

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FABIO EULALIO DOS SANTOS**

**A fundamentação da moral  
em Jürgen Habermas**

BELO HORIZONTE  
2007

FABIO EULALIO DOS SANTOS

**A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL  
EM JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa Filosofia Social e Política.  
Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin.

BELO HORIZONTE  
2007

Santos, Fabio Eulalio

A fundamentação da moral em Jürgen Habermas / Fabio Eulalio dos Santos – 2007

144 f.

Orientador: Francisco Javier Herrero Botin

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Habermas, Jürgen. 2. Filosofia alemã – Teses. 3. Filosofia – Teses. 4. Ciência – Filosofia – Teses. 5. Moral – Teses. 6. Fundamentação – Teses. I. Herrero Botin, Francisco Javier. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós-Graduação em Filosofia IV. Título

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Salvador e Iracy.

Ao meu amigo, Francisco de Assis.

À minha Maria Júlia.

Ao meu amigo e professor, Dr. José Pedro Luchi.

Ao Professor orientador, Dr. Francisco Javier Herrero Botin.

À Universidade Federal de Minas Gerais.

“Aqui a teoria moral fundamenta a possibilidade de fundamentação, na medida em que reconstrói o ponto de vista que os membros das sociedades pós-tradicionais assumem intuitivamente, quando, diante de normas básicas que se tornaram problemáticas, só podem recorrer a motivos sensatos”

Jürgen Habermas.

## RESUMO

Esta dissertação analisa a fundamentação da moral desenvolvida pela ética do discurso de Jürgen Habermas. Defende que a ética do discurso de J. Habermas dá conta do projeto iluminista de uma moral racional ao situar o problema da fundamentação nos termos da filosofia da linguagem após a virada lingüística pragmática. Para desenvolver a análise da fundamentação da moral em J. Habermas, num primeiro momento, investiga o problema de partida da ética do discurso que é composto pelas objeções de Hegel à filosofia moral de Kant, pelo desafio de Max Weber, pela desvalorização da base religiosa-metafísica, e pela insuficiência da filosofia da consciência para a fundamentação da moral. Num segundo momento, apresenta em linhas gerais o marco teórico a partir do qual J. Habermas consegue fundamentar a moral num mundo pós-metafísico. Num terceiro e último momento, explica propriamente a fundamentação da moral em J. Habermas, discutindo e fundamentando: o conceito pragmático de fundamentação; a fundamentação formal do princípio de universalização (U); e a contribuição da visão genealógica sobre o teor cognitivo da moral.

Palavras-chave: Fundamentação. Moral. Linguagem. Sociedade. Pós-metafísica.

## **ABSTRACT**

This essay analyses the fundamentation of morals in Jürgen Habermas' Discourse Ethics. It states that Habermas Discourse Ethics fulfill the Iluminism project for rational morals, presenting the problem of fundamentation in terms of language philosophy, after the linguistic turn. In order to evolve the analysis of morals fundamentation in Jürgen Habermas, at a first part it researches the problems of discourse ethics in Hegel's objections to Kantian moral philosophy, in Max Weber's challenge, in the devaluation of a methaphysic-religious basis, and in the inusfficiency of philosophy of conscience to the fundamentation of morals. At a second part it points out the theoretic mark, which Habermas states the fundamentals of a postmethaphysic world from. At a third and last part it properly researches Habermas fundamentals of moral, discussing the pragmatic concept of fundamentation, the formal fundamentation of the principle of universalization (U) and the contribution of the genealogical conception to the cognitiveness of morals.

Keywords: Fundamentation. Moral. Language. Society. Postmethaphysic.

## ABREVIATURAS

CED - HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso. In: *Comentários à ética do discurso*, 1999.

NPF - HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. in: *Consciência moral e agir comunicativo*, 2003.

TAC I - HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*, 1999.

TAC II - HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, 1999.

VGT - HABERMAS, Jürgen. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. in: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, 2002.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	6
ABSTRACT .....	7
ABREVIATURAS .....	8
INTRODUÇÃO .....	10
CAPÍTULO I: <i>Contextualização da teoria moral de Jürgen Habermas</i> .....	14
1. As objeções de Hegel a Kant .....	14
2. O desafio de Max Weber .....	29
3. A desvalorização da base religiosa-metafísica .....	38
4. A insuficiência da filosofia da consciência para a fundamentação da moral .....	43
CAPÍTULO II: <i>O marco teórico de Jürgen Habermas para a fundamentação da moral</i> ...	50
1. A virada lingüística pragmática .....	51
1.1. A mediação da linguagem .....	53
1.1.1. Sentido e validade .....	57
1.1.2. Racionalidade comunicativa .....	62
1.2. Agir comunicativo e Mundo da vida .....	65
2. Discurso: forma reflexiva do agir comunicativo .....	76
CAPÍTULO III: <i>A fundamentação da moral</i> .....	80
1. Conceito pragmático de fundamentação .....	80
2. Primeira fase. A fundamentação formal: o argumento pragmático-transcendental .....	91
3. Segunda fase. Reconstrução das intuições morais: a contribuição genealógica sobre o teor cognitivo da moral .....	109
CONCLUSÃO .....	137
BIBLIOGRAFIA .....	141

## INTRODUÇÃO

A sociedade atual é complexa. A visão da sociedade a partir da imagem da vizinhança é insuficiente, visto que o quadro social é de uma sociedade pós-tradicional, multicultural, onde o outro é estranho a mim. A sociedade contemporânea é globalizada pelos perigos resultantes do desequilíbrio ecológico, da assimetria do bem-estar e do poder econômico, do comércio de armas, do terrorismo, da violência, o que integrou os cidadãos em uma comunidade de risco involuntária. Dessa integração global resulta uma reivindicação de validade universal para as decisões e as ações de qualquer nação, grupo, ou indivíduo, uma vez que cada um está vinculado a todos os outros por essa vulnerabilidade, mesmo que sejam todos estranhos uns para os outros.

O cenário da discussão não se limita a questões materiais, mas também inclui questões políticas e éticas. Se as decisões e as ações – sejam de uma nação, grupo ou indivíduo – dizem respeito a algo que lhes confere uma identidade, então a reivindicação de validade universal para suas posições diante de uma sociedade globalizada apresenta-se como um grande desafio, visto a diferença de cada um.

A dificuldade de entendimento por parte dos que compõem a sociedade global para resolver seus conflitos salienta cada vez mais o dissenso entre as partes. Para esta observação empírica segue-se a pergunta filosófica sobre a possibilidade de reivindicar validade universal para as decisões e as ações publicamente.

É a partir de Habermas que irei entrar nessa discussão. Habermas assume o projeto iluminista ao defender uma fundamentação da moral independente de suposições da metafísica e da religião, não sobre a base da filosofia da consciência, mas sobre a base da filosofia da linguagem após a virada lingüística pragmática. Assim trata-se de uma fundamentação pós-metafísica. Para validar o projeto de uma sociedade cosmopolita. Uma

perspectiva promissora, na medida em que supera as barreiras que impediam o progresso da filosofia da consciência; e uma perspectiva necessária, já que com o desmoronamento de uma visão de mundo religioso que a sociedade como um todo partilhava, e com a passagem das sociedades tradicionais para sociedades pós-tradicionais, faltava fundamentar a base sobre a qual nós, sujeitos contemporâneos reais, pretendemos justificar publicamente decisões e ações.

A moral é uma forma de controle comportamental para a qual não há equivalente funcional, pois não tem sua validade apoiada na força, mas, ao contrário, sua força de convencimento está apoiada em razões trata-se de um saber compartilhado intersubjetivamente sobre o que é justo. Isto significa que sem esta forma de integração social o tecido social romper-se-ia e o resultado disso seria a impossibilidade de coordenar as ações de modo consensual para evitar os riscos que nos rodeiam sem termos que sacrificar as diferenças.

Como a marca da contemporaneidade é a globalização, a moral deve ser pensada em termos pós-convencionais, pois não pode estar entrelaçada com nenhuma forma de vida particular para sustentar um concepção de justiça universal. Somente a partir de um ponto de vista pós-convencional a moral poderá ser compreendida como um meio de integração social numa sociedade cosmopolita, em que a inclusão, de modo não niveladora e não discriminatória, do outro é um dever. Isto se traduz numa moral do respeito, que não apaga nossas diferenças, e da responsabilidade solidária por cada um.

Nesse contexto, pode-se reconhecer a pergunta filosófica pela possibilidade de reivindicar validade universal para as decisões e as ações, como uma pergunta pela fundamentação da moral.

O que pretendo analisar nesta dissertação é como Habermas fundamenta a moral. Trata-se de uma teoria moral, intitulada como ética do discurso, em que a moral permanece

como fonte de orientação para ação, e, portanto, para a integração social, gerando expectativas de comportamento que podem ser justificadas diante de todos. Trata-se de como sustentar que as normas morais são dignas de reconhecimento intersubjetivo, o que é uma questão de fundamentação.

O passo inicial da dissertação, com o primeiro capítulo, é a contextualização da teoria moral de Habermas, apresentando o problema de partida. Para isto, mostrarei que a ética do discurso na medida em que sustenta as mesmas pretensões de uma moral racional, como a ética de Kant, num cenário contemporâneo, resulta em uma ética pós-kantiana mas também em uma ética pós-hegeliana, pois carrega o peso das críticas de Hegel, como a limitação do formalismo, que faria as éticas deontológicas formais caírem na ilusão da emancipação da facticidade normativa da nossa situação histórica. O desafio de Max Weber a respeito de uma ação responsável num mundo desencantado, frente a concepção da ética da convicção, bem como a desconfiança de Weber na possibilidade de um procedimento racional para avaliar a “verdade” de normas, também são problemas fundamentais para a ética do discurso, na medida em que esta pretende ser uma ética deontológica da responsabilidade. A desvalorização epistêmica da religião e da metafísica no fornecimento de razões para a moral, que fossem válidas para todos, indica um problema que a filosofia da consciência assumiu, mas que não pôde solucionar, na medida em que remeteu a autoridade epistêmica a um sujeito solitário, seja empírico ou transcendental, o que impede de dar conta do caráter intersubjetivo da fundamentação.

Para pensar uma base racional que permite satisfazer a pretensão cognitiva universal que a moral levanta, Habermas insere seus estudos dentro de um novo paradigma. O segundo capítulo explica este marco teórico a partir do qual Habermas desenvolve sua teoria moral. É com a virada lingüística pragmática, que Habermas forma um aparato conceitual para sustentar a possibilidade de fundamentação da moral, diante das exigências que resultam dos

problemas erguidos na capítulo anterior. Pois com o nosso filósofo aprendemos que a linguagem é comunitária, que não substitui o pensamento ou a ação, mas que o acesso a esses problemas é mediatizado pela linguagem, concebendo-a, desse modo, como um *medium*, e não como um instrumento de comunicação que permanece fora do conteúdo dos pensamentos.

No terceiro capítulo, por fim, analiso a fundamentação da moral em Habermas, mostrando que pela implicação das descobertas feitas a partir da virada lingüística pragmática para a resolução daqueles problemas iniciais, Habermas logra justificar o princípio de universalização (U) como o princípio moral a partir do qual todos os afetados pela norma moral, que tem sua pretensão de validade abalada, podem resolver sem coação sobre sua validade em um discurso prático-moral real, podendo, assim, justificar publicamente a pretensão de validade universal para as normas que orientam suas ações.

Para a fundamentação da moral, Habermas justifica um conceito pragmático de fundamentação, rejeitando as objeções, que são baseadas numa concepção semântica de fundamentação. A fundamentação da moral em Habermas, desenvolvida no terceiro capítulo, segue em duas fases. A primeira fase intitulei “A fundamentação formal: o argumento pragmático-transcendental”, onde Habermas mostra que o princípio de universalização (U) deriva dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral. A segunda fase intitulei “Reconstrução das intuições morais: a contribuição genealógica sobre o teor cognitivo da moral”, onde Habermas interpõe uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, discutindo com outras tradições que tentam explicar tanto a fenomenologia das normas vinculatórias quanto o ponto de vista moral, e defende que contemporaneamente somente o princípio do discurso (D), do qual o princípio de universalização (U) advém, pode ser fundamentado diante de todos, independente da forma de vida em que todos se encontram, para a resolução de normas que se mostram problemáticas no mundo real.

# CAPÍTULO I

## CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEORIA MORAL DE JÜRGEN HABERMAS

A ética do discurso elaborada por Habermas filia-se à tradição ética de Kant. Caracteriza-se como uma ética deontológica, cognitivista, formalista e universalista. O contexto da teoria moral de Habermas é formado pelos problemas decorrentes da defesa destas características de uma moralidade moderna para a situação contemporânea. De fato a ética kantiana não passou imune a críticas, contudo as intuições do projeto de uma moral racional de Kant são consideradas válidas por Habermas.

A fundamentação da moral pelo programa da ética do discurso pode ser entendida como uma resposta às objeções de Hegel à ética de Kant, superação do desafio colocado por Max Weber, resposta à desvalorização da base religiosa-metafísica e, por fim, superação da filosofia da consciência para a fundamentação da moral. Este capítulo tem o objetivo de apresentar o problema de partida que Habermas deve superar para levar adiante a fundamentação da moral.

### **1. As objeções de Hegel a Kant**

Habermas sintetiza em quatro pontos as objeções de Hegel<sup>1</sup> à filosofia moral de Kant, analisando tanto se Hegel tem razão ao criticar Kant quanto o alcance dessas críticas para a ética do discurso, podendo, dessa forma, avaliar o real sentido do primado da eticidade diante

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?. In: *Comentários à ética do discurso*. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 13-31.

da moral racional. As objeções são: a) ao formalismo, b) ao universalismo abstrato, c) à impotência do puro dever e d) ao rigorismo da pura convicção.

a) A objeção de Hegel ao *formalismo* de Kant refere-se ao princípio moral, cuja formulação é o imperativo categórico “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>2</sup>. O princípio da moralidade de Kant é formal, pois não prescreve nenhum conteúdo ou materialidade, mas apenas é a lei fundamental da razão prática pura, que é o critério para avaliar a moralidade de qualquer máxima, constituindo-se como a “simples forma de uma legislação universal”<sup>3</sup>.

Hegel critica Kant, pois entende que na filosofia moral deste a vontade, ao abstrair-se de todo conteúdo para determinar-se, é, por fim, uma liberdade negativa, uma liberdade do vazio. De fato, na filosofia moral de Kant, o particular e o universal estão cindidos, este enquanto forma, que é dada pela razão pura no seu uso prático, e aquele enquanto conteúdo, que é exterior à razão e tem a marca do contexto, da particularidade, que não poderia por isso fornecer um ponto de vista universal.

Desta cisão, Hegel diz que a vontade livre kantiana é uma vontade imediata e abstrata, porque seria uma vontade apenas formal, tornando-a limitada e não a constituindo como verdadeira liberdade. Ao contrário, a liberdade adquirida a partir dessa vontade seria, mais propriamente, o livre-arbítrio, visto que resume a vontade moral a um exame de contradição formal. Somente pela determinação *a priori* da forma do imperativo categórico, portanto desvinculado de qualquer elemento exterior à vontade do indivíduo, “o conteúdo” ou máxima poderiam tornar-se ou não objeto da vontade. Portanto o princípio da moralidade kantiana

---

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 51, A 54.

<sup>3</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, p. 45, A 49.

seria um princípio de contradição, que exigiria apenas identidade formal com o conteúdo. Assim sendo, a ação livre concebida por Kant é uma atividade autônoma formal<sup>4</sup>.

Contudo, para Hegel, isto é a marca da moralidade, como é a filosofia moral de Kant, a saber, uma vontade subjetiva que não está em conformidade com o conceito de dever ser, pois é um momento em que a idéia da liberdade está dividida entre forma e conteúdo.

Hegel avalia esse formalismo como vazio, justamente por abstrair-se de qualquer conteúdo, mas apresentar-se somente como forma, que, por isso, não teria nada a dizer. Para Hegel o princípio que diz o que deve ser não pode ser apenas formal, mas deve ter também um conteúdo. Forma e conteúdo seriam um binômio inseparável para a determinação do que é moral enquanto plena efetivação da liberdade. Segundo Hegel, a exigência do conteúdo, que não seja dado pela própria vontade a si mesma, evitaria aquilo que o puro formalismo permite: proposições tautológicas. Isto significa que a exigência de uma contradição apenas formal permitiria adotar qualquer conteúdo particular na ação, desde que este fosse apresentado numa proposição universal.

Hegel explica que a vontade subjetiva ao deixar de definir o que é moral em oposição ao imoral, isto é, em relação a determinações objetivas efetivadas na história, ao limitar-se apenas a examinar se há uma contradição formal, faz do particular da ação ou da matéria da máxima, que ela mesma coloca, o seu conteúdo interior<sup>5</sup>, visto que apenas concede àquele a forma universal, isto é, universaliza um conteúdo particular em uma proposição universal. Em outros termos, a vontade subjetiva, ao se limitar a si mesma, faz do seu particular sempre um universal, isto é, qualquer particular ou máxima colocado pela vontade subjetiva já é colocado como universal, pelo simples fato de não haver mediação com a objetividade exterior, mas, ao contrário, a vontade recolhe-se como a única fonte de conteúdo universalizável. Disso decorre

---

<sup>4</sup> Ver HEGEL, G.W.F. *Princípio da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 23, § 15.

<sup>5</sup> Ver HEGEL, *Princípio da filosofia do direito*, p. 99, §109 e p. 103, §114.

que nunca poderia haver contradição, tendo-se, por fim, apenas uma formulação analítica, visto que nenhum conteúdo seria acrescentado à vontade, que já não estivesse contido nela mesma.

Hegel defende, assim, que o princípio supremo da moralidade kantiana falha justamente por não conseguir produzir o que pretende, ou seja, a contradição entre ele e alguma máxima que um determinado ator queira adotar. De fato Kant explica que se uma máxima entrar em contradição com o princípio de moralidade, significa que a ação determinada por aquela não é moralmente correta, pois não é passível de ser universalizada. Contudo, para Hegel, isso seria impossível na formulação kantiana, pois “uma contradição só pode dar-se com alguma coisa, quer dizer, com um conteúdo antecipadamente estabelecido como princípio rigoroso”<sup>6</sup>, o que só seria possível no momento seguinte à moralidade, a saber, a eticidade, onde forma e conteúdo não estariam cindidos. É possível desde que se leve em consideração a concretude histórica de uma forma de vida compartilhada.

O que Hegel quer dizer é que qualquer contradição que pudesse apresentar-se entre uma máxima e o princípio de moralidade não se apresentaria porque este teria dado conta de externá-la a partir somente da sua forma, mas porque já se teria previamente reconhecido como correto o conteúdo que a máxima pretendesse negar. Hegel evidencia que uma identidade formal entre máxima e princípio moral é insuficiente, pois é necessário um dever em vista de um conteúdo.

A defesa de Habermas da determinação formal do princípio moral de Kant não nega validade ao raciocínio de Hegel, mas antes demonstra que este não se aplica à ética de Kant, pois o princípio de moralidade kantiana não reclama apenas consistência lógica, como Hegel entendia, “mas também o recurso a um ponto de vista moral extremamente substancial”<sup>7</sup>, ou

---

<sup>6</sup> HEGEL, *Princípio da filosofia do direito*, p. 119, §135.

<sup>7</sup> HABERMAS, *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*, p. 24.

seja, não é apenas a forma gramatical de proposições universais normativas que faz uma norma ser moralmente correta, mas também a possibilidade de *todos quererem* que uma norma controversa seja vinculativa, enquanto lei.

Habermas observa que a razão apenas avalia as máximas controversas que são oriundas dos conflitos de ação produzidos no mundo real, e que os conteúdos portanto estão presentes não como produzidos pela própria vontade, mas pela vida concreta. Assim em Kant o conteúdo faz-se presente não no princípio da moralidade, mas subsumido por este, quando uma máxima, que é empregada no mundo, é examinada.

Por outro lado Habermas reconhece como válida a objeção de Hegel ao formalismo, na medida em que uma ética formal deontológica tem que assumir uma posição restrita em relação ao que se pode considerar como moral, pois nem todas as questões práticas podem ser alvo de uma discussão racional e, assim, ser submetidas a um exame de fundamentação. Existe, portanto, uma separação entre normas presumivelmente justas, que é o âmbito da moralidade, e valores de uma determinada cultura que definem o bem viver, que é o âmbito da eticidade, o que remete novamente para discussão da relação entre forma e conteúdo.

O que resulta dessa objeção de Hegel ao formalismo da ética kantiana, para Habermas, é a pergunta se “será de todo possível formular conceitos como justiça universal, correção normativa, ponto de vista moral, etc., independentemente da visão do bem viver, do projeto intuitivo de uma forma de vida privilegiada, se bem que concreta”<sup>8</sup>, portanto, se é possível um ética deontológica, que defenda a reivindicação categórica de validade incondicional, independente dos contextos, do deveres morais. A objeção de Hegel ao formalismo kantiano salienta, mais propriamente, os limites de um mero formalismo, com o qual Habermas não pode descuidar-se ao planejar a fundamentação da moral.

