lo melhor do que ele compreende a si mesmo²³.

A alusão gadameriana da distância temporal, parece opor-se ao postulado de que quem compreende adequadamente compreende o *interpretandum* melhor do que este a si mesmo, o que é da discordância de Apel, pois na síntese compreensiva enquanto mediação temporal há identidade e diversidade, entretanto, apesar da diversidade é possível uma compreensão adequada, ou seja, uma compreensão que, mesmo não sendo meramente idêntica à compreensão do que se compreende, pode, em princípio, *devido à reflexão crítica*, compreender melhor, o que é indispensável na hora de nos posicionarmos racional e responsabilmente diante de nossa existência e desafios.

²¹ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 46.

²² APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 47.

²³ Apel cita como exemplo a afirmação de Einstein de que só havia compreendido a Física que havia podido aperfeiçoar. Cf. em Apel, Karl-Otto. Op. cit., p. 47.

A filosofia hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer), portanto, ao não dar conta da problemática da validade, revela-se, enquanto proposta de racionalidade, impotente para nos possibilitar uma orientação racional capaz de nos ajudar a compreender e a agir melhor frente aos grandes desafios da civilização do início do século XXI. Porém, hoje, mais do que em todas as épocas da história da humanidade, se coloca a exigência de saber se é possível uma compreensão e uma orientação racionais ético-política e ético-jurídica em nossa era, marcada pela ciência e a tecnologia, o que, de modo algum, pode ser respondido a contento pela hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer).

Apesar do fracasso da filosofia hermenêutica alemã, no sentido antes indicado, cabe-nos urgentemente perguntar e responder, se é possível uma tal compreensão e orientação racionais normativas ético-política e ético-jurídica em nossa era, marcada por grandes desafios que apontam para a necessidade de respostas lúcidas e eficazes, ou seja, importa responder se é possível levantar racionalmente a questão ético-política e ético-jurídica: o que devemos compreender e o que devemos fazer diante dos grandes desafios de nosso tempo?

Se não puder haver uma pretensão de sentido e nem a pretensão de normas éticas (morais e jurídicas) intersubjetivamente válidas e fundamentadas racionalmente, as normas éticas (morais e jurídicas) deverão ser reportadas a sentimentos meramente subjetivos ou a decisões aleatórias e os juízos éticos (morais e jurídicas) terão a ver com sentimentos subjetivos, logo, privados e com decisões aleatórias, logo, arbitrárias. Ora, “Se realmente é impossível uma fundamentação de validade intersubjetiva de normas

éticas, então não subsiste nenhuma obrigação de aceitar ou cumprir acordos livres”²⁴, ou seja, cada um é obrigado a aceitar ou respeitar acordos apenas enquanto espera vantagens dos mesmos ou enquanto por conduta adversa espera deles ter prejuízos; assim, por conseguinte, não há propriamente obrigatoriedade normativa, pois a <obrigatoriedade normativa> é reduzida a efetividade de estratégias em função da finalidade, muitas vezes irracionais, dos interessados.

Apel se contrapõe a essa perspectiva e suas implicações, pois, para ele, o meramente privado é irracional e mais, “Nem mesmo a autonomia de uma decisão chamada livre é possível ser garantida, quando ela só pode ser fundamentada privadamente por si própria”²⁵, pois “a identificação de uma decisão privada com uma decisão existencialmente livre [...] se baseia em uma ilusão”²⁶, ilusão esta que implica como resultado não só a impossibilidade de fundamentar obrigatoriedades éticas (morais e jurídicas), mas, também, que “todo o *ethos* da democracia liberal – se reduz, então, a dispositivos de prudência [...] pensáveis, em princípio, numa comunidade de gangsters”²⁷ e a obrigatoriedade ou validade normativa dos acordos e as leis normativas sobre eles fundadas podem ser reduzidas a uma efetividade factual em função dos interesses persistentes. Neste caso, *a liberdade se apresenta como decisão arbitrária e meramente privada*, no sentido de uma privacidade irracional, sendo, pois, embora concebida como existente, *incapaz de responsabilidade ética*.