---

<sup>8</sup> HABERMAS, As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?, p. 24-25.

b) A objeção de Hegel ao *universalismo abstrato* dos juízos morais fundamentados em Kant explica-se, segundo aquele, pela própria marca da moralidade subjetiva, isto é, a cisão entre universal e particular exigido pelo imperativo categórico – pois na medida em que um juízo moral só está fundamentado se estiver em conformidade com o imperativo categórico, os juízos morais, necessariamente, serão insensíveis em relação à diferença e ao contexto do problema.

Hegel analisa os problemas dessa universalização abstrata na exteriorização da vontade da moralidade e, assim, também dos juízos morais, que é a ação. A ação possui as seguintes especificações: ser reconhecida pelo ator como sua, ser relacionada essencialmente a um conceito como obrigatório e, por fim, ser ligada com a vontade dos outros<sup>9</sup>.

A ação produz uma modificação na realidade, porém a diversidade de circunstâncias, em meio à qual está a realidade, pode tornar o efeito da ação diverso do que se pretendia. Para que a ação seja reconhecida pelo autor como sua própria, a extensão daquela é medida pelo projeto, por aquilo que se pretendia, pois a “realização exterior é para ela [vontade moral] contingente e pode conter algo que não seja a sua representação”<sup>10</sup>, isto é, em vista da quantidade de circunstâncias, o autor da ação somente reconhece como sendo da sua responsabilidade os efeitos intencionados da sua ação. Portanto, ele reduz os efeitos àqueles que tinha em sua intenção. A necessidade do autor de saber que a ação é sua, em meio à modificação que irá produzir na realidade, faz o fim da ação ser apenas a sua intenção enquanto universalização abstrata das circunstâncias quanto à forma, pois, como já ficou salientado os efeitos têm a marca da contingência. Nesse sentido, Hegel analisa que o princípio da moralidade tem que dizer que “na ação não se deve ter em conta as conseqüências”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Ver HEGEL, *Princípio da filosofia do direito*, p. 102, §113.

<sup>10</sup> HEGEL, *Princípio da filosofia do direito*, p. 104, §117.

<sup>11</sup> HEGEL, *Princípio da filosofia do direito*, p. 105, §118.

É nesse sentido que a responsabilidade pela ação na moralidade deve ficar restrita à intenção na qualidade universal, pois na formação do juízo moral não se levam em consideração as circunstâncias em vista da universalidade. É a intenção o resultado de uma universalização abstrata, da qual um juízo moral não se deve desviar, pois somente por aquela o autor poderia responder de modo justificado, como entende Kant em um exemplo do seu texto “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”<sup>12</sup>, visto que quando se tenta levar em consideração as circunstâncias para agir conforme o dever o resultado da ação pode ser diverso, fugindo do controle do seu autor. Com isso, para agir, na perspectiva da moralidade, o autor da ação deve entregar-se à lei que é uma universalização abstrata. Portanto, o valor moral de uma ação está na intenção ou no respeito à lei.

A crítica de Hegel é que essa universalização abstrata é decorrente de uma vontade subjetiva que é uma vontade particular e que, assim mantém-se em oposição ao universal. A ação que levar em conta somente a intenção resultante da universalização abstrata, é fruto de um juízo moral monológico, porque este não é mediatizado pelas outras vontades livres da comunidade à qual pertence. É justamente a não mediação da universalização abstrata que impede o autor de levar em consideração as circunstâncias. Diferentemente, no momento da eticidade o autor é qualificado a partir das determinações objetivas de suas ações, isto é, a partir das conseqüências, o que implica uma determinação da sua ação pelas circunstâncias, isto é, pela forma de vida compartilhada em que se encontra o agente. O bem da ação, na eticidade hegeliana, não é mais compreendido pela intenção em respeito ao dever pelo dever –

---

<sup>12</sup> Kant fala das possíveis conseqüências caso alguém mentisse para um assassino que pergunta sobre a presença em sua casa da pessoa por ele perseguida. Ele diz que se você tivesse respondido honestamente com um sim, o perseguido poderia ter ido embora sem ser notado, escapando do assassino, e que, portanto, o crime não teria ocorrido. Mas se, ao contrário, tentasse avaliar a circunstância para salvar o perseguido e não cumprisse com seu dever, que lhe é dado a partir do momento que se faz uma universalização abstrata em relação às circunstâncias quanto a forma e, então mentisse, dizendo que não estava em sua casa, sem saber que o perseguido realmente já tinha saído dela e, em seguida, o assassino tivesse encontrado-o e realizado o crime, você poderia ser acusado de co-autor da morte. Mas se tivesse dito a verdade, que é seu dever, o assassino poderia ter entrado na casa para procurar, e então ser preso pelos vizinhos, já avisados pelo perseguido. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, p. 175, A 306 e 307.

isto é, à lei, que é resultado de uma vontade subjetiva, que *a priori* abstrai-se das circunstâncias, universalizando o que deve ser feito –, mas ao contrário, o que deve ser feito é aquilo que é “indicado, enunciado e sabido pela condição [pela circunstância] em que está”<sup>13</sup>.

Habermas concorda com a crítica hegeliana de que uma posição monológica, e, portanto, a ética kantiana, é para ele realmente “incapaz de contemplar as conseqüências e os efeitos secundários decorrentes do cumprimento geral de uma norma justificada”<sup>14</sup>. Desse modo, Habermas pensa no desenvolvimento de uma ética em que o princípio moral deve ter atenção aos resultados e conseqüências do cumprimento geral das normas para o bem-estar de cada indivíduo; trata-se assim de defender um princípio moral em que justiça e solidariedade não são opostos, pois agir de modo justo em relação aos outros é também reconhecer a sua pertença a uma comunidade, tratando o outro como um dos nossos, sendo o indivíduo responsável não só diante de si mesmo, mas também diante de todos os outros. Para isso, Hegel fornece a chave da eticidade, como sendo aquilo que já é reconhecido pela comunidade como dever, isto é, os valores concretos, os costumes, consolidados numa determinada forma de vida compartilhada, pois tanto fortaleceria a possibilidade do cumprimento geral das normas quanto já orientaria o juízo a respeito da particularidade de cada situação e as diferenças dos problemas seriam contempladas.

Habermas porém salienta que seria um retrocesso recusar a diferenciação operada por Kant, a saber, a diferença entre problemas de fundamentação e problemas de aplicação. De fato, a particularidade das situações dos contextos remete para os problemas de aplicação das normas, visto que no processo de fundamentação exige-se a abstração das particularidades das formas de vida compartilhadas. Assim, ao mesmo tempo em que o princípio moral de uma ética deontológica não pode ser fixado a partir de uma determinada forma de vida

---

<sup>13</sup> HEGEL, *Princípio da filosofia do direito*, p. 145, §150.

<sup>14</sup> HABERMAS, *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*, p. 26.

compartilhada, tendo que promover a descontextualização das normas para defender uma moral universal, tal princípio tem que ser de tal modo que o ponto de vista moral possibilite a avaliação das normas de cada caso particular. Isto significa que o processo de fundamentação da moral carrega consigo o problema da relação entre o princípio moral e a aplicação das normas morais em situações históricas diversas. A pergunta que resulta para Habermas é como deve ser compreendida e desenvolvida a fundamentação da moral em que a aplicação possa ser satisfeita sem conduzir à inobservância ou à repressão das condições plurais de formas de vida, uma vez que as conseqüências e efeitos colaterais do cumprimento geral de uma norma devem ser apreciados, sob o risco, do contrário, de romperem com a solidariedade em nome da justiça pensada em termos universais.

c) A objeção de Hegel sobre *a impotência do dever* segue a mesma linha das outras objeções apontando para a necessidade de reconciliar as cisões produzidas pela modernidade, e que, assim, estão presentes na moralidade kantiana, que, por sua vez, só são superadas no momento da eticidade.

A ética de Kant é uma ética do dever, pois funda a moral na razão pura prática e ao mesmo tempo concebe o homem como um ente que não tem uma vontade santa, pois este é entendido a partir da distinção entre *noumenon* e fenômeno, portador de uma “exigência paradoxal de, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se *noumenon*, ao mesmo tempo, porém, com vista à natureza considerar-se fenômeno em sua consciência empírica”<sup>15</sup>. Compreende-se que o princípio moral determinante da vontade, em Kant, é um dever que vai contra todas as inclinações sensíveis do homem. A vontade é determinada em Kant de maneiras distintas de acordo com a causa da ação: se fenomenal ou *noumenal*, isto é, se a partir das leis da natureza ou das leis da liberdade, enquanto esta só é possível se for determinada pela razão pura prática, e aquela segundo as inclinações sensíveis. A ação moral

---

<sup>15</sup> Kant, *Crítica da razão prática*, p. 10-11, A 10.

seria aquela determinada pela lei da liberdade, isto é, uma causa *noumenal*, porém a partir dessa disposição, a ação moral em Kant é privada de qualquer impacto prático concreto. Pois na medida em que os efeitos são sempre em um mundo fenomênico e a lei moral é de uma razão pura prática, que pertence a um nível distinto da sensibilidade, cria-se um hiato que impossibilita a compreensão de como transpor a lei moral para o mundo fenomênico, isto é, para deveres concretos. Isto é fruto da cisão e oposição estabelecida por Kant entre dever e ser, razão e sensibilidade, que remete ao paradoxo dos dualismos kantiano, enfim, aos pressupostos kantianos.

O dever expresso pelo imperativo categórico é um dever incondicional, que a vontade dá a si mesma ao abstrair-se das conseqüências quando não as considera, e portanto, abstrai-se também de qualquer interesse pessoal e motivação concreta, ou instituição reconhecida existente, pois, caso contrário, estaria determinando-se por causas sensíveis, exteriores a ela, tornando-se uma vontade condicionada. A ética kantiana estabelece, desse modo, que a vontade somente conquista a liberdade ao determinar-se por si mesma mediante uma razão pura prática. Este é o conceito de autonomia na ética kantiana, que por sua vez reforça a objeção da impotência do dever, pois assentado sobre as bases da filosofia do sujeito, a lei, que o sujeito auto-imputa-se, é subordinada a objetividade da própria subjetividade<sup>16</sup>. A universalização da lei, que é a partir da abstração de maneira monológica de todo contexto de validade dos costumes e de instituições, para que a vontade possa ser livre, não pode contemplar igualmente a perspectiva da realização das liberdades de todos os outros, pois o risco da limitação da subjetividade é fazer, justamente, de um interesse pessoal uma necessidade para a liberdade de todos. A ação exigida como um dever que pudesse ser uma legislação universal acaba sendo reduzida à individualidade, reduzindo, assim, também a

---

<sup>16</sup> Ver HABERMAS, *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*, p. 27.

força do dever a uma impotência, devido à impossibilidade de uma verdadeira universalização concreta, pela falta de mediação com outras vontades livres.

Nesse sentido, Habermas tem que elaborar uma fundamentação do dever, em que a norma somente pode ganhar o estatuto de universal se estiver apoiada sobre uma base onde todos os afetados pela norma possam assentir sobre sua validade, portanto é preciso superar uma posição monológica. Além disso, Habermas concorda com Hegel, quando este afirma que o ponto de vista moral permaneceria sem consequência na prática ao não contar com a força de mobilização dos motivos e da validade social reconhecida das instituições e costumes, para transpor o dever abstrato universal da moralidade para deveres concretos no mundo em que vivemos cotidianamente, sob o risco, do contrário, de cair num Intelectualismo. Este problema em Hegel não surge, pois o dever não seria contrário ao já existente, como os costumes e as instituições de uma forma de vida compartilhada, pois estes já são a efetivação do dever; nesse sentido a justiça expressa pelo dever já estaria acoplada à solidariedade de uma comunidade histórica.

Habermas salienta entretanto que uma moral universal tem que se desvincular, e, portanto, abstrair-se do contexto prático dos costumes de uma forma de vida concreta para avaliar as condutas e as normas problemáticas, oriundas de tal forma de vida, a respeito da sua validade para todos. Caso contrário, a validade universal perder-se-ia no fluxo relativista, dada a pluralidade das formas de vida concretas.

Ainda assim, atento à afirmação de Hegel de que o ponto de vista moral tem que ser transposto para os deveres concretos, Habermas concorda que uma moral universalista tem que corresponder a uma forma de vida racional, ou melhor, já corresponde, e que, portanto, justiça e solidariedade seriam co-originárias. Isto significa, que a fundamentação de uma moral universalista implica a existência de uma prática de socialização, em que as instituições

políticas e sociais e a educação estejam incorporadas com concepções morais universalistas pós-convencionais, e formem, assim, identidades relativamente abstratas.

Com isso pode-se acenar para a solução da transposição de deveres, que são validados na medida em que se abstrai dos contextos particulares, pois poderia pelo menos contar com uma consciência moral pós-convencional para sua efetivação no mundo concreto, visto que a fundamentação da moral não pode assegurar a realização concreta do ponto de vista moral. Além disso, considerando a objeção de Hegel a Kant, torna-se um problema para o projeto de fundamentação da moral de Habermas a necessidade de indicar a existência de uma racionalidade pós-convencional de onde se podem recolher intuições morais encarnadas com conteúdos universalistas. Desse modo, Habermas vê-se obrigado a reconstruir uma forma de vida, e assim, uma determinada tradição, que tenha resultado em concepções universais pós-convencionais. Ou seja, é necessário mostrar a incorporação de princípios morais em formas de vida racionais concretas para a explicação do ponto de vista moral ou da imparcialidade do juízo moral, uma vez que a teoria dos dois mundos de Kant mostrou-se problemática, na medida em que Kant teria que explicar o paradoxo da conexão entre os dualismos gerados.

**d)** A objeção de Hegel *ao terrorismo da pura convicção* da ética de Kant está ligada ao imperativo categórico, posto que este separa “os requisitos puros da razão prática do processo de formação do espírito e das suas concreções históricas”<sup>17</sup>.

Hegel apresenta o imperativo categórico como a “lei do coração”<sup>18</sup>, entendida como o necessário e universal da própria consciência que sabe que os tem imediatamente em si mesma, isto é, a lei do coração é a lei da razão pura no seu uso prático, que não apresentaria conteúdos para determinar-se como universal. Porém, Hegel salienta que essa figura do coração é uma singularidade. Oposto ao coração estaria a efetividade, isto é, as concreções

---

<sup>17</sup> HABERMAS, As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?, p. 14-15.

<sup>18</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. Parte I, p. 231. § 367.

históricas do espírito, uma vez que a lei do coração é também aquela que ainda não se efetivou e deve ser efetivada. Hegel explica que nesse momento a consciência experimenta a ordem do mundo como aquela que contradiz a lei do coração, oprimindo uma individualidade singular, porque sob essa ordem a humanidade fica submetida a uma necessidade estranha e não à necessidade da lei do coração. Assim, Hegel diz que a individualidade tenta superar essa necessidade estranha bem como o sofrimento por ela causado, produzindo o bem da humanidade ao efetivar a lei do coração, fazendo coincidir necessidade e individualidade, fazendo do seu prazer a conformidade com a lei do coração<sup>19</sup>, portanto, com o imperativo categórico.

Contudo, a efetivação da lei escapa do coração, pois a efetivação implica deixar de ser lei do coração, visto que esta é sempre o que não se efetivou; assim ao estabelecer sua própria ordem, o indivíduo não a reconhece como sua, ou seja, ele sempre se envolve numa ordem efetiva que necessariamente lhe resulta estranha, mesmo que lhe pertença. A partir dessa figura limitada, isto é, do imperativo categórico como lei do coração, o agir da moralidade significa sempre a perversão da ordem universal efetiva<sup>20</sup>. Daí o terrorismo da pura convicção, que só conhece uma universalidade imediata do coração, isto é, da lei da razão pura prática. Conseqüentemente, o reflexo é o pulsar do coração pelo bem da humanidade que desanda na “fúria de uma presunção desvairada”<sup>21</sup>, que acaba por denunciar a individualidade alheia e contingente como a fonte de sua perversão e desvairio, pois a lei do coração da consciência experimenta a resistência dos outros, uma vez que tal lei “contradiz as leis igualmente singulares”<sup>22</sup> dos outros corações, justamente por se prenderem na universalidade imediata, e, portanto, nas suas convicções, e não na mediação entre as singularidades.

---

<sup>19</sup> Ver HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 232, § 370.

<sup>20</sup> Ver HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 233, § 372.

<sup>21</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 235, § 377.

<sup>22</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 237, § 379.

Hegel continua desenvolvendo essa oposição na figura virtude e curso do mundo, em que este é visto pela consciência como aparência de uma marcha constante, mas que é somente uma universalidade “visada”, cujo conteúdo é a luta entre as singularidades na tentativa de se consolidarem, e aquela, ao contrário, é o universal como essência, um interior apenas, que pode tornar-se efetiva na medida em que suprassumir a individualidade, isto é, “sacrificar a singularidade da consciência”<sup>23</sup>, que para Hegel seria, assim, resultado do imperativo categórico, da moralidade kantiana.

Dessa forma, a partir da separação entre a lei da razão pura prática e a efetivação histórica do espírito, aqueles que defendem uma visão moral virtuosa do mundo, poderiam supostamente justificar o empreendimento de uma política que se utiliza de quaisquer meios para alcançar seu objetivo, a saber, a realização de fins mais elevados, portanto, a realização da razão. Isto é, defenderiam a implantação de uma determinada prática que pudesse garantir a realização do fim da ação moral na História, caso as condições existentes se mostrassem desfavoráveis. Para uma política com objetivo de transformar o mundo em um mundo moral o que restaria é a convicção, pois indiferente ao processo histórico não teria em conta as circunstâncias e as possíveis conseqüências dessa aplicação descontextualizada. A fim de tornar o Bem uma realidade, poder-se-iam tolerar condutas amorais, em que os fins poderiam justificar os meios, como o exemplificam as políticas totalitárias.

Habermas rejeita que esta objeção possa ser aplicada a Kant, afirmando que a máxima que estabelece que os fins justificam os meios não é compatível com a “implementação de uma política de princípios universalistas do direito e da constituição, com o teor e espírito do universalismo moral”<sup>24</sup>. O regime totalitário, que sacrifica a individualidade a fim de realizar um suposto Bem, tem como imperativo resultante um imperativo hipotético, uma vez que

---

<sup>23</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 237, § 380.

<sup>24</sup> HABERMAS, *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?*, p. 28.

representaria a necessidade de uma ação, a saber, o sacrifício da individualidade, como meio para conseguir uma outra coisa que se quer, a saber, um Bem para a humanidade. Não seria uma representação de uma ação por si mesma, isto é, sem referência a nenhum outro fim, como objetivamente necessário, o que é exigido por uma moral universalista, isto é, de que o imperativo seja categórico. Pois somente desse modo a máxima pode ser querida como uma legislação universal, cujo significado em princípio, ainda que não desenvolvido por Kant em termos intersubjetivos, é de considerar cada um, isto é, todos, – em sua individualidade racional irrevogável – para o consentimento sobre a máxima em questão, e não uma luta entres todos, como se extrai das passagens de Hegel.

De fato as premissas da filosofia da consciência, das quais a filosofia moral kantiana parte, são limitadas para uma consideração sobre a relação da individualidade e o processo de socialização, bem como para contemplar a idéia de todos os afetados para o consentimento de uma máxima; mas Habermas defende que é na filosofia da história que mais propriamente podem-se encontrar teorizações problemáticas, como a idéia de ações revolucionárias para realizar a razão de uma *avantgarde* na história, que estaria em um nível mais avançado, para corrigir o curso da sociedade, entendida como um macro-sujeito social que se encontra paralisado. Nesse sentido, para formular a fundamentação da moral Habermas tem que avaliar a necessidade de se romper com as premissas da filosofia da consciência, para poder contar com a intersubjetividade dos espaços públicos em que as opiniões formam-se na busca da autocompreensão de toda a sociedade, que, assim, passa a não ser entendido mais como um macro-sujeito, ao mesmo tempo em que afasta a possibilidade de ações totalitárias.

O resultado dessa objeção para Habermas, que está atento para a diferença estabelecida por Hegel entre agir sob leis morais e agir em vista da realização das leis morais, isto é, entre agir segundo meios moralmente corretos, mantendo a expectativa de realização do fim de tal ação, e utilizar-se de meios que não são moralmente corretos para a efetiva

realização do fim de uma lei moral, é se realmente a realização da razão na história é uma meta alcançável para as ações possíveis. O que se pôde acenar, a partir das objeções anteriores de Hegel a Kant, é que a fundamentação da moral na linha kantiana não poderia garantir a realização concreta de pontos de vistas morais no mundo, pois estes em princípio já devem corresponder a uma forma de vida existente, de onde a fundamentação da moral é possível.

Por outro lado, se não houver as condições necessárias, como os espaços públicos e os processos de socialização, que permitem a formação de opiniões e a aquisição das disposições e capacidades necessárias a uma participação em argumentações morais, e, ao mesmo tempo, tendo sido afastada a opção da ação moral revolucionária, a pergunta que Habermas tem que responder é: “como é que se pode justificar, do ponto de vista moral, uma ação reflexiva e moral, portanto, uma prática que tem em vista a realização de condições necessárias a uma existência humana digna, assim como a organização de discursos?”<sup>25</sup>

## **2. O desafio colocado por Max Weber**

Juntamente com as objeções de Hegel a Kant, a teoria moral de Max Weber é um dos problemas que Habermas enfrenta para a fundamentação da moral numa linha kantiana. Isso porque, Weber posiciona-se claramente contra a possibilidade de um procedimento para resolução de conflitos práticos, na medida em que advoga ser impossível qualquer consideração cognitiva a respeito de normas morais do mesmo modo como podemos fazer em relação a “fatos”, como também nega a possibilidade de defender-se uma ética formal, restando, assim, unicamente um pluralismo ético irreduzível num mundo desencantado. Disso resulta o grande desafio de Weber: o de agir com responsabilidade, observando os efeitos das

---

<sup>25</sup> HABERMAS, As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?, p. 29.

próprias ações. Desafio que não pode ser satisfeito pela ética kantiana sem que se façam algumas reformulações. Desafio que Habermas pretende superar através da ética do discurso.

O desafio colocado por Weber bem como os problemas decorrentes, que Habermas deve responder para a fundamentação da moral, situam-se nos estudos de Weber a respeito da crítica referente à separação entre meios e fins, ao conflito de validade entre as esferas de valor, e à tensão entre a ética e outras maneiras “valorativas”, enquadrando-se, por fim, na sua pesquisa sobre a racionalidade, cujo eixo é analisar o processo de racionalização a partir do desencantamento das imagens do mundo religioso e metafísico.

Weber traça a diferença entre a discussão dos meios e dos fins de uma ação prática e esclarece que para aqueles os fins já devem estar postos, porém Weber chama a atenção que este “posto” não significa “fato”, mas sim um “fim estabelecido *a priori*”<sup>26</sup>. Weber segue esclarecendo que o fim é sempre pretendido com fundamentos últimos muito diversos, conforme a ética, mas que mesmo assim não poderíamos negar que se pode partir de um fim determinado de comum acordo e apenas discutir os meios através dos quais este fim pode ser alcançado. Para este tipo de discussão, isto é, a discussão sobre os meios, Weber diz que estamos no nível empírico-científico, enquanto para uma discussão sobre os fins estamos no nível valorativo, que não é científico.

Ora, com essa demarcação, Weber sustenta uma diferença a respeito da pretensão de validade para os fins e para os meios, que é realçada quando ele afirma que é importante para as ciências empíricas sustentar que a “validade de um imperativo prático enquanto norma está em outro plano, isto é, é heterogêneo ao valor da verdade de uma comprovação empírica de fatos”<sup>27</sup>. Isto significa que a comprovação da validade de um fim não se dá da mesma forma

---

<sup>26</sup> WEBER, Max, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In: *Metodologia das ciências sociais*. Parte 2. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez Editora e Editora da Unicamp, 1992. p. 369.

<sup>27</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 370.

que a comprovação da necessidade de um meio, que pode ser considerado inclusive sem que seja ao fim atribuído o valor positivo, mas que apenas tenha já sido “posto”, visto que o valor do meio é referente à facilidade que proporciona para alcançar o fim estabelecido, considerando os efeitos previsíveis.

Assim sendo, Weber chama a atenção para o fato de que não se deve atribuir “valor” positivo às convicções – que dizem respeito aos fins e não aos meios – simplesmente por serem causas efetivas de uma determinada forma de vida, nem mesmo o contrário, ou seja, considerando um fenômeno ético ou religioso como de elevado valor em si mesmo, entender que as conseqüências destes fenômenos devem receber o mesmo predicado positivo. Para Weber, as comprovações empíricas em nada esclarecem as questões valorativas, que devem ser julgadas diferentemente, conforme as suas próprias avaliações éticas ou religiosas. Weber julga como sendo um equívoco esperar que considerações empíricas sobre fatos, portanto, que a ciência possa responder a questões como, por exemplo, “O que devemos fazer?”. Weber considera que “é incontestável que a resposta a essas questões não nos é tornada acessível pela ciência”<sup>28</sup>, uma vez que constituem “dois problemas heterogêneos, de uma parte, o estabelecimento de fatos, [...] ou a identificação das estruturas intrínsecas dos valores culturais [...] e, de outra parte, a resposta a questões relativas à maneira como se deveria agir na cidade”<sup>29</sup>.

Uma das perguntas que está guiando Weber é sobre a possibilidade de uma ética normativa, isto é, da obrigação de um imperativo prático para todos. Porém, além de não poder contar com a contribuição de uma posição empírica, portanto, científica para esta questão, Weber faz também uma diferenciação entre valores éticos e valores culturais, que torna a resposta àquela pergunta mais distante, na medida em que ele admite que essas duas

---

<sup>28</sup> WEBER, Max. A ciência como vocação, in: *Ciência e Política: duas vocações*. 13º ed. Tradução de L. Hegenberg e Octany S. da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2005. p. 36.

<sup>29</sup> WEBER, A ciência como vocação, p. 39.

esferas de valores podem opor-se, negando-se uma a outra a respeito da obrigatoriedade dos respectivos valores indicados sem que entrem em contradição interna.

Weber considera, ainda, que toda ética indica conteúdos até mesmo aquelas ditas como “formais”, constituindo-se, desse modo, também uma esfera de valor em luta com as outras esferas. Desse modo, Weber julga que a interpretação de que as “proposições ‘formais’, por exemplo, as da ética kantiana, não incluem *indicações* de conteúdo, representam [...] um grave erro”<sup>30</sup>. Weber, exemplifica a indicação de conteúdo da ética kantiana tomando a seguinte afirmação sobre a relação erótica de um homem com uma mulher, a saber, “inicialmente a nossa relação era unicamente uma paixão, mas agora é um valor”. Weber diz que a expressão da primeira parte dessa afirmação segundo os axiomas da *Crítica da Razão Prática* seria “éramos apenas meios um para o outro”<sup>31</sup>.

A ética kantiana reprova moralmente o tratamento do outro como um meio, o que para Weber indica que o “caráter ‘formal’ [...] não é indiferente para o conteúdo da ação”<sup>32</sup>. Disso resulta, ainda, o reconhecimento de esferas de valores autônomas que não são valores éticos, isto é, aquela, por exemplo, que pudesse tratar o outro como meio. Esta observação de Weber sobre o caráter formal da ética kantiana é colocada contra a pretensão de ancorá-la no quadro das ciências empíricas ou racionais, que faria das verdades éticas formais um fato, e portanto unívocas. Weber recusa a formalidade da ética kantiana, que pudesse decidir o lado que tem razão – factível e cognoscível – na eterna luta dos valores e, portanto, determinar o imperativo prático a ser seguido por todos. Essa consideração de Max Weber, faz com que Jürgen Habermas tenha que desenvolver em que sentido o caráter formal pode ser defendido para a fundamentação da moral e até que ponto Weber tem razão na sua crítica.

---

<sup>30</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 372.

<sup>31</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 373.

<sup>32</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 373.

A partir dessas considerações, Weber deixa de lado a busca pela resposta daquela pergunta sobre a possibilidade de uma ética normativa, na medida em que ele indica que existem problemas práticos de que a ética não pode dar conta, ou seja, uma resposta unívoca, justamente porque estes estariam numa outra esfera de valor, como por exemplo, os problemas político-sociais, que revelam as tensões em torno da ética.

Weber revela a tensão da ética mostrando que as “conseqüências do postulado ‘justiça’ não são questões que podem ser univocamente decididas por uma ética”<sup>33</sup>, o que constitui um problema para Habermas a respeito da fundamentação da moral, uma vez que ele pretende defender a justiça como escala de medida para julgamentos imparciais. Para Weber, questões da política social são insolúveis, na medida em que são baseadas em premissas éticas, como, por exemplo, se se deve em nome da *justiça* dar também grandes possibilidades ao grande talento, ou se, ao contrário, se deve compensar a desigualdade de bens espirituais entre os homens, cuidando para que o talentoso, que já usufruiria de um sentimento de prestígio, não pudesse aproveitar as melhores oportunidades.

Weber coloca, assim, uma pergunta fundamental, que reflete o desafio sobre o critério do valor ético da ação sob a exigência do nosso tempo, isto é, para a atuação em um mundo racionalizado fora de um contexto religioso:

“se o valor próprio da ação ética – a ‘vontade pura’ ou a ‘mentalidade’, como é habitual denominá-la – deve ser unicamente suficiente para a justificação, seguindo a máxima ‘o cristão age justamente e remete a Deus os efeitos do seu agir’ [...] Ou se, diferentemente, é preciso levar em consideração a responsabilidade referente às conseqüências da ação que podem ser previstas como possíveis e prováveis, determinadas pela inserção desta num mundo eticamente irracional”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 372.

<sup>34</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 373.

Ora, as duas alternativas são máximas éticas, respectivamente da ética da convicção e da ética da responsabilidade, que estão em eterno conflito. A primeira é caracterizada como uma ética religiosa e a última como expressão de uma ação política.

A ética kantiana para Weber, ainda que não seja religiosa, faz parte das éticas da convicção, pois, assim como nestas, a ética de Kant exige a incondicionalidade – “deves porque deves” –, em que o princípio moral determina a vontade enquanto vontade pura sem levar em consideração se o próprio homem tem ou não como alcançar o efeito apetecido. É nesse sentido, que se age segundo a justiça e os resultados e efeitos colaterais entregam-se a Deus, que seria o responsável. O que seria valorado como ação ética tanto para a ética da convicção quanto para a ética kantiana é a intenção, ou seja, a boa vontade no cumprimento do dever pelo dever. Conseqüentemente são desconsiderados tanto o contexto da ação quanto os efeitos colaterais e as conseqüências, na tentativa de suplantar a irracionalidade ética do mundo, que o partidário da ética da convicção não suportaria. Portanto, para as éticas da convicção a ação ética é valorada pela intenção em agir de modo justo e “não existe responsabilidade pelas conseqüências”<sup>35</sup>.

Contudo, Weber traz à tona um fato incontestável dos nossos dias: “o resultado final da atividade política raramente corresponde à intenção original do agente”<sup>36</sup>. É a partir dessa idéia que Weber propõe uma ética da responsabilidade, em que o homem é responsável pela sua ação, na medida em que leva em consideração os meios para atingir o fim já decidido, em função também dos efeitos colaterais e das conseqüências previsíveis. Assim, a ética da responsabilidade rejeita veementemente a tese de que “o bem só pode engendrar o bem e o

---

<sup>35</sup> WEBER, Max. A política como vocação, in: *Ciência e Política: duas vocações*. 13º ed. Tradução de L. Hegenberg e Octany S. da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2005. p. 121.

<sup>36</sup> WEBER, A política como vocação, p. 108.

mal só pode engendrar o mal”<sup>37</sup>, portanto rejeita a boa vontade como suficiente para atuação no mundo.

A proposta de uma ética da responsabilidade não é a resposta à pergunta sobre qual ética devemos seguir, isto é, quais fins últimos são legítimos para todos. A ética da responsabilidade, seria, mais propriamente, uma atitude irrevogável, visto o desafio do nosso tempo, que resulta do processo de desencantamento, de racionalização promovido pela ciência de onde se prova o inevitável “fruto da árvore do conhecimento”, que consiste no :

“fato de ter que saber [...] que toda ação singular importante e, muito mais que isso, que a vida como um todo, se não quer transcender como fenômeno natural [encantado], mas pretende ser conduzido conscientemente, significa uma cadeia de decisões últimas em virtude das quais a alma [...] escolhe o seu próprio destino”<sup>38</sup>

O desafio colocado por Weber é, portanto, agir segundo as exigências da responsabilidade, pois o processo de racionalização, entendido como o progresso da ciência e da técnica científica, permite ao homem “provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida”<sup>39</sup>. Assim, é promovido o desencantamento da civilização ocidental ao desenvolver-se uma ciência que domina a natureza e pode fazer previsões, descartando a possibilidade do homem negar o conhecimento sobre as conseqüências das suas ações e, assim, entregá-las a Deus. O homem passa agora a entender a ordem do mundo e é capaz de traçar seu próprio destino, avaliando os meios, as conseqüências e os efeitos colaterais em razão do fim escolhido.

Contudo, a ciência não poderia ensinar a forma de agir corretamente, pois ela só nos fornece os instrumentos técnicos para sermos “senhores da vida”, do nosso próprio destino, ou seja, os meios necessários para alcançamos um fim já determinado. A respeito deste fim a

---

<sup>37</sup> WEBER, A política como vocação, p. 115.

<sup>38</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 374.

<sup>39</sup> WEBER, A ciência como vocação, p. 30.

ciência cala-se. Esse é o reflexo da separação dicotômica entre a discussão sobre os meios e a discussão sobre os fins.

Para Weber, num mundo desencantado, não é possível um “procedimento científico (racional ou empírico)”<sup>40</sup>, que pudesse responder os problemas a respeito dos fins, como, por exemplo, de que maneira os conflitos entre vários fins podem ser concretamente pacificados? Tal problema é para Weber de difícil, senão impossível resolução, uma vez que ele desconfia da capacidade argumentativa da razão prática, e no “plano metodológico rechaça o cognitivismo ético”<sup>41</sup>.

A autonomia das esferas de valor tem como resultado, em Weber, a redução da possibilidade cognitiva, como fica acentuado na sua tese do novo politeísmo no nosso mundo contemporâneo, pois

“se há uma coisa que atualmente não mais ignoramos é que uma coisa pode ser santa não apenas sem ser bela, mas porque e na medida em que não é bela [...] Semelhantemente, uma coisa pode ser bela não apenas sem ser boa, mas precisamente por aquilo que não a faz boa [...] A sabedoria popular nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira, conquanto não seja bela nem santa nem boa. Esses, porém, não passam dos casos mais elementares da luta que opõe os deuses das diferentes ordens e dos diferentes valores. Ignoro como poderia encontrar base para decidir ‘cientificamente’ o problema do valor da cultura francesa face à cultura alemã; aí, também diferentes deuses se combatem e, sem dúvida, por todo sempre tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e haja despojado do mito que ainda vive em nós. É o destino que governa os deuses e não a ciência, seja qual for”<sup>42</sup>.

O belo, o bom e o verdadeiro tornam-se esferas de valor autônomas e distintas, e ainda dentro da esfera do bom, Weber revela a pluralidade de “deuses”, de significados e fins

---

<sup>40</sup> WEBER, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, p. 375.

<sup>41</sup> TAC I, p. 211.

<sup>42</sup> WEBER, A ciência como vocação, p. 41-42.

últimos, que não são determinados pela ciência. Na esfera de valor em que se discutem esses significados e fins últimos, Weber afirma existir uma luta eterna, que cada pessoa trava com as outras a partir das suas convicções. A única contribuição possível da ciência para a esfera de valor a respeito dos fins últimos é esclarecer o significado de tais convicções e as conseqüências subsidiárias quando se deseja um determinado fim.

Se o desafio colocado por Weber é de agir responsabilmente, então exige-se a conscientização de que nós somos “senhores da vida”. Essa exigência remete para a ética da responsabilidade, em que as conseqüências e efeitos colaterais são levados em consideração na medida em que o homem é agora capaz de deliberar sobre os meios de modo estratégico para atingir o fim desejado. Com isso, o desafio expressa um problema de que Habermas deve cuidar, pois ao mesmo tempo em que a consideração sobre as conseqüências e efeitos colaterais previsíveis é exigida para a consideração sobre a justiça, Weber reserva o aspecto cognitivo apenas para este cálculo, isto é, entre meios e fins, e nega a possibilidade de uma consideração cognitiva para os fins, que já deveriam estar “postos” não no sentido de “fato”, mas sim como estabelecidos *a priori*.

Para a fundamentação da moral, Habermas tem que demover esse obstáculo, pois a impossibilidade de defender uma posição cognitivista para a moral equivale à impossibilidade de fundamentá-la, uma vez que a admissão de determinado fim não estaria apoiado em razões válidas para todos, mas, no máximo, em compromissos ou em acordos desse tipo, em que se mantêm razões diversas, justamente porque não se poderia defender um cognitividade dos fins, mas apenas a cognitividade dos meios. Nesse sentido, Habermas tem um problema para resolver: como fundamentar uma ética deontológica cognitivista da responsabilidade, uma vez que não se pode atribuir aos fins o estatuto de “fato”?

### 3. A desvalorização da base religiosa-metafísica

Habermas coloca o desenvolvimento das religiões universais como resultante de um problema ético fundamental, que rompe os limites do mito de sociedades tribais, qual seja, como justificar a desigualdade na distribuição dos bens entre os homens. Este problema provém, segundo Habermas, da “necessidade de buscar uma explicação religiosa ao sofrimento que se percebe como injusto”<sup>43</sup>. O problema rompe com o mito, pois há uma mudança da valoração do sofrimento individual. Nos termos míticos das sociedades tribais o sofrimento pessoal era interpretado como merecido, pois seria um sintoma de uma culpa secreta, em virtude de se estar possuído por um demônio ou por ter provocado a ira de um deus; já nas “civilizações”, isto é, nas sociedades organizadas estatalmente, onde as religiões universais se desenvolveram, o sofrimento pessoal podia ser interpretado como imerecido, possibilitando ao indivíduo sofredor esperar a redenção de todos os males. Nesse sentido é que, as religiões universais ocupam-se com a soteriologia, ou seja, com a história da salvação, com o destino salvífico do indivíduo.

Para Habermas, a mudança de valoração do sofrimento individual e a necessidade individual de salvação têm uma explicação sociológica, sendo resultado de processos de aprendizagem, na medida em que as idéias de justiça vigentes, das sociedades tribais, conflitam com a nova realidade da sociedades de classes<sup>44</sup>. Assim, já nesse primeiro nível, a reivindicação da revisão do sentido de justiça tem como pano de fundo o conflito de concepções de mundo, entre uma sociedade tribal e uma sociedade de classes organizada estatalmente, que se constitui como uma sociedade tradicional.

---

<sup>43</sup> TAC I, p. 267.

<sup>44</sup> Ver TAC I, p. 268.

Habermas advoga, apoiado em Weber, que na base de justificação das religiões universais para o sofrimento individual está a compreensão que há *algo* no mundo real sem sentido, postulando que o *mundo em sua totalidade* é um cosmo com sentido ou de que pode e deve ser, daí que para uma soteriologia está postulado uma ontoteologia, isto é, a instalação do mundo é estabelecida segundo uma “sábua legislação do deus criador”<sup>45</sup>. O resultado é que a justificação das injustiças é tratada não apenas de modo ético, mas também teológico, cosmológico e metafísico. Assim, a ordem do mundo é entendida em termos religioso-metafísicos<sup>46</sup>, em que estão fundidos aspectos ônticos e normativos, além de aspectos expressivos. É esta base religiosa-metafísica que, nas sociedades tradicionais, forma o marco teórico para a solução do problema do sofrimento individual não merecido.

De acordo com esta nova base nas sociedades tradicionais, Habermas, seguindo os estudos de Weber, apresenta as duas estratégias de religiões universais, uma ocidental e outra oriental, para solucionar o problema de justificação do sofrimento individual. A primeira concebe um Deus criador, pessoal, salvador e transcendente, situado para além deste mundo; a última concebe um cosmo não criado, impessoal, desenvolvendo uma concepção de Deus não salvador e imanente. Com relação ao Deus Transcendente, o fiel deve entender-se como um instrumento de Deus e em relação ao Deus Imanente como um vaso do divino, daí que na relação com o primeiro Deus o fiel para a redenção do seu sofrimento busca a aprovação de Deus, enquanto o segundo deve participar do divino.

Habermas evidencia, desse modo, que a ética nesse momento tem um fundamento religioso: ou a esperança na graça para redenção quando se trata de um Deus Transcendental; ou a auto-redenção pelo conhecimento, contemplação dos mistérios deste mundo, quando se trata de um Deus Imanente. No primeiro fundamento enquadram-se o judaísmo e o

---

<sup>45</sup> VGT, p. 17.

<sup>46</sup> Ver TAC I, p. 269.

cristianismo, no segundo as religiões asiáticas bem como a filosofia grega. Mesmo sem considerar a valorização do mundo em seu conjunto pelas religiões universais, isto é, se há afirmação ou negação do mundo por elas, podemos considerar que as religiões universais apresentam mandamentos morais sem os quais não é possível uma redenção, ou uma auto-redenção, que os apresentam como verdadeiros a partir de uma ordem religiosa-metafísica.