²⁴ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 177.

²⁵ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 178.

²⁶ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 179.

²⁷ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 177.

Apel, porém, apresenta uma alternativa ao fracasso da racionalidade hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer) perante a exigência de apresentar uma orientação racional capaz de nos pôr à altura do enfrentamento dos desafios, capaz, pois, de oferecer uma orientação racional ético-política e ético-jurídica que nos possibilite lidar melhor com os grandes problemas de nosso tempo, enfrentando-os racionalmente.

A proposta de Apel é “esboçar um ponto de partida filosófico de uma ética que [...] é capaz de desfazer a aparência da impossibilidade de uma fundamentação racional de normas intersubjetivamente válidas e que poderia fornecer um parâmetro crítico para a desejada reorientação política”²⁸ e jurídica em nossa era e para isto ele propõe, em parte, questionar a equiparação da validade intersubjetiva a apenas um compreender diferente e não a um compreender melhor e sustenta a tese de que “às condições subjetivo-intersubjetivas de possibilidade de toda argumentação, pertencem normas básicas de uma ética intersubjetivamente válida”²⁹, que não podem ser negadas, sob pena de autocontradição.

Pois bem, se for possível demonstrar que a compreensão e a argumentação racionais, já pressupõem, desde sempre, como condição de sua possibilidade, uma ética intersubjetivamente válida, então, se estaria em condições de adotar um princípio da ética indiscutível para todos os que se puserem em argumentação, o que implicaria em um abrir mão da renúncia da hermenêutica alemã (Heidegger e Gadamer) de fornecer uma orientação normativa para uma compreensão e ação mais válidas.

²⁸ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 185.

²⁹ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 185.

Segundo Apel, as condições de possibilidade de uma compreensão e de uma argumentação racionais além de pertencerem à competência lingüística que cada um traz consigo, pressupõem uma *comunidade ideal de comunicação*, em princípio ilimitada, na qual uma compreensão de sentido e uma formação de consenso sobre pretensões práticas deve ser, em princípio, possível; por conseguinte, “Com a suposição, ‘*a priori*’ necessária, de uma comunidade ideal de comunicação [...] também a validade intersubjetiva de uma ética normativa da comunidade ideal de comunicação já deve ser sempre suporte e subjacente”³⁰.

Pois bem, isto significa dizer que ninguém pode, nem mesmo consigo, entender-se corretamente, se, em princípio, já não reconhecer todas as normas de uma correta comunicação, nas condições de um reconhecimento recíproco dos parceiros da comunicação, e sem esta suposição, expressa ou inexpressa, sem dúvida qualquer discurso levado a sério deixaria de ter sentido.

Ora, para Apel, junto com pretensões defensáveis pela argumentação, podem ser afirmados argumentativamente todos os interesses e necessidades individuais e particulares conciliáveis com os de todos os outros. Desse modo, “Resulta [...] como implicação de uma ética da comunidade ideal de argumentação, a exigência de uma intermediação conteudística de todos os interesses humanos”³¹ e, assim, a ética do discurso prático exige que seja constituída a situação da deliberação livre de repressão, ou seja, a situação de liberdade política, situação na qual possa ser conseguido o consenso acima de todas as pretensões conteudísticas particulares de todos os

³⁰ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 187.

³¹ APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 188.

membros da comunidade de comunicação, o que implica na criação de uma instituição de deliberação racional intersubjetiva universal

Esta instituição de deliberação universal está, para Apel, implícita no *a priori* da comunicação e deve ser vista não só como meta-instituição de todas as instituições sociais contingentes surgidas na história, mas como a instância de legitimação e de deslegitimação de todas as instituições de fato existentes ou a serem criadas.