Se acima foi observado que a revisão do conceito de justiça, à qual sucedeu uma perspectiva religiosa-metafísica para a justificação do sofrimento individual não merecido, tinha como explicação sociológica o confronto entre a visão mítica de uma sociedade tribal com uma nova realidade de uma sociedade organizada estatalmente, que se constituiu como uma sociedade tradicional, agora, por sua vez, o quadro sociológico com o qual Habermas tem que lidar para desenvolver uma fundamentação filosófica para a moral é a passagem de sociedades tradicionais para sociedades pós-tradicionais na modernidade – o que faz da base de validação da moral apoiada numa ordem religiosa-metafísica um problema para a filosofia moral.

Com efeito se antes, diante das novas formas sociais e econômicas das sociedades tradicionais precisou-se dos profetas para vincular todos em torno dessa nova ética religiosa, agora, com a realidade social é complexa com o desenvolvimento da ciência moderna, com as transformações econômicas advindas do capitalismo e a formação de Estados nacionais, bem como o aparecimento da reforma protestante, no século XVI, que provocou uma cisão no antigo mundo medieval mais ou menos monolítico, além das guerras de religiões, que ensangüentaram a Europa, provocando muita destruição e gerando a idéia de que é preciso, acima da religião, que estava sendo fator de divisão, uma outra instância de unificação social. O outro que, antes dessa mudança social, podia ser facilmente reconhecido como um dos meus irmãos numa comunidade religiosa passou a ser estranho a mim, na medida em que sua cosmovisão é também outra, impedido que se recorra a um único ponto de vista divino.

O cenário descrito acima, em que se encontra uma pluralidade de tradições num único espaço social, pode ser explicado com o processo de racionalização, analisado por Max Weber como um processo de desencantamento das imagens do mundo religioso e metafísico a partir do desenvolvimento da ciência moderna e da técnica. O conhecimento empírico-analítico da ciência moderna, ao desencantar o mundo, concebendo este como um mecanismo causal, promove uma “tensão contra as pretensões do postulado religioso de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e que possui algum tipo de orientação e sentido ético”<sup>47</sup>. Disso resulta uma autonomização dos âmbitos sociais, em três esferas de valor que caracterizam a modernidade, a saber, a ciência e a técnica, a arte e a auto-apresentação da pessoa, e a moral e o direito. O que contraria nas sociedades tradicionais, segundo a ordem metafísica-religiosa, essas três esferas estavam fundidas, na medida em que o ente verdadeiro também está impregnado de beleza e de bondade. Essa mudança na compreensão sobre a verdade, o belo e o bom como aspectos autônomos já se vê nas palavras de Weber, ao expressar sua tese de um novo politeísmo<sup>48</sup>.

Nesse sentido, Habermas destaca que para a fundamentação da moral bem como para a tentativa de explicar o ponto de vista moral é necessária a superação de uma justificação dos mandamentos morais como feita ainda em sociedades tradicionais, que contavam com uma visão de mundo obrigatória para todos, portanto, com um cenário religioso de fundo. Com o desmoronamento de uma visão de mundo católica que a sociedade partilhava, e com a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades pós-tradicionais, ou seja, para sociedades de cosmovisão pluralista, tornou-se impossível uma justificação pública para todos dos mandamentos morais, a partir de um ponto de vista divino transcendental<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> TAC I, p. 217.

<sup>48</sup> Ver citação da p. 23, referente à nota 42.

<sup>49</sup> Ver VGT, p. 16.

O desafio da contemporaneidade parte já dessa situação moderna. A sociedade atual é globalizada, mas não pelo predomínio de uma tradição religiosa hegemônica, e sim pelos “perigos resultantes de desequilíbrios ecológicos, de assimetrias do bem-estar e do poder econômico, das tecnologias pesadas, do comércio de armas, do terrorismo, da criminalidade ligada às drogas etc”<sup>50</sup>, integrando os cidadãos não em uma comunidade religiosa, mas em uma comunidade de risco involuntária, onde sub-existe cada um com sua própria cultura e religião, lado a lado com a diversidade de confissões, de tradições e de formas de vida sociais.

Habermas portanto tem que responder o que significa não poder mais contar com a força dos profetas e dos apóstolos, com a base teórica de uma religião, ou seja, não poder contar mais, para promover a validade cognitiva dos mandamentos morais, com uma ontoteologia que explica a ordem do mundo e com uma soteriologia que explica o caminho para a redenção. E considerando a tensão entre as ciências empíricas modernas e as doutrinas religiosas, onde reside afinal a autoridade da validação das normas morais?

O problema que Habermas deve resolver é como fundamentar a moral em nível pós-metafísico, isto é, sem apoiar-se nem numa metafísica nem numa religião, uma vez que se exige uma moral pós-tradicional, ou seja, pós-convencional, que possa ser válida para todos, visto que, apesar do desmoronamento de uma visão de mundo católica compartilhada por todos, a substância normativa dos mandamentos morais religiosos permanecem nas sociedades profanas. Isto significa que diante do pluralismo de cosmovisões nas sociedades modernas, para fundamentar uma moral universalista não é permitido “do lado do método, o ponto de vista divino, do lado do conteúdo o recurso à ordem da criação e à história da salvação, e do lado da estratégia teórica, a remissão aos conceitos essenciais que perpassam a diferenciação lógica entre diversos tipos elocucionais de proposições”<sup>51</sup>, isto é, que não levam

---

<sup>50</sup> HABERMAS, Jürgen. A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos. In: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de G. Sperber e P. A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2002, p. 209.

<sup>51</sup> VGT, p. 20.

em consideração a distinção das esferas de valor na elaboração de enunciados ao pretenderem validade.

#### **4. A insuficiência da filosofia da consciência para a fundamentação da moral**

Com o desmoronamento de uma única visão de mundo compartilhada por todos, o homem moderno vê-se “abandonado” por Deus, no sentido de que não pode mais apelar a uma instância divina sábia e justa, para conferir validade aos mandamentos morais. O homem agora assume a tarefa de fundamentar a moral, ou seja, de apresentar as razões que justifiquem a validade dos julgamentos e dos atos morais para todos, sem contar com razões objetivamente razoáveis, uma vez que a “razão se retira da objetividade da natureza ou da história da salvação e se transfere para o espírito de sujeitos atuantes e julgadores”<sup>52</sup>.

A filosofia da consciência, a partir de uma razão subjetiva, é uma resposta ao desafio de fundamentar, independentemente das suposições da religiosa ou da metafísica, o novo mundo moderno, tanto em termos do novo conhecimento científico, da nova estética quanto da nova normatividade. Conseqüentemente tem que justificar racionalmente a unificação social e as normas morais laicizadas, o que aponta a tarefa de explicitar o ponto de vista moral, sob o qual poderíamos avaliar as questões morais de modo imparcial, sem o recurso a uma determinada tradição.

Habermas assinala, porém, que todas as tentativas de caracterizar o ponto de vista moral como aquele que pertence a um “observador neutro fracassaram – quer se considere que este observador consegue apreender o mundo moral como um todo a partir de um ponto

---

<sup>52</sup> VGT, p. 22.

de vista transcendental (como no caso de Kant) ou que ocupa, enquanto observador empírico, uma posição no mundo, apesar de estar equipado com conhecimentos ideais”<sup>53</sup>.

O ponto de vista de um observador pareceria garantir objetividade ao juízo, já que assumiria a perspectiva da terceira pessoa, isolando, dessa forma, seus interesses particulares na avaliação das normas de condutas para todos. Porém, essa perspectiva é inadequada para uma avaliação com pretensão universal, pois o observador, entendido como um sujeito solitário, procede tanto na avaliação quanto na coleta das informações e na compreensão do mundo a partir de uma posição monológica que é sempre sua. Em outros termos, na medida em que a norma tem a pretensão de ser válida para todos ao constituir-se como imparcial, a posição monológica aparece como limitada, porque ao mesmo tempo em que separa de modo monológico o observador das diversas tradições, impedindo-o de compreender as razões dos outros, também fecha o acesso ao mundo moral que é compartilhado intersubjetivamente, restando unicamente a sua perspectiva.

Habermas aponta que a filosofia da consciência incorre num solipsismo metodológico, quando supõe que uma consciência, empírica ou transcendental, idêntica a todos os indivíduos estaria capacitada para validar objetivamente normas, sem ter, antes, que compartilhar os sentidos das tradições com os outros. Daí que a consideração sobre a universalidade de normas morais acaba sendo reduzida à individualidade do observador, que sem a mediação dos outros afetados a avaliação da norma tornar-se cego para as considerações plurais. Significa que se as normas morais têm pretensão de sustentar sua universalidade por razões, então é necessário que sejam avaliadas sob um ponto de vista moral, pois este é universal, isto é, exige que todos sejam considerados, e portanto, que sejam consideradas todas as vozes com suas razões que podem ser distintas em relação ao observador monológico.

---

<sup>53</sup> CED, p. 149.

De fato, é a dificuldade de considerar a perspectiva do outro a partir de uma auto-reflexão que impede a filosofia da consciência de fundamentar normas morais, o que Habermas aponta em Kant, ao fazer notar que o teste de universalização de uma máxima operado segundo o imperativo categórico dirige-se a uma segunda pessoa do singular, como se cada um em foro íntimo pudesse realizar por si só. Habermas atribui o erro de Kant a um “encurtamento individualista de um conceito de autonomia de cunho intersubjetivo”<sup>54</sup>.

Habermas chama a atenção para a necessidade de considerar a intersubjetividade quanto se trata da validade universal de normas, portanto de normas morais. Ainda na filosofia da consciência poder-se-ia buscar aquele que tentou cuidar da intersubjetividade, pois se, de um lado, Kant, que é um ilustre representante da filosofia da consciência, errou por não tomar em um sentido intersubjetivo a atividade de adoção de regras com validade universal, por outro lado, Husserl, outro grande representante da filosofia da consciência, pensou a intersubjetividade. A pergunta que resulta é se o empreendimento de fundamentação da intersubjetividade pela filosofia da consciência é consistente<sup>55</sup>.

Para entender a perspectiva de Habermas, que aponta a insuficiência da filosofia da consciência para a fundamentação da moral, cabe apresentar as dificuldades da filosofia da consciência, também como em Husserl, para sintetizar as realizações de muitos sujeitos isolados, que se reconheceriam reciprocamente, isto é, a tentativa de fundamentar uma relação intersubjetiva a partir de uma posição monológica, individualista, que pudesse justificar a objetividade do mundo, especificamente para questão do mundo moral e, portanto, para questão da validade objetiva das normas morais.

Na filosofia da consciência de Husserl, a posição monológica é constituída por uma subjetividade auto-reflexiva estruturante da realidade, isto é, o ponto de partida de

---

<sup>54</sup> VGT, p. 46.

<sup>55</sup> Ver LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Pontifícia Università Gregoriana, 1999. p. 146-149.

constituição e de validação do mundo é uma autoconsciência originária, um Eu constituinte transcendental, entendido como uma mônada. O fenomenólogo tem que justificar a objetividade do mundo a partir de “eus” constituidores do mundo, em que o mundo constituído por um eu deve ser o mesmo que aquele constituído por outros “eus”<sup>56</sup>. A pluralidade de vozes dos “eus” deve, por fim, ser reconduzida a uma comunidade de “eus”, portanto a um nós, para constituir um e mesmo mundo, garantindo a objetividade. O mundo moral, para Husserl, é por excelência o mundo intersubjetivo, isto é, o mundo constituído por outros “eus”, que seria fundamentado do ponto de partida, ou seja, do Eu solitário constituinte, sendo a intersubjetividade o ponto de chegada, pois, de acordo com a filosofia da consciência, o Eu constituinte não tem acesso imediato às atividades constituidoras dos outros “eus”.

Se, de um lado, eu não tenho acesso imediato aos outros “eus”, por outro lado, tenho pelo menos um acesso imediato ao meu próprio eu, ao meu próprio corpo, com o qual me relaciono com o mundo. A partir disso, Husserl constrói a argumentação para fundamentar a intersubjetividade e, conseqüentemente, o mundo das relações sociais, o mundo moral. O outro aparece no meu mundo, num primeiro momento, como um corpo (*Körper*) semelhante ao meu, num segundo momento, não aparece apenas como corpo, pois da mesma forma que ao meu corpo está associado uma corporalidade vivida (*Leib*), isto é, um corpo em que o eu constitui o mundo, analogamente, eu posso atribuir ao outro corpo (*Körper*), que percebi, uma corporalidade vivida (*Leib*), isto é, uma outra subjetividade, que se apresenta no mesmo mundo no presente momento. Assim, se eu enquanto constituinte, ou seja, uma subjetividade, não tinha acesso às atividades constituidoras das outras subjetvidades, nesse segundo momento, isso muda com a possibilidade de uma “transferência analógica”<sup>57</sup>, pois ao perceber

---

<sup>56</sup> Ver HABERMAS, Jürgen. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989. p. 51.

<sup>57</sup> HABERMAS, Lecciones sobre una fund. de la sociología en términos de teoría del lenguaje, p. 53.

um corpo (*Körper*) semelhante ao meu, posso transferir também um interioridade original, isto é, supor uma outra subjetividade, um outro Eu constituinte transcendental. O resultado é que eu poderia, assim, **virtualmente** assumir a posição do outro, podendo constituir o mundo do outro eu em analogia como meu mundo. A comunidade de “eus”, portanto, a perspectiva do nós transcendental na filosofia da consciência de Husserl, é defendida com a possibilidade de assumir-se virtualmente a posição do outro como constituinte do mundo, ou seja, Husserl funda a comunidade de mônadas, ao apresentar os sistemas de constituição do mundo do outro como iguais aos de um outro eu. É a reciprocidade de perspectivas que funda a identidade dos sistemas que constituem o mundo, o que pode ser estendido ao ponto de vista moral, garantindo a objetividade das normas morais.

Contudo Habermas considera que Husserl engana-se pois a intersubjetividade, e portanto também uma teoria da geração da sociedade, não podem ser fundamentadas a partir do “marco de uma teoria da consciência”<sup>58</sup>, anunciando que está “esgotado o paradigma da filosofia da consciência”<sup>59</sup>.

São duas as objeções de Habermas ao programa de Husserl de derivar uma perspectiva intersubjetiva, isto é, um nós, a partir da primazia do Eu constituinte solitário. A primeira diz respeito à possibilidade do eu de transferir uma interioridade originária a outros corpos por ter percebido uma semelhança com os mesmos. Pois se eu apreende o outro num primeiro momento como um corpo (*Körper*) semelhante ao meu, isso significaria que eu posso objetivar-me antes como um corpo (*Körper*), um objeto, para assim constatar a semelhança. Isso porém não é possível, na medida em que sempre percebo um corpo associado a uma corporalidade vivida (*Leib*)<sup>60</sup>. É o que Habermas relata como um dos motivos para a crítica da

---

<sup>58</sup> HABERMAS, Lecciones sobre una fund. de la sociología en términos de teoría del lenguaje, p. 41.

<sup>59</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de L. Sérgio Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 414.

<sup>60</sup> HABERMAS, Lecciones sobre una fund. de la sociología en términos de teoría del lenguaje, p. 54.

filosofia da consciência, já que “a autoconsciência não pode ser um fenômeno originário, pois a espontaneidade da vida consciente não consegue assumir a forma de objeto sob a qual ela deveria ser subsumida para que pudesse ser detectada no momento em que o sujeito se debruça sobre si mesmo”<sup>61</sup>.

A segunda objeção diz respeito ao projeto da construção da intersubjetividade. Habermas concorda com Husserl que é necessário um cruzamento de perspectivas, concorda que para se ter um mundo em comum, e portanto também o mundo moral, na medida em que é constituído por normas válidas para todos, é necessária uma relação simétrica que permita igualmente aos diversos eus colocarem-se nas posições dos outros reciprocamente; porém a reciprocidade de perspectivas tal como sugerida pelo filósofo da consciência não é completa<sup>62</sup>. Husserl só leva a construção da intersubjetividade até o ponto em que eu me coloco na posição do outro, identificando o mundo deste com o meu. Já o outro não poderia assumir a minha posição, pois a partir do marco teórico da fenomenologia de Husserl “o eu meditante cuja subjetividade é sempre o último horizonte possível de validação, impõe uma assimetria entre mim e o outro de que se trate. O eu do fenomenólogo mantém sempre durante a auto-observação a função permanente de um Eu prévio [originário]”<sup>63</sup>.

Nesse sentido, para Habermas o paradigma da filosofia da consciência não contribui para a fundamentação da moral, tendo que a partir de um outro paradigma explicar e fundamentar o ponto de vista moral, sob o qual as normas morais podem ter validade objetiva, para todos. É necessário um novo paradigma no qual se possa contar com uma leitura intersubjetiva do ponto de vista moral, em que o outro seja reconhecido como um outro de mim, sem eliminar as nossas diferenças, e que seja possível uma relação simétrica para que

---

<sup>61</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 53-54.

<sup>62</sup> Ver HABERMAS, Lecciones sobre una fund. de la sociologia en términos de teoría del lenguaje, p. 55.

<sup>63</sup> HABERMAS, Lecciones sobre una fund. de la sociologia en términos de teoría del lenguaje, p. 55.

haja **realmente** um cruzamento de perspectivas, isto é, para que haja reciprocidade na assunção das posições.

## CAPÍTULO II

### O MARCO TEÓRICO DE JÜRGEN HABERMAS PARA A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL

A análise do marco teórico de Habermas torna-se obrigatória, pois somente desse modo temos condições de entender suas respostas para os problemas levantados em torno da fundamentação da moral. O novo paradigma em que Habermas se insere para desenvolver sua teoria moral, em que reformula a ética kantiana, é o paradigma da linguagem. Cabe ressaltar que a passagem para a filosofia da linguagem não é um empreendimento unívoco na filosofia, como podemos indicar seja pela diversidade de abordagens em torno da linguagem, seja, pela luta para sustentação da filosofia da consciência frente à formação desse novo paradigma. Habermas situa-se nessa mudança de paradigma com uma abordagem que critica a redução semântica da linguagem, isto é, o esgotamento da linguagem na sua função representativa das proposições. Já dentro da virada lingüística, Habermas, assim como outros filósofos, dão uma outra virada na história da filosofia, a saber, uma virada pragmática. A contribuição de Habermas dá-se, sobretudo, na valoração da dimensão comunicativa e na reconstrução de seus componentes essenciais, a partir da mediação e do uso da linguagem. A linguagem é entendida como comunitária, que não substitui o pensamento ou a ação, mas que o acesso a esses problemas é mediatizado pela linguagem, concebendo-a, desse modo, como um *medium*, e não “como um instrumento de comunicação que permanece fora do conteúdo dos pensamentos”<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 55.

## 1. A virada lingüística pragmática

Além da dimensão sintática da linguagem, isto é, a relação dos sinais lingüísticos entre si, no sentido de que um sinal remete a outro, e da dimensão semântica da linguagem, isto é, a relação dos sinais lingüísticos com o significado, no sentido de que um sinal remete a algo, passa-se a teorizar a dimensão pragmática da linguagem, isto é, a relação dos sinais com os sujeitos, e sobretudo, com o uso que os falantes fazem deles. Esta última dimensão refere-se, portanto, à função comunicativa da linguagem e não apenas à função representativa como é teorizada em abordagens semânticas.

A virada lingüística é iniciada a partir de uma abordagem semântica, que se mostrará como uma perspectiva reducionista da linguagem. A abordagem pragmática apresenta-se como o remédio para essa limitação, pois aquela abordagem semântica é presa a uma análise das formas da proposição, notadamente de proposições assertóricas, que se referem ao “que é o caso”. Tal análise descuida “da situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos, das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes”<sup>65</sup>, o que faz a semântica, que deriva de Frege, sofrer do mal da falácia abstrativa, que a impede de estabelecer a diferença entre, por exemplo, uma afirmação, uma ordem e uma promessa, visto que o conteúdo semântico pode ser objeto de vários modos de uso.

A abordagem pragmática da linguagem mostra-se imprescindível já à primeira vista para acessarem-se questões morais, e, portanto, para o tema em questão, a fundamentação da moral, pois o que está em jogo na linguagem moral são expectativas de comportamento reconhecidas intersubjetivamente, que no nosso cotidiano ouvimos de outro e proferimos para outro na forma de ordens, advertências, reclamações de indignação, etc.

---

<sup>65</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 55.

É justamente a variação dos modos de uso das proposições que a semântica não pode contemplar, uma vez que se reduz à função representativa, que, ao contrário da pragmática, só investiga a relação entre dois termos, a saber, entre proposição e fato, e não inclui, portanto, o uso que os sujeitos fazem de tais proposições quando as proferem para outros ouvintes. Ou seja: a semântica deixa de fora da tematização justamente a relação intersubjetiva – ou melhor, em segundo plano, visto que tem que pelo menos pressupor a relação intersubjetiva –, pois a variação nos modos de proferir as proposições só se deixa entender na medida em que se avaliam o modo e as condições sobre as quais os sujeitos se relacionam.

É a partir das questões com as quais se ocupou que Habermas explica o caminho que seguiu dentro da virada lingüística. Diferentemente da ótica da filosofia teórica – que se interessa por questões sobre o conhecimento dos objetos e dos fatos, como tratados numa epistemologia, numa teoria do conhecimento, como também numa semântica das formas das proposições assertivas –, o primeiro feito da virada lingüística para Habermas foi a possibilidade de formular uma teoria da ação que se configurou na teoria do agir comunicativo e da racionalidade. Nesse sentido, foi o caminho da pragmática lingüística que em Habermas constituiu o “fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para uma concepção da moral [...] ancorada na teoria do discurso”<sup>66</sup>.

Dentro da virada lingüística pragmática, Habermas desenvolve sua abordagem da linguagem como uma pragmática universal<sup>67</sup>, cuja tarefa é “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”<sup>68</sup>. Habermas para tanto cuida dos

---

<sup>66</sup> HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de M. C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004. p. 8.

<sup>67</sup> Significa que a pragmática de Habermas, apesar de basear-se nos estudos de Austin e Wittgenstein, pretende superar o contextualismo dos múltiplos jogos de linguagem inseridos nas formas de vidas plurais, uma vez que a tese é que subjaz a multiplicidade de jogos lingüísticos, com seus conjuntos de significados, uma prática comunicativa que é universal e inevitável, que justamente permite a formação desses significados. Daí que a pragmática universal de Habermas opõe-se a uma pragmática empírica, como é a de Wittgenstein.

<sup>68</sup> HABERMAS, Jürgen. Qué significa pragmática universal?. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989. p. 299.

pressupostos universais a que todo falante e ouvinte estão condicionados inevitavelmente – isto é, não são pressupostos convencionais –, quando assumem uma *práxis* comunicativa, cujo fim é entender-se com outro sobre algo no mundo, a partir da qual podem coordenar suas ações cooperativamente.

### 1.1. A mediação da linguagem

A filosofia da linguagem apresenta a linguagem como *medium* intransponível, colocando por terra a concepção de que o sujeito teria um “acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade nua”<sup>69</sup>. Isto significa que toda apreensão de algo no mundo já se realiza através da linguagem. O próprio pensamento que se realiza internamente, se realiza lingüisticamente. O pensar está ligado essencialmente à linguagem, pois o pensar só pode ser significativo e ter um conteúdo, porque ele acontece como um discurso mediado pelos significados já constituídos pela língua real de uma comunidade real, como Habermas afirma: “não há reflexão que não se deixe reconstruir como discurso interno”<sup>70</sup>.

Habermas aponta que a compreensão do *medium* da linguagem é o traço que marca o rumo à guinada lingüística, iniciado ainda a partir da discussão da formação dos conceitos e dos juízos. Frege, nesse contexto, invoca o *medium* da linguagem contra o influxo empirista da filosofia que pretendia explicar psicologicamente as relações lógicas ou conceituais. Trata-se de uma teorização da mediação semântica da linguagem. Com Frege pode-se continuar defendendo a idéia de que com auxílio de nomes, de palavras, isto é, de sinais lingüísticos, o sujeito representa coisas singulares do mundo e de que estes sinais são estruturados numa

---

<sup>69</sup> HABERMAS, *Verdade e Justificação*, p. 8.

<sup>70</sup> HABERMAS, *Verdade e Justificação*, p. 100.

proposição. Mas com a mediação pragmática da linguagem deve-se prosseguir e acrescentar que a proposição é sempre, potencialmente, proferida para outros, em último sentido para uma comunidade de sujeitos intérpretes.

Assim, considerando a virada lingüística pragmática, completada por Charles Peirce, chega ao final a investigação sobre a mediação da linguagem, podendo-se dizer que a interpretação de sinais como o núcleo das realizações lingüísticas deve dar-se segundo o modelo da prática de entendimento entre sujeitos.

Nesse sentido a análise de proposições descritivas não é vista mais numa relação ontológica correspondente bipolar entre linguagem e mundo, entre proposição e fato, pois não se trata mais de uma relação entre sujeito que representa e objeto que é representado, mas uma tríplice relação: do ato de fala que faz valer um estado de coisas para uma comunidade de interpretação. Rompendo com a limitação teórica que investiga a mediação semântica da linguagem, esta, agora, não se traduz mais entre sujeito isolado e objeto, mas como o *medium* em que os membros de uma comunidade entendem-se entre si sobre algo no mundo.

Definitivamente não é a proposição que nos permite ver todo o espectro da mediação da linguagem, mas sim o ato de fala. Habermas, diante disso, segue as pegadas da pragmática reinterpretando a teoria dos atos de fala a partir da análise pragmática formal do significado levando em conta a contribuição de Karl Bühler.

Habermas enunciar a tese de que a linguagem como *medium* cumpre três funções. Os atos de fala servem para exprimir intenções de uma falante, para representar estados de coisas e para promover relações com um destinatário. Estas três funções estão ligadas internamente no mesmo ato de fala, contudo uma é explicitada, domina, enquanto as outras acompanham implicitamente. Falando de casos puros ou idealizados de atos de fala, Habermas apresenta

uma classificação dos atos de fala em três tipos fundamentais<sup>71</sup>, a saber: atos de fala representativos, em que se utilizam proposições de vivência; atos de fala constataivos, em que se utilizam proposições descritivas; e atos de fala regulativos, em que se utilizam proposições normativas. Junto a essas funções entrelaçam-se três raios de significação: o que o falante pretende dizer (função expressiva) com uma proposição liga-se tanto com aquilo que literalmente é dito (função representativa) nela quanto com a ação (função interpelativa) com a qual o dito deve ser compreendido<sup>72</sup>.

Habermas esclarece que toda proposição é potencialmente pragmática, isto é, tem uma força ilocucionária, que revela o modo como foi proferida a proposição – o conteúdo locutivo –, permitindo que tenha seu significado interpretado.

Através da comparação de uma ação lingüística com uma ação não-lingüística, Habermas mostra como aquela permite que seu significado seja interpretado. Para a ação não-lingüística, Habermas toma a perspectiva de observador, em que somos capazes de considerar o movimento de um amigo que passa correndo pela rua como uma ação, no caso, não-lingüística. Esta ação pode ser descrita com a ajuda da proposição “ele corre na rua”, a partir da qual poderíamos atribuir ao ator a intenção de chegar o mais rápido possível ao lugar que se destina.

Contudo, alerta Habermas, a simples observação não nos permite inferir essa intenção, pois já desde sempre nós supomos um contexto geral em que a ação é interpretada, que permitiria justificar a intenção inferida acima. Para a descrição sugerida da ação não-lingüística observada, ou seja, “ele corre pela rua”, falta uma interpretação ulterior, isto é, ainda resta uma pergunta que se refere a um entendimento prévio da situação cuja resposta esclarece a intenção vinculada à ação, a saber, por que nosso amigo quer chegar rápido em

---

<sup>71</sup> Ver TAC I, p. 395 e p. 407-419. Habermas define também um quarto tipo chamado de atos de fala comunicativos que servem para organização da fala, a sua estruturação em temas, a distribuição de papeis no diálogo etc.

<sup>72</sup> Ver HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 107.

algum lugar? As múltiplas respostas que podemos hipoteticamente sugerir, como por exemplo o fato de ele estar correndo porque não quer perder o ônibus, ou porque não quer se atrasar para a entrevista de emprego, ou mesmo porque se diverte assim, mostra que na perspectiva de observadores somos capazes apenas de identificar a ação, mas não de “descrever com segurança a execução de um plano específico de ação; para chegar a isso teríamos que conhecer a respectiva intenção que comanda a ação”<sup>73</sup>.

A certificação da intenção somente seria possível se deixássemos a posição de observadores e assumíssemos a perspectiva de participantes. A ação não-lingüística não oferece por si mesma esta perspectiva, no sentido de que não revela o modo como foi planejada, mas os atos de fala, sendo ações lingüísticas, ao contrário, oferecem.

A partir da análise de um ato de fala pode-se constatar de que forma é possível a certificação da intenção que comanda a ação. Por exemplo: a ordem que alguém me dá, dizendo que devo largar a arma, a ordem pode ser explicitada num ato de fala padrão da seguinte forma: “Eu te ordeno que largues a arma”. Sei qual foi a ação que se realizou, qual seja, proferiu uma ordem, sem com isso precisar de uma ulterior interpretação, uma vez que a partir do significado dos verbos ilocutivos, que estabelecem uma relação entre falante e ouvinte, nesse caso expresso pelo verbo ordenar, “um ato de fala revela a intenção do falante, assim, um ouvinte pode deduzir do conteúdo semântico do proferimento o modo como a sentença proferida é utilizada, ou seja, pode saber qual é o tipo de ação realizado através dele”<sup>74</sup>. Nesse sentido, se faz o que se diz, isto é, a proposição realiza o que diz, no caso dá uma ordem. A proposição “largue a arma” é envolvida pelo componente ilocucionário, que determina seu sentido. O sentido mudaria se, ao contrário, o ato de fala fosse “Eu prefiro que

---

<sup>73</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 66.

<sup>74</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 67.

largue a arma”, pois a mesma proposição foi revestida por outro verbo ilocutivo, que por sua vez, comenta, distintivamente, o uso da proposição do exemplo anterior.

### 1.1.1. Sentido e validade

Com a investigação da mediação pragmática da linguagem podemos ver que os sujeitos interagem através de atos de fala. A pergunta que se segue é “o que significa entender uma proposição empregada comunicativamente, isto é, o que significa entender um proferimento”<sup>75</sup>.

A tese de Habermas é que “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”<sup>76</sup>. Um ato de fala é aceitável, para Habermas, quando ele cumpre as condições necessárias para que um ouvinte possa posicionar-se com um “sim” ou “não” diante da pretensão levantada com o ato de fala proferido. Assim, a tese é que se compreende um ato de fala quando se conhecem as condições sob as quais ele pode ser válido. Disso podemos extrair uma exigência para a tese ser defendida, a saber, um “conceito generalizado, empregado epistemicamente, de validade no sentido de aceitabilidade racional”<sup>77</sup>. Pois, se consideramos que significado e validade estão intimamente ligados e ao termos demonstrado que a linguagem como *medium* cumpre três funções distintas e internamente ligadas, representando um tríptico conceito de significado, então cobram-se três validades distintas. Daí termos que todo ato de fala levanta ao mesmo tempo: uma pretensão de verdade para a proposição, uma pretensão de correção do ato de fala, quando me dirijo aos outros e uma pretensão de

---

<sup>75</sup> TAC I, p. 381.

<sup>76</sup> TAC I, p. 382.

<sup>77</sup> HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 131.

sinceridade ao sujeito de fala; além de uma quarta pretensão de compreensibilidade do ato de fala, como base de todas as outras três.

Habermas ao ajustar a teoria dos atos de fala, mostrando que, ao contrário do que pensava Austin, “todas as funções da linguagem, e não apenas as da representação, estão prenhes de pretensões de validade”<sup>78</sup>, desenvolve a explicação para a compreensão da tese, ao explicar a estrutura interna que liga sentido e validade.

Como toda proposição é potencialmente pragmática, podemos dizer que todo ato de fala tem uma dupla estrutura<sup>79</sup>: uma estrutura performativa ou ilocucionária pela qual se estabelece um determinado tipo de comunicação entre falante e ouvinte, e outra estrutura proposicional ou locucionária, que constitui o conteúdo ou o objeto da comunicação. Assim, performativo é um ato ilocucionário, que indica a função que a proposição assume na comunicação, é com esse ato ilocucionário que o falante faz saber ao ouvinte que ele compreende o que diz como afirmação, ordem ou confissão<sup>80</sup>, estabelecendo, assim, relações entre si. O elemento proposicional nos coloca em relação com as coisas, de modo geral com algo do mundo. Desse modo, podemos dizer que a compreensão do significado do ato de fala implica o elemento intersubjetivo e o objeto de que se fala.

A conexão desses dois elementos, ilocucionário e locucionário, representa um ato de fala auto-suficiente, na medida em que a intenção comunicativa do falante e o fim ilocucionário que ele tenta conseguir resultam da significação manifesta do que é dito, não sendo necessário recorrer a nada fora da linguagem. Trata-se da auto-reflexibilidade dos atos de fala, isto é, os atos de fala realizados numa língua natural são sempre auto-referenciais,

---

<sup>78</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 79.

<sup>79</sup> Ver HABERMAS, *Quê significa pragmática universal?*, p. 335 e p. 341 ss.

<sup>80</sup> Ver HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 119.

eles se auto-interpretam a si mesmos, ou seja, eles dizem como o proferimento tem que ser compreendido<sup>81</sup>.

Todo ato de fala visa ao entendimento com outros, trata-se do primeiro fim ilocucionário, que por sua vez, é a condição de todos os outros fins específicos. Resta ainda, a consideração de que enquanto buscam entender-se pelo *medium* da linguagem, os participantes de comunicação entendem-se sobre algo, no caso sobre o objeto que é dado pelo elemento proposicional.

Quando o falante profere a proposição como uma afirmação, significa que pretende entender-se com os outros sobre o sentido da representação; se, por sua vez, proferir a proposição como uma ordem, quereria entender-se com os outros sobre o sentido da interpelação; e por fim, se proferir a proposição como uma confissão, quereria entender-se com os outros sobre o sentido da expressão. Estes são os fins específicos. Eles visam, assim, à compreensão pelo ouvinte do significado do proferimento específico.

O falante para conseguir que seu ato tenha sucesso, isto é, atinja o fim do entendimento, precisa que o ouvinte dê seu assentimento racionalmente motivado; por sua vez, para que o ouvinte possa dar seu assentimento ele terá que poder reconhecer o ato de fala como válido, isto é, o ouvinte, voluntariamente, poderá se entender com o falante “através do reconhecimento de uma pretensão de validade criticável”<sup>82</sup>.

O sucesso ilocucionário, assim, ultrapassa a mera compreensão do que é dito, pois a validade está ligada à compreensão do sentido, portanto, a validade também é um fim ilocucionário, visado pelo ato de fala. Ou seja, um ato de fala terá sucesso quando o ouvinte puder compreender o significado do que é dito e reconhecer o proferimento como válido.

---

<sup>81</sup> Ver HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 67.

<sup>82</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 68.

Podemos esclarecer, assim, as condições de validade do proferimento. Reivindicar validade para um proferimento significa levantar a pretensão de poder defendê-lo com boas razões diante dos destinatários. Isso significa que a validade de um proferimento nos remete às pretensões de validade levantadas com eles. Como a pretensão à validade espera um posicionamento de “sim “ ou “não” dos destinatários, podemos dizer que as pretensões de validade apontam para o reconhecimento intersubjetivo dos participantes. Disso resulta que, as pretensões de validade junto com o posicionamento dos destinatários nos remetem às razões, com as quais o falante pretende defender a oferta do seu ato de fala, que podem ser reconhecidas ou rejeitadas pelo ouvinte, ou seja, as pretensões de validade são satisfeitas por razões válidas intersubjetivamente: “as pretensões de validade são conectadas internamente com razões”<sup>83</sup>; em outras palavras as pretensões de validade são satisfeitas discursivamente.

Se como assinalamos, o fim ilocucionário não se resume à compreensão, mas também à aceitação do proferimento, e por isso falamos que o proferimento levanta a pretensão de pode ser satisfeito com boas razões, segue-se que comprovada a existência de fins ilocucionários específicos – visto que posso compreender e aceitar um proferimento como uma afirmação, ou uma ordem, ou mesmo uma confissão –, temos distintas pretensões levantadas, que nos remetem ao tipo de razões específicas. Isto é, reconhecer a afirmação como válida é saber qual tipo de razões que se podem aduzir em seu favor. O mesmo podemos dizer para uma ordem que são tipos de proferimento cujas pretensões de verdade e de correção, respectivamente, podem ser satisfeitas com razões. Habermas salienta que atos de fala representativos, como é o caso de uma confissão, levantam a pretensão de sinceridade, isto é, de que o falante pensa o que diz, que apenas pode ser satisfeita “pela consistência com

---

<sup>83</sup> TAC I, p. 386.

que o falante faz frente às conseqüências que dela [da sinceridade de um ato de fala] se segue para a ação [... assim], numa seqüência de ações consistentes”<sup>84</sup>.

As razões portanto interpretam as pretensões que podem ser satisfeitas discursivamente, e desse modo pertencem às condições que tornam aceitáveis um proferimento. Isso significa que sem a dimensão pragmática da linguagem, o ouvinte não poderia compreender um ato de fala, pois a aceitação refere-se às condições de validade, e estas só poderiam ser conhecidas, por sua vez, através da pretensão específica que o falante levanta com seu ato ilocucionário, isto é no elemento performativo (pragmático).

Assim, considerando que o falante estaria apoiado normativamente na validade de regras de segurança aéreas, um ato de fala como “te ordeno que deixes de fumar” levanta uma pretensão de validade, e é entendido pelo ouvinte “se conhece as condições sobre as quais O [o ouvinte] pode ter razões convincentes para considerar válida”<sup>85</sup>, por sua vez, estas condições referem-se à aceitação da pretensão de validade. Habermas diz que cabe distinguir entre a validade de um ato de fala ou da norma que o respalda, a pretensão de que se cumprem as condições de sua validade, e a resolução da pretensão de validade levantada, pois o que explica um falante poder motivar racionalmente um ouvinte a aceitar a oferta do seu ato de fala é a conexão interna que existe entre “as condições que tornam válido um ato de fala, a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade”<sup>86</sup>, isto é, satisfazer com razões “convincentes que resistam a uma possível crítica do ouvinte à pretensão de validade”<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> HABERMAS, *Qué significa pragmática universal?*, p. 364.

<sup>85</sup> TAC I, p. 387.

<sup>86</sup> HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 109.

<sup>87</sup> TAC I, p. 387.

O resultado é uma revolução na compreensão da força ilocucionária de um ato de fala. Pois se o modo de uso da proposição é determinado pelo elemento performativo do ato de fala, que, por sua vez, determina a pretensão de validade que o falante levanta, então aquilo que Austin compreendia como o componente irracional do ato de fala, a força ilocucionária, admitindo apenas o elemento proposicional com racional, é agora o lugar da racionalidade<sup>88</sup>, que se apresenta como a conexão interna descrita acima.

### **1.1.2. Racionalidade comunicativa**

Habermas destaca que a “racionalidade tem menos a ver com o conhecimento ou com a aquisição de conhecimento do que com a forma em que sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento”<sup>89</sup>. E a racionalidade comunicativa diz respeito à “utilização comunicativa de saber proposicional em atos de fala”<sup>90</sup>.

A utilização comunicativa diz respeito ao uso do saber em que está presente aquela conexão interna entre as condições de validade de um ato de fala, a pretensão de validade e a garantia de resolução discursiva da pretensão de validade.

Isso significa que podemos atribuir o termo “racional” a todo ato de fala criticável, pois é somente com a possibilidade de crítica que necessariamente tal conexão se apresenta implicada conceitualmente, porque a crítica se refere sempre a uma pretensão de validade atribuída ao conteúdo semântico, que pode ser resolvida, se necessário, por razões, isto é, pode fundamentar-se.

---

<sup>88</sup> Ver HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 124.

<sup>89</sup> TAC I, p. 24.

<sup>90</sup> TAC I, p. 57. Grifo meu.

A crítica ou a fundamentação de um ato de fala nos remete, portanto, a juízos objetivos, que, para Habermas, só podem se fazer valer “por meio de uma pretensão transubjetiva de validade”<sup>91</sup>, pois é somente, assim, na base do mesmo significado tanto para o falante quanto para todos os possíveis destinatários que os juízos sobre o ato de fala ganham objetividade.

Se é a partir do uso comunicativo que devemos pensar a racionalidade, temos então que o termo racional não se aplica apenas às proposições descritivas empregadas em atos de fala constataivos, mas também a atos de fala regulativos, que empregam proposições normativas, e a atos de fala representativos, que empregam proposições de vivências, pois também a estes é vinculada uma pretensão de validade criticável, o que satisfaz o requisito essencial para a racionalidade, ou seja, são suscetíveis de fundamentação e de crítica. Portanto, racional é um conceito mais amplo que não se reduz à consideração sobre a verdade das proposições que fazem referência a fatos, mas inclui a consideração sobre a correção das proposições que fazem referência a normas e sobre a sinceridade das auto-apresentações que fazem referência a vivências<sup>92</sup>.

Com isso fica claro que para a racionalidade dos atos de fala constataivos, regulativos e representativos é “essencial a possibilidade de um reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade criticável”<sup>93</sup>. Significa que o conceito de racionalidade comunicativa abre um horizonte para entendermos que o termo racional pode ser atribuído a toda ação que permite dar razões acessíveis a outros, a uma comunidade de intérpretes com a qual se comunica. Desse modo, pode-se compreender em última instância que com os atos de fala constataivos, regulativos e representativos configura-se uma “prática comunicativa que sobre o pano de fundo de um mundo da vida tende à consecução, manutenção e renovação de um

---

<sup>91</sup> TAC I, p. 26.

<sup>92</sup> Ver TAC I, p. 34.