Para Apel, portanto, o pressuposto da comunidade de comunicação, implicado em todo discurso, estabelece o parâmetro ético que ao se confrontar com a realidade, as dificuldades e os limites reais de uma práxis ético-política e ético-jurídica, implica no destacar e conquistar bases para estratégias de emancipação em longo prazo, o que pode ser compreendido através da contradição entre o ideal de uma ética de comunicação e a realidade sócio-política. Nesse horizonte, “A exigência da responsabilidade solidária dos seres humanos deve ser cumprida, embora que as condições de possibilidade de seu cumprimento nem sequer tenham sido constituídas”³².

Esta exigência resulta em uma orientação ético-política e ético-jurídica, fundada no pressuposto ineliminável de uma comunidade ideal de comunicação e seu princípio ético, implícito em todo o falar e agir humanos. Desse modo, *todo e qualquer ser racional que atua sob uma tal orientação ética* de base deve esforçar-se com recursos políticos e jurídicos, no sentido de uma estratégia de longo prazo, para atuar sob a intermediação dos imperativos emancipatórios e isto implica que *para ele são já obrigatórias aquelas normas éticas de comunicação e deliberação*, cujas condições reais ele se esforça por realizar.

³² APEL, Karl-Otto. Op. cit., p. 191.

Assim, portanto, para Apel, devem os cidadãos e não só eles, mas todos os indivíduos humanos, enquanto argumentantes, não só pressupor a possibilidade de uma comunidade ideal de comunicação no sentido da norma ética básica, mas até *antecipar contrafaticamente sua existência* enquanto argumentam.

Ora, a necessidade de antecipação contrafática das condições ideais da formação do consenso é importante pela seguinte razão: por esta antecipação é apresentado um *telos*, normativamente fundamentado, que não é idêntico com o atual estado da sociedade dos construtores, mas, antes, com o estado a ser ambicionado por qualquer possível comunidade de argumentantes.

Pois bem, para Apel, esta antecipação contrafática da comunidade ideal de comunicação aponta para o futuro no sentido de uma idéia reguladora do progresso moral e jurídico, que pode ser reconhecida por qualquer um que argumente, e é condição de possibilidade e validade do entendimento e tolerância na unidade e na multiplicidade das culturas humanas.

Podemos postular, portanto, com Apel, que *a reconstrução da situação histórica deve ser sempre tentada, pois, a partir da racionalidade crítica do discurso consensual temos o parâmetro para a atuação teórica e prática, logo, também, ético-política e ético-jurídica*, do processo da realização humana. Podemos concluir, por conseguinte, que apesar das limitações e insuficiências da proposta hermenêutica de racionalidade, a razão discursiva humana, que é uma razão intersubjetiva teórica e prática, é capaz de autolegitimar-se e legitimar uma orientação ético-política e ético-jurídica para a humanidade, sendo, portanto, capaz de responder racionalmente e responsabilmente aos desafios que atualmente põem em risco nossa civilização e só precisa do compromisso humano para poder realizar-se no mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

APEL, Karl-Otto. *Diskours und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

_____. *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Ethique de la Discussion*. Paris: Les Éditions du Clef, 1994.

_____. *Transformação da Filosofia V. 1 e n. 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

BECK, Ulrich. *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

COSTA, Reginaldo da. *A Necessidade da Superação de uma Fundamentação Subjetiva do Direito*. In: *Filosofia e Constituição*. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004.

_____. *A Ontologização da Lógica em Hegel como Crítica à Crítica Kantiana à Ontologia Clássica*. In: *Veritas*, n° 4, Porto Alegre, 1997.

_____. *As vantagens de uma teoria consensual da verdade segundo Habermas em Nós e o absoluto – Festschrift em homenagem a Manoel Araújo Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Discurso, Direito e Democracia em Habermas*. Em *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

_____. *Ética do discurso e fundamentação racional das normas morais e jurídicas*. In: *Ágora Filosófica*, V. 1, Recife, 2002.

_____. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez – Sobre direito y o Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.