<sup>93</sup> TAC I, p. 34.

consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis”<sup>94</sup>. A racionalidade desta prática se atesta no acordo que, alcançado comunicativamente, apóia-se em razões.

O passo que o conceito de racionalidade comunicativa permite fazer é considerar a capacidade que tem o discurso de, sem coações, unicamente através de razões, gerar consenso, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e, devido a uma comunidade de convicções racionalmente motivada, asseguram-se, ao mesmo tempo, da unidade do mundo objetivo, do mundo social, do mundo subjetivo, e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas<sup>95</sup>.

A resolução das pretensões por razões dos atos de fala autoriza a compreender que o discurso é inerente à racionalidade comunicativa, pois é no discurso que as pretensões de validade implicitamente levantadas com os atos de fala que se mostraram problemáticas podem ser tematizadas e examinadas, ou seja, resolvidas com base em razões.

Daí, que o caminho da prática comunicativa cotidiana para o discurso pode ser visto como o reflexo da racionalidade comunicativa já a partir daquela conexão interna acima referida. É nesse sentido que Habermas ressalta que chama de racionais não apenas atos de fala válidos, mas o uso de atos de fala inteligíveis que assumem a garantia crível de que as pretensões de validade levantadas com eles podem, se necessário, ser cumpridas discursivamente<sup>96</sup>, isto é, por razões.

Ao contrário da razão prática moderna, a razão comunicativa não é uma faculdade adscrita a nenhum ator singular, e ao contrário da razão prática clássica, a razão comunicativa não é fonte de normas para ação. A razão comunicativa está inscrita no *telos* da linguagem e

---

<sup>94</sup> TAC I, p. 36.

<sup>95</sup> Ver TAC I, p. 27.

<sup>96</sup> Ver TAC I, p. 33-43.

possui um conteúdo normativo que orienta a ação na participação em discursos<sup>97</sup> para alcançar o entendimento, e nos mostra, a partir da possibilidade de resolução da pretensão através de razões, que não só as proposições descritivas utilizadas em atos de fala constataivos mas também as proposições normativas utilizadas em atos de fala regulativos possuem um conteúdo cognitivo, sem o qual não poderíamos pretender uma resolução discursiva intersubjetiva.

## **1.2. Agir comunicativo e Mundo da vida**

O conceito de agir comunicativo e o conceito de mundo da vida são complementares. Se com o **(a)** conceito de agir comunicativo, Habermas pode expor as estruturas formais do mecanismo de coordenação da ação quando se trata daquele uso comunicativo do saber, então com o **(b)** conceito de mundo da vida pode expor onde sempre o agir comunicativo está situado, isto é, o horizonte do agir comunicativo, de onde colhe seus conteúdos, mostrando, por fim, como ambos os conceitos aplicam-se a toda e qualquer forma de vida humana.

**a)** Habermas distingue dois tipos de interações, isto é, dois tipos de ligação entre as ações dos atores, que resultam de dois diferentes mecanismos de coordenação da ação. Uma vez que se trata de interações mediadas lingüisticamente, ou seja, através de atos de fala, o mecanismo de coordenação refere-se à finalidade para a qual a linguagem é utilizada. Se a linguagem natural é usada apenas com a finalidade de transmitir informações, o ator está adotando o agir estratégico, mas se a linguagem natural é usada também como fonte de integração, os atores ligam-se no agir comunicativo. O resultado é que o mecanismo de

---

<sup>97</sup> Ver HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 20.

coordenação da ação para este caso é o entendimento, enquanto para aquele caso é o êxito na interação. Assim, Habermas explica que há agir comunicativo “quando os planos de ações dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, senão mediante atos de entendimento”<sup>98</sup>, ou seja, quando a ligação das ações entre os atores é efetivada pela força consensual do entendimento lingüístico, o que define o agir comunicativo como uma ação orientada ao entendimento. Por sua vez, há agir estratégico, quando uma ação é orientada ao êxito, “quando a consideramos sob o aspecto da observância de regras de escolha racional e avaliamos seu grau de influência sobre as decisões de um oponente racional”<sup>99</sup>, ou seja, quando o êxito da coordenação depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação. Nesse sentido, tratando-se de um ou outro caso, temos que os atos de fala podem ser utilizados ou para se chegar a um acordo com o destinatário sobre algo ou para produzir nele causalmente um determinado comportamento.

No agir comunicativo os atores perseguem seus fins individuais desde que seus planos de ação possam harmonizar-se sobre a base de uma definição compartilhada da situação. Para a definição da situação, os participantes da interação integram num sistema três conceitos de mundo, a saber: mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, e pressupõem esse sistema como o marco de interpretação que todos compartilham, e dentro do qual podem entender-se. Os três conceitos de mundo são formais, as diversas situações concretas irão enquadrar-se num desses mundos. Se o entendimento sobre algo refere-se a  fatos, a situação pertence ao  mundo objetivo, assim entendido como a “totalidade dos estados de coisas conectados conforme leis, que se dão ou podem apresentar-se num determinado momento”<sup>100</sup>, ou podem produzir-se mediante uma intenção-causal, isto é, trazer à existência estados de coisas desejados; se o

---

<sup>98</sup> TAC II, p. 367.

<sup>99</sup> TAC II, p. 367.

<sup>100</sup> HABERMAS, Jürgen. Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989. p. 490.

entendimento sobre algo refere-se a normas, a situação pertence ao mundo social, assim entendido como a totalidade das regras institucionalizadas que constituem o conjunto das relações normatizadas, ao qual “pertence a totalidade daquelas relações sociais que podem considerar-se justificadas”<sup>101</sup>; se o entendimento sobre algo refere-se a vivências, a situação pertence ao mundo subjetivo, assim entendido como a “totalidade das vivências as quais o agente tem em cada caso um acesso privilegiado”<sup>102</sup>, e com as quais se auto-expressa. Habermas mostra que através dos atos de fala que algo do mundo da vida é tematizado como algo de um dos três mundos, entretanto, os atores ordinariamente não se referem apenas a um destes mundos, mas realizam seus proferimentos contando com a possibilidade de que a validade destes possa ser avaliada por outros atores.

No agir comunicativo o acordo a ser alcançado “não pode ser imposto a partir de fora e nem ser forçado por uma das partes seja através da intervenção direta na situação da ação, seja indiretamente, através de uma influência calculada sobre as decisões de um oponente”<sup>103</sup>. Coordenam-se nesse mecanismo não só os planos de ação de um eu com um outro, mas também os meios para a decisão; assim se esta é alcançada através de ameaça, mediante gratificações ou até mesmo mal entendidos, não vale pelo menos intersubjetivamente como acordo, justamente por não preencher as condições para o entendimento e, assim, para a formação de convicções comuns. Habermas explica que os “processos de entendimento têm como meta um acordo que satisfaça as condições de um assentimento, racionalmente motivado, ao conteúdo do proferimento”<sup>104</sup>. O acordo através dos atos de fala só pode ter sucesso se um *Alter* aceita a oferta de um ato de fala feito por um *Ego*, posicionando-se com um “sim” ou um “não”, sempre baseados em razões, frente à pretensão de validade criticável.

---

<sup>101</sup> HABERMAS, Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa, p. 491.

<sup>102</sup> HABERMAS, Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa, p. 491.

<sup>103</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 72- 73 e TAC II, p. 368-369.

<sup>104</sup> TAC II, p. 368.

Da compreensão de que a definição do significado da situação sobre a qual opera o mecanismo do agir comunicativo, deve ser comum, decorre que nenhum dos participantes da situação têm o monopólio interpretativo. Se as condições normativas por um lado exigem para ambas as partes a tarefa de incluir na sua própria interpretação a interpretação que o outro faz da situação, de tal modo que possam coincidir suficientemente, de outro lado, empiricamente, constatamos cada vez mais dissenso. De fato nas sociedades contemporâneas cada vez mais há uma pluralidade de interpretações de fundo, de mundos da vida, trazidos às costas de cada participante que pretenda entender-se com outros participantes de outras tradições sobre uma determinada situação. A ação ou o domínio das situações no agir comunicativo revela, assim, duas relações quanto ao ator: o ator na situação é ao mesmo tempo iniciador de ações imputáveis e produto das tradições culturais<sup>105</sup> nas quais ele está.

**b)** O resgate do conceito de mundo da vida permite a Habermas completar sua teoria do agir comunicativo e, assim, mostrar a imprestabilidade das críticas que a apontaram como sendo uma teoria abstrata sobre um reino ideal. Embora Habermas nas suas formulações iniciais “tenha abstraído” do mundo da vida, a teoria do agir comunicativo fora construída a partir do mundo da vida. A tese de Habermas é que o mundo da vida é o próprio solo da prática comunicativa, o horizonte do agir comunicativo, que se encontra sobre pressupostos idealizadores, o que afasta uma “interpretação platônica do significado”, que pensa um mundo ideal<sup>106</sup>. O mundo da vida é portanto o lugar concreto onde o entendimento ou o desentendimento ocorrem.

Habermas acrescenta que para a definição de uma situação no agir comunicativo, os participantes da comunicação espontaneamente lançam mão de interpretações disponíveis no mundo da vida, interpretações já fornecidas por uma tradição cultural. Assim os participantes

---

<sup>105</sup> Ver TAC II, p. 192.

<sup>106</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 88 ss.

da comunicação recorrem às convicções compartilhadas intersubjetivamente para cobrir a necessidade de entendimento surgida numa determinada situação. O mundo da vida, pois, apresenta-se como horizonte de interpretação, isto é, como recurso para os processos de interpretação, podendo ser compreendido como “um acervo de padrões de interpretações transmitidos culturalmente e organizados lingüisticamente”<sup>107</sup>.

O mundo da vida é concebido como um saber de fundo transmitido culturalmente que ocupa em relação a tudo que pode se converter algo para o entendimento um “papel transcendental”<sup>108</sup>, uma vez que já articula antecipadamente as conexões dos mundos objetivo, social e subjetivo, descortinando horizontes de interpretação. Isto pode ser compreendido na medida em que se compreende que “a linguagem e a cultura são os elementos constitutivos do mundo da vida”<sup>109</sup> em geral.

Linguagem e cultura não representam nenhum dos três mundos formais, nem mesmo podem ser tematizados como algo de um dos três mundos. Ao contrário, ao fazer ou entender um ato de fala, que se refere ao sistema dos três mundos formais, os participantes já se encontram dentro da linguagem, que não podem colocar diante de si como “algo intersubjetivo”, do mesmo modo como poderiam fazê-lo ao tematizar um saber implícito no ato de fala, considerando o componente ilocutivo, e, assim, referir-se a algo do mundo objetivo, social ou subjetivo.

A linguagem enquanto “*medium* do entendimento permanece numa peculiar semitranscendência”<sup>110</sup>, visto que é sempre utilizando a linguagem que se entendem os atores sobre algo no mundo, é sempre utilizando a linguagem que se abre, portanto, um dos mundos. Nesse sentido, podemos entender que somente a partir da linguagem é que algo do mundo da

---

<sup>107</sup> TAC II, p. 176.

<sup>108</sup> TAC II, p. 177.

<sup>109</sup> TAC II, p. 177.

<sup>110</sup> TAC II, p. 177.

vida apresenta-se como um fato, como uma norma ou como uma vivência. A linguagem, pois, é condição de possibilidade para o entendimento, e somente quando ocorre uma falha na comunicação, impedindo-a de realizar sua função de recurso, que a própria linguagem pode ser tematizada, quanto ao componente ilocutivo, e de qualquer modo é feito pelo próprio *medium* linguagem, que conserva seu estatuto de saber não-problemático permitindo a tematização dos próprios atos de fala. Por isso a linguagem mantém-se sempre às costas dos participantes.

A respeito da cultura, ou seja, dos padrões de interpretação cultural, pode-se dizer o mesmo, pois quando os participantes envolvidos no processo de entendimento transcendem o horizonte de uma situação dada, não se encontram no vazio, encontram-se imediatamente em outro âmbito, já atualizado, mas “já pré-interpretado, do culturalmente auto-evidente”<sup>111</sup>, isto é, uma nova situação já está sempre pré-interpretada e inserida num contexto de uma tradição cultural. É nesse sentido, que “linguagem e cultura geralmente não contam como ingrediente da situação”<sup>112</sup>, permanecendo sempre “atrás”.

Podemos, assim, defender que o mundo da vida é o horizonte do entendimento, pois o agir comunicativo realiza-se sempre dentro do horizonte de um mundo da vida, que se constitui como um saber de fundo, implícito, holisticamente estruturado e que não está à nossa disposição. Com as estruturas do mundo da vida são fixadas as formas de intersubjetividade do entendimento possível, visto que é a partir delas que o participante da comunicação pode assumir uma posição para além de sua subjetividade e pretender fazer um juízo objetivo para entender-se com outro participante sobre algo do mundo objetivo, social ou subjetivo, e, assim também, o outro pode criticar e mostrar os fundamentos das pretensões de validade para resolver seus desentendimentos e chegarem assim a um entendimento<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> TAC II, p. 178.

<sup>112</sup> TAC II, p. 191.

<sup>113</sup> Ver TAC II, p. 179.

O saber de fundo constitui-se de convicções compartilhadas intersubjetivamente, que vinculam os participantes no processo de entendimento em termos de reciprocidade. É o potencial de razões associado às convicções que constitui a base aceita sobre a qual os participantes podem apoiar-se para apelar ao bom sentido um do outro, e não a uma mera influência, formulando suas interpretações.

O mundo da vida completa e acompanha o agir comunicativo para que possa haver a aceitação de pretensões validade levantadas por atos de fala, ao fornecer um saber não-temático, que “permanece no lusco-fusco do elemento pré-predicativo e pré-categorial e que forma o solo não-problemático para todo o saber temático”<sup>114</sup>. Aqui é apontada justamente a função de reservatório de convicções que cumpre ao mundo da vida exercer, pois aí é que são armazenadas as interpretações de gerações anteriores, a reserva de convicções da tradição cultural. Por isso o ator sempre conta com um reservatório implícito de convicções, que mantém às suas costas – o mundo da vida –, para uma prática de entendimento.

Se como vimos o agir comunicativo não pode prescindir de uma definição compartilhada da situação, Habermas esclarece que esta representa um fragmento do mundo da vida, constituindo-se em um daqueles mundos, delimitado em relação a um tema, que está em conexão com os interesses e metas de ação de um dos participantes pelos menos. Nesse sentido, o tema com o qual o participante se ocupa delimita o âmbito de relevância dos componentes da situação suscetíveis de ser tematizados, ao qual o agir comunicativo se refere, na medida em que implica uma explícita delimitação de meios e condições do mundo, seja objetivo, social ou subjetivo, adequados para as iniciativas de ação.

Para completar a defesa do mundo da vida como horizonte do entendimento, cabe compreender a outra função do mundo da vida. Da perspectiva dos participantes, voltada para a situação, o mundo da vida aparece como o contexto formador de horizonte dos processos de

---

<sup>114</sup> HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 87.

entendimento<sup>115</sup> que delimita a situação, e com isso permanece inacessível à tematização. Isso significa que a mudança de temas, sobre os quais se deve chegar a um entendimento, faz com que os fragmentos do mundo da vida relevantes para a situação também se desloquem, e com isso os fragmentos do mundo da vida formam um contexto para o entendimento.

Mas Habermas vai além e contesta o reducionismo culturalista do mundo da vida, ao ressaltar que não é só a cultura que faz parte da estrutura do mundo da vida em relação à função de reservatório de convicções para a ação. De fato, Habermas traça uma diferença entre cultura e os outros componentes estruturais – a sociedade e a personalidade – demonstrando que estes, ao contrário da cultura, podem habitualmente assumir dois modos de comparecer: no primeiro modo eles comparecem diante dos participantes da comunicação, como mundo social ou subjetivo, e assim, como componentes de uma situação; no outro modo eles comparecem “atrás”, como componentes estruturantes do mundo da vida. Disso resulta que o saber de fundo, isto é, os componentes estruturais do mundo da vida são, além “do acervo de saber, em que os participantes na comunicação se abastecem de interpretações”<sup>116</sup> – que estamos chamando de cultura –, também os “ordenamentos legítimos sobre os quais os participantes regulam sua pertença ao grupo social, assegurando assim a solidariedade”<sup>117</sup> – o qual Habermas chama de sociedade –, bem como as “competências que tornam um sujeito capaz de linguagem e de ação, que o capacitam para um processo de entendimento e para afirmar nele sua própria identidade”<sup>118</sup> – que Habermas chama de personalidade. Agora, Habermas pode afirmar também que “as solidariedades dos grupos integrados através de valores e de normas e as competências dos indivíduos socializados penetram no agir comunicativo”<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Ver TAC II, p. 195.

<sup>116</sup> TAC II, p. 196.

<sup>117</sup> TAC II, p. 196.

<sup>118</sup> TAC II, p. 196.

<sup>119</sup> TAC II, p. 192.

Nesse sentido, o ator numa situação também é produto de grupos de solidariedade, aos quais pertence e de processos de socialização e aprendizagem nos quais se insere. Isto significa que se de um lado o mundo da vida contribui para a realização do agir comunicativo, o agir comunicativo de outro lado, também contribui para a conservação e reprodução do mundo da vida, na medida em que na resolução da coordenação da ação, no domínio de situações, pelo agir comunicativo entra em jogo a afirmação e a renovação do saber cultural em que se encontram suas interpretações, mas também a afirmação e conservação da pertença a grupos sociais e através deles a afirmação da própria identidade pessoal do ator.

Assim, se o mundo da vida é o horizonte do entendimento a partir da estrutura da linguagem e cultura, quando através de atos de fala os atores da prática de comunicação se entendem sobre algo da cultura, com a estrutura sociedade o mundo da vida é também o horizonte dos ordenamentos sociais quando os atores se entendem sobre algo do mundo social, bem como com a estrutura personalidade o mundo da vida é também horizonte dos processos de aquisição da personalidade quando os atores se entendem sobre algo do mundo subjetivo. É nesse sentido que se diz que as estruturas formam o horizonte do agir comunicativo, pois o agir comunicativo que se desenvolve com atos de fala sempre tematiza um fragmento do mundo da vida – como fato, norma ou vivências –, que fica circunscrito pelo que não cai na tematização, ou seja, o mundo da vida, que, assim, ao mesmo tempo, fornece as convicções que completam tacitamente o conhecimento das condições da aceitabilidade dos atos de fala para que um ouvinte possa entender seu significado.

Assim, aquilo que vem do mundo da vida e passa pelo agir comunicativo sendo tematizado e que torna possível o domínio de situações, constitui o acervo de um saber comprovado na prática comunicativa.

Tal saber tradicional, para o componente estrutural cultura consolida-se através dos processos de entendimento na forma de modelos de interpretação transmitidos através das

gerações; para o componente estrutural sociedade tal saber consolida-se na rede de interações sociais de grupos sociais na forma de valores e normas que constituem as relações interpessoais legitimamente reguladas; para o componente estrutural personalidade o saber tradicional do mundo da vida consolida-se através dos processos de socialização na forma de competências, modos de percepção e identidades<sup>120</sup>. Assim é que a reprodução do mundo da vida pelo agir comunicativo assegura a continuidade da tradição e a coerência do saber tradicional que dá base em cada caso à prática de comunicação cotidiana.

Como Habermas compreende que a reprodução da mundo da vida é feita através do *medium* linguagem, isto é, através do agir comunicativo, esclarece que podemos atribuir as seguintes funções ao processo de entendimento: sob o aspecto funcional, o processo de entendimento serve para a tradição e a renovação cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, o processo de entendimento serve para a integração social e a criação de solidariedade, ao coordenar as ações através do reconhecimento de pretensões de validade; e sob o aspecto de socialização, o processo de entendimento serve à formação de identidades pessoais<sup>121</sup>.

Habermas defende que é através do conceito de agir comunicativo que podemos defender que o conceito de mundo da vida possui validade geral e aplica-se a todas as culturas e épocas.

Habermas observa que o uso da linguagem como *medium* do entendimento tem um potencial de racionalidade, que promove a racionalização crítica do mundo da vida<sup>122</sup>. Isto fica evidente com o domínio de situações, uma vez que os atores podem proceder a partir da força vinculante de pretensões de validade criticáveis contida nos atos de fala. A linguagem, assim, provocaria uma diferenciação do mundo da vida naqueles três componentes estruturais possíveis, visto que a tripla função do agir comunicativo é o reflexo das três funções

---

<sup>120</sup> Ver HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, p. 96.

<sup>121</sup> Ver TAC II, p. 196 e p. 204.

<sup>122</sup> Ver TAC II, p. 161-169.

universais dos atos de fala<sup>123</sup>. Junto a essa diferenciação uma outra diferenciação é feita dentro de cada componente estrutural, a saber, entre forma e conteúdo<sup>124</sup>. Nesse sentido, considerando a função de coordenação da ação do agir comunicativo, a linguagem, na figura dos atos de fala regulativos, provocaria no componente estrutural sociedade do mundo da vida uma diferenciação em que os princípios universais são abstraídos (forma) dos contextos particulares (conteúdo). No componente personalidade do mundo da vida, as estruturas cognitivas adquiridas nos processos de socialização separam-se dos conteúdos culturais.

Esta diferenciação, ainda que seja progressiva, é universal, posto que o agir comunicativo é universal. Uma vez que qualquer mundo da vida estrutura-se lingüisticamente, ainda que progressivamente, o agir comunicativo representa o tipo de ação em que estão presentes as condições universais para o entendimento, isto é, os pressupostos universais da comunicação, efetuada através dos atos de fala. Assim, a cada processo de aprendizagem, a cada processo de entendimento, a racionalização crítica segue em direção à diferenciação tanto dos componentes estruturais do mundo da vida quanto da abstração dos contextos particulares de cada mundo da vida.

As outras formas de ação “como a luta a competição e em geral o comportamento estratégico, podem considerar-se derivados da ação orientada ao entendimento”<sup>125</sup>. Conseqüentemente, o processo de abstração em relação à tradição em que estamos é o mote da ação para qualquer mundo da vida, na medida em que o *medium* é a linguagem.

---

<sup>123</sup> VER HABERMAS, Qué significa pragmática universal?, p. 332, item (e) Aspectos pragmático-universales.

<sup>124</sup> Ver TAC II, p. 207-208 e HERRERO, Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. In: Revista Síntese, n°. 37, 1986, p. 13-32.

<sup>125</sup> HABERMAS, Qué significa pragmática universal?, p. 299.

## 2. Discurso: forma reflexiva do agir comunicativo

No nosso cotidiano ao agirmos comunicativamente, o mundo da vida envolve-nos sob a forma de convicções que estão às nossas costas, convicções de que nos servimos para as experiências relativas à ação sem que saibamos reflexivamente<sup>126</sup>.

Nos contextos da ação, e assim, o agir comunicativo, a pretensão de validade levantada com os atos de fala é pressuposta e implicitamente aceita de modo ingênuo<sup>127</sup>. É certo que o agir comunicativo conta com idealizações, ou seja, com pressuposições que os atores fazem para que o acordo alcançado seja motivado racionalmente, como supor a autonomia dos agentes, a independência da cultura e a transparência da comunicação<sup>128</sup>.

A suposição da autonomia dos agentes significa que como “membros de um mundo sociocultural da vida, os atores cumprem em princípio as pressuposições de participantes na comunicação capazes de dar razão de seus atos”<sup>129</sup>, ou seja, os participantes da comunicação podem orientar-se por pretensões de validade criticáveis. A suposição da independência cultural diz respeito a “coações externas”<sup>130</sup>, ou seja, a cultura mostra-se como uma força imperativa que repousa sobre a convicção dos próprios atores, que pressupõem não haver nenhuma autoridade estranha e externa a eles, que lhes imprima a cultura. A suposição de transparência da comunicação significa que “enquanto mantêm uma atitude performativa, os agentes da comunicação não podem contar com distorções da comunicação, isto é, com resistências imanentes à própria estrutura da linguagem, que restrinjam o espaço aberto à comunicação”<sup>131</sup>. Os atores comunicativos têm consciência de que podem equivocar-se sobre

---

<sup>126</sup> Ver HABERMAS, *Direito e Democracia*, p. 41.

<sup>127</sup> Ver HABERMAS, Jürgen. Teorías de la verdad, in: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989. p. 116.

<sup>128</sup> Ver TAC II, p. 211-215.

<sup>129</sup> TAC II, p. 211.

<sup>130</sup> TAC II, p. 212.

<sup>131</sup> TAC II, p. 212.

algo, mas ainda que um consenso depois mostre-se enganoso, ele ainda assim tem que começar sobre um reconhecimento não forçado de pretensões de validade criticáveis. Portanto trata-se de diferenciar um consenso real, no sentido de convicções fixadas por razões, do “pseudo-consenso, no sentido de convicções persuadidas pela força”<sup>132</sup>.

Nesse sentido, negar a oferta contida no ato de fala orientado para o entendimento, ainda no nível da ação, faz com que os atores se dêem conta da espontaneidade com que aceitaram a validade do que proferiam. Assim, alguma convicção proferida, como uma obrigação moral, para a qual se levantava uma pretensão de validade universal, pode parecer diante dos atores como possivelmente regional, mas que apenas estava revestida de pretensões incondicionais e ideais – pois os pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala promovem esta idealização –, mas que não seria uma convicção universal necessariamente. Isto é uma possibilidade latente na medida em que a ação é retro-alimentada pelas convicções de um mundo da vida em particular.

Nesse sentido, o agir comunicativo visando ao entendimento paga o alto preço de um risco de dissenso, que está, assim, embutido naquele. O dissenso significa, portanto, que a pretensão de validade da convicção proferida, seja num ato de fala constatativo ou regulativo, mostrou-se problemática. Diante disso abrem-se três possibilidades, a saber, romper a comunicação, passar para o agir estratégico ou resolver por razões a pretensão de validade, ou seja, continuar o agir comunicativo de outra forma, e continuar se guiando por pretensões de validade. Esta última possibilidade, depois da frustração ocorrida durante a ação, implica uma comunicação mais exigente a sustentar a pretensão de validade que se mostrara problemática.

Continuar o agir comunicativo de outra forma exige a saída dos contextos da ação e da experiência, e a passagem para uma atitude reflexiva, através do discurso. Assim Habermas explica que o discurso é uma “comunicação com outros meios, agora de tipo **reflexivo**, do

---

<sup>132</sup> TAC II, p. 213.

agir orientado ao entendimento [isto é, do agir comunicativo]”<sup>133</sup>. A exigência reflexiva coloca-se em contraposição à aceitabilidade ingênua da pretensão de validade e empreende um exame explícito da pretensão de validade, que antes fora implicitamente levantada. O discurso assume as idealizações supostas no agir comunicativo, mas a partir da exigência da postura reflexiva elas são universalizadas, isto é, são estendidas a todos os sujeitos capazes de linguagem e de ação.

Desse modo, Habermas aponta a saída da contingência, pois a inclusão de todos, num discurso real, atesta a possibilidade da aceitabilidade universal da pretensão de validade vinculada a uma convicção levantada aqui e agora. De fato, a pretensão de validade teria resistido a todas as críticas possíveis, dos diversos sujeitos seja de que mundo da vida for.

Assim, são duas as exigências do discurso, a saber, a suspensão das pressões da ação e da experiência, neutralizando qualquer outra motivação que não seja a de uma disponibilidade cooperativa para entender-se, tematizando uma pretensão de validade que se mostrara problemática; e poder tratar em atitude hipotética, examinando com razões se procede reconhecer válida ou não a pretensão defendida pelo proponente<sup>134</sup>.

No discurso não valem para o consenso a coação lógica, nem a coação empírica, nem tampouco a coação política, vale unicamente a força do melhor argumento, isto é, a motivação racional<sup>135</sup>. Nos discursos valem, portanto, os argumentos, que “não são disposições para se ter opiniões que possam ser descritas naturalisticamente; eles constituem, ao invés disso, a garantia de uma troca discursiva, através da qual são resgatadas pretensões de validade criticáveis”<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> TAC I, p. 46.

<sup>134</sup> Ver TAC I, p. 47 e HABERMAS, *Teorías de la verdad*, p. 116.

<sup>135</sup> Ver HABERMAS, *Teorías de la verdad*, p. 140.

<sup>136</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia*, p. 57.

Como no discurso são examinadas as pretensões de validade implícitas nas diferentes formas de proposições, podemos diferenciar tipos de discursos conforme a pretensão examinada. Os principais são o discurso teórico e o discurso prático. Proposições descritivas, que servem para constatar fatos, podem ser reconhecidas ou rejeitadas quanto à verdade, trata-se aí do discurso teórico. Proposições normativas, que servem para justificar ações podem ser reconhecidas ou rejeitadas quanto à correção do modo de agir, trata-se aí do discurso prático.

Porque a validade é pragmática, isto é, partilhada intersubjetivamente, o discurso postula a necessidade de fundamentação, ou seja, que para a resolução das pretensões de validade o falante deve dar razões para o proferimento. Como a fundamentação depende do tipo de pretensão de validade que se mostrou problemática, o falante deve dar razões de diferentes tipos conforme o tipo de pretensão de validade. Para a fundamentação de proposições descritivas exigem-se explicações que provem a existência do estado de coisa, já para a fundamentação de proposições normativas exigem-se justificações para a aceitabilidade das normas de ação como corretas, e não para provar que a norma existe faticamente.

### **CAPÍTULO III**

#### **A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL**

É sob o título de ética do discurso que Habermas apresenta sua teoria moral como um programa de fundamentação da moral a partir da virada lingüística pragmática. A ética do discurso dá em duas fases resposta às questões resultantes das objeções de Hegel a Kant, do desafio colocado por Max Weber, do constrangimento que resulta da desvalorização da base religiosa-metafísica e da insuficiência da filosofia da consciência para a fundamentação da moral. Com a virada lingüística pragmática Habermas apresenta um conceito pragmático de fundamentação, que lhe permite defender uma perspectiva sobre a cognitividade da moral, uma vez que ela se resolve discursivamente. Desse modo, a primeira fase é a fundamentação formal do princípio moral como regra do discurso prático-moral, através do argumento pragmático-transcendental, e a segunda fase é a reconstrução das intuições morais, indicando o teor cognitivo da moral com ajuda de uma visão genealógica.

#### **1. Conceito pragmático de fundamentação**

O conceito de fundamentação defendido por Habermas abre uma frente contra a objeção de Weber a respeito da possibilidade, num mundo desencantado, de um procedimento racional, uma fundamentação, que pudesse responder as questões a respeito dos fins práticos, e assim, responder a pergunta: o que devemos fazer? A possibilidade de fundamentação de proposições está ligada à visão do teor cognitivo que temos delas. E para Weber as proposições valorativas, como “mentir é injusto”, devem ser julgadas conforme as próprias avaliações éticas ou religiosas de cada um, tratando-se de questões subjetivas; para a

valoração faltaria uma referência objetiva. Daí, Weber considerar que o valor de uma norma moral é heterogêneo ao valor de verdade de uma comprovação empírica de fatos.

O procedimento racional que conta para a fundamentação estaria, segundo a tese de Weber, delimitado ao tipo de conhecimento que produzimos a respeito de fatos, a saber, explicações causais, que descrevem os fatos. O conceito de fundamentação subjacente à posição de Weber liga-se ao conceito de verdade baseado na teoria da correspondência, isto é, o conjunto de proposições descritivas tem que se ajustar aos fatos. Portanto as proposições verdadeiras devem “corresponder” a fatos, sendo estes correlatos objetivos das proposições. Ou seja: um procedimento racional só se aplicaria a proposições descritivas, pois somente estas podem ser falsas ou verdadeiras.

Hans Albert, no seu livro “Tratado da razão crítica”, expõe o conceito de fundamentação do pensamento tradicional, que o leva ao mesmo lugar de Weber. H. Albert apresenta a concepção clássica de fundamentação sob o signo do princípio da razão suficiente<sup>137</sup>, “em virtude do qual nós ponderamos que nenhum fato é verdadeiro ou existente, e nenhuma verdade pode ser verdadeira, sem que haja um fundamento suficiente para ela ser – porque é assim e não de outra forma”<sup>138</sup>. H. Albert diz que tal princípio da fundamentação suficiente estende-se a todo tipo de convicção que se pretenda fundamentar, seja uma convicção teórica ou moral.

H. Albert esclarece que quando se trata da validade de argumentos, a fundamentação suficiente realiza-se pela lógica formal, o que indica para um conceito semântico de fundamentação. De acordo com a concepção semântica um argumento dedutivo válido é aquele que se constitui de uma conclusão que pode ser deduzida de premissas, subsistindo entre elas determinadas regras lógicas essencialmente válidas.

---

<sup>137</sup> Ver ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p. 23.

<sup>138</sup> ALBERT, *Tratado da razão crítica*, p. 41, nota 2.

H. Albert salienta, porém, que “através da dedução lógica nunca se pode obter um conteúdo”<sup>139</sup>, isto é, a conclusão não dá origem a um saber novo, visto que o seu conteúdo já está contido nas premissas; na verdade o processo de dedução serve apenas para sintetizar, juntar proposições e não criar novas informações. O resultado é que as proposições de conteúdos ou informativas, não podem ser deduzidas de proposições analíticas. Outro ponto ressaltado por H. Albert é que um argumento dedutivo válido não quer dizer necessariamente que seus componentes, premissa e conclusão, sejam verdadeiros a respeito do conteúdo. Isto é, pode ocorrer termos premissas falsas e conclusões falsas ou verdadeiras. Somente não pode ocorrer que premissas verdadeiras dêem origem a conclusões falsas. H. Albert lembra que um argumento dedutivo válido garante apenas a transferência do valor positivo de verdade do conjunto de premissas para a conclusão, e, conseqüentemente, a retrotransferência do valor negativo de verdade – falsidade da conclusão para o conjunto de premissas.

H. Albert aponta o seguinte problema dessa concepção: se se exige uma fundamentação de tudo, então se cobra também uma fundamentação para a base de proposições a partir da qual outras proposições são deduzidas. Considerando a concepção de fundamentação suficiente, quando se tenta fundamentar essa base de proposições, surge um problema que leva a uma situação com três alternativas que são inaceitáveis, que H. Albert denominou de “trilema de Münchhausen”, que consiste em ter que escolher entre: um regresso infinito, um círculo lógico na dedução, ou uma interrupção do procedimento de dedução em um determinado ponto de modo arbitrário<sup>140</sup>.

H. Albert insiste em que a situação não muda se introduzirmos outro processo de dedução diferente da dedução lógica, como a dedução transcendental ou a utilização de procedimentos indutivos, pois, sairíamos do plano da análise dedutiva das proposições que o

---

<sup>139</sup> ALBERT, *Tratado da razão crítica*, p. 25.

<sup>140</sup> Ver ALBERT, *Tratado da razão crítica*, p. 26-27.

procedimento dedutivo oferece para a análise dedutiva do próprio procedimento adotado; isto é: H. Albert afirma que se utilizássemos, por exemplo, o procedimento indutivo, teríamos que fundamentar dedutivamente tal procedimento, e teríamos, por fim, que deduzir o princípio de indução<sup>141</sup>. Nesse sentido, ainda estaríamos diante do “trilema de Münchhausen”.

Com isso, H. Albert critica todas as teorias que pretendessem transferir o valor de certeza absoluta para conclusões deduzidas a partir de uma base de proposições como princípios indubitáveis universais por advogarem que seriam acessíveis imediatamente pela percepção dos sentidos ou pelo espírito. H. Albert entende que seria uma posição dogmática, como uma revelação, que se constituiria na verdade na substituição do conhecimento pela decisão. A aceitação de qualquer método, para H. Albert, envolve uma decisão moral, mas que é irracional e tem apenas caráter volitivo. Daí, ele sugere o princípio da verificação crítica como substituto da idéia da fundamentação, que deve possibilitar o julgamento crítico de qualquer convicção<sup>142</sup>. Trata-se de uma posição falibilista, que renuncia a fundamentação para sair do “trilema de Münchhausen”.

Para Habermas a tese de H. Albert é imprestável, pois a sua validade como objeção para a fundamentação em geral só tem relevância “com a pressuposição de um conceito semântico de fundamentação, que se orienta pela relação dedutiva entre proposições e que se apóia unicamente no conceito de inferência lógica”<sup>143</sup>.

Habermas aponta, a partir do marco teórico da virada lingüística pragmática, que não se pode duvidar de tudo ao bel-prazer, assumindo uma posição fora do mundo, de um sujeito solitário, para posteriormente efetuar a fundamentação de tudo, como o faria a filosofia da consciência, que é a que H. Albert contesta como modelo de fundamentação. O exame crítico da linguagem e da interpretação mostra que, no lugar de um sujeito solitário que promoverá a

---

<sup>141</sup> Ver ALBERT, *Tratado da razão crítica*, p. 28.

<sup>142</sup> Ver ALBERT, *Tratado da razão crítica*, p. 47-69.

<sup>143</sup> NPF, p. 101.

seqüência dedutiva de tudo que antes duvidou, entram tanto a mediação pragmática da linguagem quanto um mundo da vida, e, com isso, a autoridade epistêmica não é mais o sujeito solitário, mas a comunidade de todos os sujeitos intérpretes. Isso significa que toda fundamentação já que tem que partir, ao menos, de um contexto pré-compreendido ou uma compreensão de fundo. Assim destaca que só duvidamos de algo que se mostrou com um problema para nós.

Com a virada lingüística pragmática que ficou claro que não se trata mais de uma relação ontológica correspondente bipolar entre proposição e fato, pois não se trata mais de uma relação entre sujeito e objeto, mas uma tríplice relação: do ato de fala que faz valer um estado de coisas para uma comunidade de interpretação. Daí, ao contrário de um conceito semântico de fundamentação, Habermas pôde defender um conceito pragmático de fundamentação, a saber, como uma “práxis de justificação pública em que, para solver reivindicações de validação, apresentam-se razões”<sup>144</sup>. O discurso é justamente esta práxis de justificação pública. E esta prática de fundamentação já se encontra no mundo da vida.

Considerando o discurso, quando o assunto é fundamentação devemos nos voltar não para as relações dedutivas das proposições, mas sim para as relações pragmáticas entre os atos de fala argumentativos, isto é, entre os argumentos proferidos.

Como o sentido da fundamentação esclarece-se a partir da dimensão pragmática, temos que fundamentar uma proposição é antes de tudo alcançar o assentimento racional dos envolvidos. Habermas, portanto, tem que demonstrar que as normas morais têm um teor cognitivo que as permitem ser alvo de um procedimento de fundamentação. Este é propriamente o pressuposto do discurso prático: questões práticas podem ser resolvidas

---

<sup>144</sup> VGT, p. 50. Com objetivo de tornar mais claras as conexões do pensamento de Habermas e de unificar a terminologia, sugerimos a seguinte tradução para este trecho do texto original: “práxis de justificação pública, na qual pretensões de validade criticáveis são satisfeitas com razões”.

racionalmente. Trata-se, portanto, contra Weber, de defender uma posição cognitivista para a moral.

Weber tinha negado a possibilidade de atribuirmos o valor de verdade para as normas morais. Sua posição é coerente, na medida em que ele parte da concepção de verdade ligada à teoria da correspondência; mas a concepção pragmática de fundamentação abre caminho para um conceito epistêmico de verdade, isto é, como pretensão de validade satisfeita por razões. É por esse caminho que Habermas defende uma posição cognitivista da moral, que permite responder a seguinte pergunta: “até que ponto uma compreensão cognitivista dos juízos morais exige uma assimilação do conceito de ‘correção’ ao de ‘verdade’?”<sup>145</sup>.

O esclarecimento de Habermas a respeito da correção moral e da verdade encaminha uma resposta que reduz a exigência somente ao ponto de considerar-se também a correção como uma pretensão de validade absoluta – que comporta uma codificação de “sim” ou “não” –, assim como se considera a verdade, mas não ao ponto de assimilar os aspectos que esgotam seus sentidos. Isso porque podemos falar de um saber moral, que goza de objetividade, sem que a objetividade deste saber seja confundida com a objetividade do saber que levanta a pretensão de verdade.

A tese de Habermas é que tanto a correção de normas morais quanto a verdade de proposições descritivas estabelecem-se no discurso, no sentido de que não temos acesso direto nem às condições de verdade nem às condições que fazem as normas morais merecerem reconhecimento universal. A validade das proposições só pode passar pela prova discursivamente, pelo *medium* de razões disponíveis. Para a correção moral, entretanto, falta a referência a um mundo objetivo, como é no caso da verdade. Daí uma diferença que força Habermas a afirmar que a verdade é um conceito que transcende toda justificação e que não

---

<sup>145</sup> HABERMAS, Jürgen. Correção *versus* verdade : o sentido da validade deontológica de juízos e normas morais, in: *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 279.

pode ser identificado como assertibilidade idealmente justificada. Isto porque a independência do mundo objetivo faz do conceito de assertibilidade justificada um conceito que apenas indica as condições de verdade que o próprio mundo deve preencher, enquanto o mundo social é construído por nós e, por isso, já contribuimos para o preenchimento das condições de validade de normas morais.

O núcleo da discussão é posto nestes termos: sobre a relação da pretensão de verdade e da pretensão de correção com a justificação – donde se extrai uma distinção entre verdade e correção – e, depois, sobre a validade incondicional dessas pretensões, que vai aproximá-las sob a forma de uma analogia.

O conceito epistêmico de verdade não dá conta do aspecto incondicional e inalienável que atribuímos ao conceito de verdade. A verdade é somente acessível na forma do racionalmente aceitável, ou seja: só temos acesso às razões justificadoras para nos convencer da verdade de uma proposição, que, por sua vez, pode se mostrar falsa no futuro. Assim sendo, entre assertibilidade justificada e verdade, considerada sob o aspecto incondicional, há um espaço que impede a assimilação dum conceito por outro. Habermas salienta entretanto que há uma relação entre verdade e justificação, pois uma proposição justificada pelo menos diz a favor da verdade “da mesma” proposição. Se por um lado poder-se-ia chamar a atenção para as condições de justificação, como numa situação ideal de fala, onde o discurso se realizaria, concretizando os pressupostos pragmáticos do agir comunicativo sob a forma de regras, para aproximar verdade e justificação, e então fazer dessas condições ideais a explicação da autorização para termos por verdadeira uma proposição idealmente justificada, por outro lado, a verdade de uma proposição não pode ser considerada um fato epistêmico simplesmente porque não temos acesso direto às condições de verdade<sup>146</sup>, mas apenas um acesso discursivo.

---

<sup>146</sup> Ver HABERMAS, Correção *versus* verdade, p. 284.

É complementando o sentido do conceito de verdade a partir de um conceito pragmático de verdade que Habermas explica tal autorização. A perspectiva pragmática tem em vista o funcionamento da pretensão de verdade ainda no contexto da ação, que é envolvido pelo mundo da vida. Aqui a linguagem está engatada em contextos de ações, onde o que está em jogo é o funcionamento da práxis cotidiana de entendimento. Nesse sentido, Habermas explica que a conexão entre verdade e justificação não é epistemológica, mas pragmática.

Para que esse jogo de cooperação e entendimento mútuo, ainda no contexto da ação e não no contexto do discurso, funcione é necessária a suposição de um mundo objetivo, independente de nossas descrições. É essa interpretação pragmática do conceito de verdade que dá conta das conotações ontológicas que associamos à apreensão dos fatos, e conseqüentemente, que dá conta também do aspecto incondicional da verdade. No contexto da ação temos um conceito pragmático de verdade e no discurso um conceito epistêmico de verdade. Naquele o que está em jogo é o papel pragmático de uma verdade bifronte, que serve de intermediário entre a certeza da ação e a assertibilidade discursivamente justificada, na medida em que há a possibilidade de transição da ação para o discurso. Adotando como participantes do discurso a posição epistêmica, os atores operam uma discussão acerca da pretensão de verdade da proposição descritiva, que pode ser devolvida discursivamente como assertibilidade idealmente justificada, mas que, por sua vez, é recebida novamente no contexto da ação como uma verdade que guia as ações enquanto certeza.

Da perspectiva pragmática, é sempre provisória a postura reflexiva em discursos a fim de restabelecer um saber parcialmente abalado, em que “o resgate discursivo de pretensões de validade ganha o sentido de uma licença para retornar à ingenuidade do mundo da vida”<sup>147</sup>. Pois a discussão é apenas um meio para outros fins para os atores que têm que chegar a bom termo com o mundo. E uma vez que são consideradas todas as razões relevantes e todos se

---

<sup>147</sup> HABERMAS, Correção *versus* verdade, p. 286.

convencem que as objeções contra uma proposição esgotaram-se, não faz sentido continuar o discurso, que na perspectiva interna de quem discute não teria fim.

A necessidade da ação dentro de um mundo da vida pontua temporalmente os discursos, e, com isso, fornece “o critério para uma orientação por pretensões de verdades independentes de contextos”<sup>148</sup>, o que já é pressuposto na ação, visto a pretensão incondicional da verdade.

Assim, nessa perspectiva pragmática do conceito de verdade, conferimos uma conotação ontológica ao sentido representativo das nossas afirmações. Isso significa que para nós uma proposição é verdadeira porque um determinado estado de coisas “existe”, trata-se no mundo objetivo, sobre o qual podemos descrever fatos. Habermas chama a atenção para o fato de que esse modo de falar ontológico traz ao palco uma ligação entre verdade e referência<sup>149</sup>, isto é, entre a verdade de uma proposição descritiva e a objetividade daquilo sobre o que se descreve algo. Sendo assim, para a pretensão de verdade temos duas determinações de objetividade, a saber, a indisponibilidade e a identidade – o que não é o caso da correção moral, que conta apenas com a identidade, como veremos.

As proposições envolvidas na prática cotidiana resistem à prova da verdade na medida em que funcionam para coordenarem os planos de ação, e, nesse sentido, acompanham o mundo objetivo; porém o fracasso no funcionamento significa que o mundo não jogou junto conosco, isto é, que a proposição que se mostrava como certeza de ação foi desmentida pelo mundo, pois a ela não podia satisfazer. Isso mostra a indisponibilidade do mundo objetivo, que impede manipulações, e a identidade de um mundo comum para todos.

É essa perspectiva pragmática da conexão entre verdade de proposições e a objetividade do mundo objetivo que impede uma analogia entre verdade e correção moral

---

<sup>148</sup> HABERMAS, Correção *versus* verdade, p. 287.

<sup>149</sup> A referência é o objeto que se pode referir com diferentes descrições e que ainda assim deixa ser identificado como o mesmo objeto, aqui se trata, portanto, do mundo objetivo.

para além do plano do discurso, pois no nível pré-reflexivo o teste de prova das correções das normas e juízos morais não se dá em contraste com um mundo independente de nós, mas, ao contrário, dá-se diante de outros sujeitos num mundo social comum. A resistência para provar a correção moral não provém de dados objetivos não dominados, mas da falta de um consenso normativo com outros sujeitos, que somente poderá ser superado se as partes conflitantes ampliarem o mundo social ao se incluírem reciprocamente num mundo construído em comum.

Desse modo, não podemos falar de uma relação entre correção e referência como foi feito para a verdade. O mundo que se relaciona com a pretensão de validade moral é construído, portanto no lugar da referência a um mundo objetivo entra a “orientação por uma ampliação das fronteiras da comunidade social e de seu contexto axiológico”<sup>150</sup>, que priva a correção moral de um ponto que transcenda a justificação.

O consenso atingido pelo discurso sob condições aproximativamente ideais tem conotações diferentes para a verdade de proposições descritivas e para a correção de normas morais, pois a verdade daquela não significa apenas que ela sobreviveu às objeções, mas considerando o mundo objetivo, a verdade de uma proposição descritiva significa também um fato. A referência ao mundo objetivo implica que uma proposição pode mostrar-se falsa mesmo que esteja bem justificada, pois o estado de coisas que ela descreve existe independente de qualquer descrição e, portanto, de qualquer justificação. Porém, isso não se passa do mesmo modo com a pretensão de correção moral.

No discurso prático-moral chega-se a um consenso se um determinado tipo de agir deve ser considerado obrigatório para todos; este consenso alcançado tem algo de definitivo, porque não se deixa contrastar com algo que prescindir da justificação para existir, no sentido de que não estabelece nenhum fato, mas fundamenta uma norma, isto é, diz que uma norma

---

<sup>150</sup> HABERMAS, Correção *versus* verdade, p. 290.

merece reconhecimento intersubjetivo, entendendo que é possível de ser estabelecida através da aceitabilidade racional.

Se para a verdade o discurso em condições ideais apenas pode apontar as condições de verdade, reconhecendo a verdade das proposições, já para a correção de normas morais ele pode garantir o preenchimento das condições de validade moral. Nesse sentido, diferentemente da verdade, a correção moral tem seu sentido esgotado na aceitabilidade idealmente justificada.

A correção é imanente à justificação, “porque a validade de uma norma consiste no fato de que ela seria aceita, ou seja, reconhecida como válida sob condições ideais de justificação, a correção é um conceito epistêmico”<sup>151</sup>.

A analogia entre verdade e correção enquanto validades absolutas, isto é, o aspecto incondicional da pretensão, guarda também diferenças. Visto que é a perspectiva pragmática do conceito de verdade que permite compreender a verdade como um conceito bifronte incondicional, na medida em que ela não se reduz a considerações epistêmicas de seu sentido, e assim transcende à justificação, temos que a atribuição à correção moral do mesmo *status* de incondicionalidade é necessariamente diferente, uma vez que esta é imanente à justificação.

De fato, as determinações da objetividade do mundo objetivo não podem ser atribuídas integralmente ao mundo social, mas cabe saber o que a orientação de um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas e totalmente inclusivo compartilha com o conceito do mundo objetivo. Como antes foi visto, a resistência à prova para a correção moral é composta de outros sujeitos num mundo social, que podem rechaçar tal pretensão, e, nesse sentido, a validade de normas morais mede-se pela natureza inclusiva de um consenso normativo obtido entre as partes conflitantes. Assim, a validade moral só pode ser satisfeita pela inclusão de todas as pessoas. Mas se esse único mundo social é algo que construímos, então para o mundo

---

<sup>151</sup> HABERMAS, Correção *versus* verdade, p. 291.

moral não se pode falar de indisponibilidade, mas somente de identidade como determinação de sua objetividade, na medida em que se trata do mesmo mundo para todos, construído por todos os afetados, mediante a adoção recíproca de suas perspectivas.

Assim sendo, se a validade das normas e juízos morais mede-se pela natureza inclusiva do consenso normativo, então a universalidade do âmbito de validade, isto é, a inclusão de todos no consenso normativo, explica a incondicionalidade da pretensão de validade moral. É do ponto de vista universalista que examinamos a correção de normas morais, o que pode constituir um equivalente das restrições impostas por um mundo objetivo.

## **2. Primeira fase. A fundamentação formal: o argumento pragmático-transcendental.**

Habermas tem que explicar e fundamentar por que a partir das propriedades procedimentais do discurso os resultados obtidos através dele têm a seu favor a suposição de validade. Cabe explicar, portanto, como é a lógica do discurso, onde todos têm as mesmas chances de participação e onde somente vale a coerção não coercitiva do melhor argumento para a determinação do “sim” ou do “não” dos participantes. Portanto, deve explicar como o ponto de vista moral se faz presente no discurso, a partir do qual podemos esgotar o sentido de correção moral, isto é, como o discurso deve se concretizar de modo que possa oferecer um ponto de vista universal para o julgamento da pretensão de validade das normas morais.

Habermas apresenta o princípio da ética do discurso, que exprime a idéia fundamental de uma teoria moral, a saber, o princípio do discurso (D): “só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes”<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> NPF, p. 116.

Na formulação do princípio do discurso (D), o termo “validez” refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais, e “concernidos” refere-se a todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis conseqüências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas. Como vimos, as normas morais pretendem uma validade universal, o que significa que as conseqüências de sua prática referem-se a todos os sujeitos, o que não se vê especificado na versão abstrata do princípio do discurso (D). Portanto, como regra do discurso, e, assim, pertencente à lógica do discurso, no caso do discurso prático-moral, Habermas sugere o princípio de universalização (U):

“se as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos *sem coação* por todos”<sup>153</sup>.

O princípio de universalização (U) é o princípio moral, que não prescreve nenhum conteúdo mas apenas funciona como regra do discurso prático-moral, que permite avaliar normas conteudísticas problemáticas que advêm do mundo da vida, que têm a pretensão de universalidade. Neste ponto, Habermas afirma contra Weber, com a fundamentação deste princípio, uma ética deontológica cognitivista da responsabilidade, pois como se vê as conseqüências da ação são levadas em consideração para o assentimento sobre a validade da norma moral em questão.

Se antes Hans Albert afirmara que a fundamentação suficiente, quando se trata de argumentos realiza-se como lógica dedutiva, agora com Habermas, a partir do conceito pragmático de fundamentação, a fundamentação se efetiva através do proferimento de argumentos, que se resolvem dentro de uma lógica pragmática.

No discurso de fundamentação de uma pretensão de validade aparecem as seguintes modalidades formais: um “argumento pode ser inconsistente (‘impossível’) ou concludente

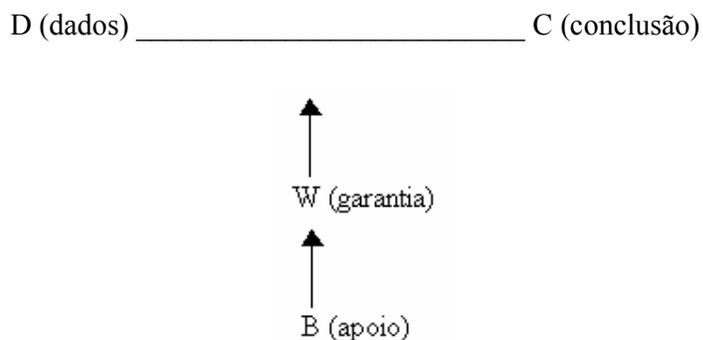
---

<sup>153</sup> NPF, p. 116.

(‘necessário’), por razões analíticas, [ou] pertinente (‘possível’) para a obtenção discursiva de um consenso”<sup>154</sup>. Este, ao contrário, do que a lógica dedutiva permite, trata-se de argumento substancial, pois é informativo e não somente válido ou inválido devido sua à consistência analítica. Isso indica que o resultado do discurso não é decidido por coação lógica, mas pela força do melhor argumento, o que só pode ser explicado por uma lógica pragmática.

Habermas recorre, primeiramente, aos estudos de Toulmin para pensar uma lógica pragmática e para expor a estrutura geral do argumento, que possui a seguinte forma: um argumento compõe-se de um proferimento problemático (conclusão ‘C’) o qual leva anexa uma pretensão de validade, e a razão ou fundamento (dados ‘D’), com o qual se decide sobre a pretensão. A razão ou o fundamento adquirem tal caráter de uma regra, seja uma regra de inferência, uma lei ou um princípio (garantia ‘W’), por sua vez, a regra se apoia em evidências de tipos diversos<sup>155</sup> (apoio ‘B’).

Temos assim, segundo Toulmin, a seguinte estrutura do argumento:



Habermas reproduz o seguinte exemplo de Toulmin: a afirmação “Harry nas Bermudas é um súdito britânico” (conclusão ‘C’) é explicada com o dado de que “Harry nasceu nas Bermudas” (dado ‘D’); a garantia que permite deduzir ‘C’ de ‘D’ é a regra “um homem nascido nas Bermudas será, em geral, súdito britânico” (garantia ‘W’); por sua vez, tal

---

<sup>154</sup> HABERMAS, Teorías de la verdad, p. 141.

<sup>155</sup> Ver TAC I, p. 47. E, Ver TOULMIN, S. Edelston. *Os usos do argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 135-154.

regra apóia-se nos “estatutos e outros dispositivos legais” (apoio ‘B’). Trata-se de um argumento concludente – portanto analítico e não substancial, pois ‘W’ não é informativo frente a ‘B’ –, onde todos os passos se dão dedutivamente.

A força explicativa da lógica pragmática dirige-se justamente para outras modalidades de argumentos, e para a qual mais nos interessa, a saber, os argumentos substanciais, cuja modalidade discursiva é de possibilidade. Habermas oferece dois exemplos desse tipo: a) a afirmação que precisa de explicação: ‘C’= “A água deste poço se dilata”, que se explica por ‘D’= “está recebendo calor”, a garantia é a hipótese ‘W’ = “uma lei da termodinâmica”, que diz sobre a relação entre volume, peso e temperatura para todos os corpos, que se apoia, por sua vez, em ‘B’= “uma série de constatações sobre a variação entre volume, temperatura e peso, a partir de observações de casos”. Tal argumento se desenvolve num discurso teórico. O outro exemplo: b) a recomendação que precisa de justificação: ‘C’= “deves devolver a A os 50 marcos antes do fim de semana”, que se justifica por ‘D’= “A te emprestou o dinheiro por quatro semanas”, a garantia é uma norma de ação ‘W’= “os empréstimos devem ser devolvidos nos prazos acordados”, que, por sua vez, se apoia em ‘B’= “os empréstimos possibilitam uma utilização flexível de recursos escassos”, que faz referência às conseqüências secundárias da aplicação da norma para a satisfação de necessidades aceitas<sup>156</sup>. Tal argumento se desenvolve num discurso prático.

Nestes dois argumentos a passagem de ‘B’ a ‘W’ não se dá por um passo analítico, ou seja, dedutivo. Ao contrário dos argumentos concludentes, nos argumentos substanciais há uma descontinuidade lógica, ou seja, há um salto de ‘B’ a ‘W’, pois ‘B’ é apenas um motivo suficiente para considerar ‘W’ como plausível.

Habermas mostra que mesmo não havendo uma relação dedutiva entre as proposições que constituem ‘W’ – a garantia – e as proposições que constituem ‘B’ – o apoio – o

---

<sup>156</sup> Ver HABERMAS, Teorías de la verdad, p. 143.

argumento retira sua força geradora de consenso da justificação com que se passa de 'B' a 'W'. No discurso teórico a justificação é explicada a partir do princípio de indução, para a fundamentação de hipóteses; e no discurso prático-moral a justificação é feita pelo princípio de universalização (U), para a fundamentação de normas de ação válida para todos independente dos contextos aos quais pertencem<sup>157</sup>. Trata-se de princípios-pontes, isto é, princípios que permitem superar o hiato lógico dedutivo, promovendo a passagem de 'B' a 'W'.

Estes dois princípios – de indução e de universalização – diferenciam-se conforme a linguagem de fundamentação. Eles funcionam como regra para o discurso. A aplicação de um ou de outro depende da pretensão de validade criticável, que estamos submetendo a prova. Tanto o princípio de indução quanto o princípio de universalização (U) operacionalizam o discurso, isto é, permitem que através do discurso fundamentem-se hipóteses monológicas ou normas de ações válidas para todos.

O problema é que falta ainda a fundamentação para tais princípios, pois ainda que de 'B' passemos para 'W', resta a pergunta por que o princípio-ponte pode delimitar a classe de 'B' que pode ser tomado no argumento, para que deste possa se passar a 'W', ou seja, o que faz o princípio-ponte ser necessário, isto é, inevitável para que um argumento possa ser proferido como candidato a melhor argumento e possibilite através dele o consenso.

Para o nosso problema falta fundamentar o princípio de universalização (U), isto é, mostrar como ele é inevitável para o consenso em discursos práticos-morais. Porém, isso não é possível, ainda, recorrendo às idéias de Toulmin. Habermas avalia que Toulmin, apesar de se interessar pela passagem de 'B' a 'W' ocupa-se mais o aspecto dos produtos da argumentação do que a argumentação como procedimento e como processo comunicacional, propriamente, ao examinar a resolução consensual como determinada por critérios distintos

---

<sup>157</sup> Ver HABERMAS, Teorías de la verdad, p. 144-145.

conforme o campo de saber<sup>158</sup>. Habermas entende que as diferentes formas de argumentações dependentes de cada campo são diferenciações institucionais de um marco conceitual geral válido para todas as argumentações. E é nesse sentido universalista que Habermas observa que é necessária uma outra empreitada, pois a inevitabilidade do princípio de universalização (U) para os discursos prático-morais, que permite a consideração do melhor argumento para o consenso, ao permitir a passagem de ‘B’ a ‘W’, não tem a ver com os pressupostos do plano dos produtos da argumentação. Ao contrário o princípio de universalização (U) tem a ver com a inevitabilidade dos pressupostos que se referem a uma situação ideal de fala, no sentido daquelas condições em que toda argumentação enquanto processo comunicacional deve encontrar-se para que haja um acordo racionalmente motivado entre os participantes. Trata-se das condições de possibilidade pragmáticas do discurso para o consenso, que Habermas assim enumera:

“1) Todos os participantes potenciais num discurso têm que ter a mesma oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, de sorte que em todo momento tenham a oportunidade tanto de abrir um discurso como de perpetuá-lo mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas; 2) Todos os participantes no discurso têm que ter igual oportunidade de fazer interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificações e de problematizar, defender ou refutar as pretensões de validade delas, de sorte que a nenhum prejuízo fique subtraído a tematização e a crítica; 3) Para o discurso somente se permitem falantes que como agentes, ou seja, nos contextos de ação, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, sentimentos e desejos [para garantir que sejam sinceros uns com outros]; 4) Para o discurso somente se permitem falantes que como agentes tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala regulativos, isto é, de mandar e opor-se, de permitir ou proibir, de fazer e retirar promessas, de dar razões e exigi-las [para garantir uma igualdade na distribuição formal de oportunidades de abrir e prosseguir uma discussão]”<sup>159</sup>.

A tese de Habermas é que “todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo, e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação, tem que presumir implicitamente a validade do princípio de

---

<sup>158</sup> Ver TAC I, p. 57.

<sup>159</sup> HABERMAS, Teorías de la verdad, p. 153-154.

universalização”<sup>160</sup>. Assim, após a indicação do princípio de universalização (U), que funciona como regra do discurso, Habermas para fundamentá-lo além de identificar os pressupostos da argumentação que sejam inevitáveis, isto é, universais e necessários, tem que expor o conteúdo normativo dos pressupostos sob a forma de regras do discurso, pois desse modo poderá demonstrar que aquelas condições da chamada situação ideal de fala fazem parte dos pressupostos inevitáveis da argumentação em geral, mediante a comprovação de autocontradições performativas<sup>161</sup>. Na linha de Toulmin não seria possível um argumento pragmático-transcendental para a fundamentação formal do princípio de universalização (U), visto sua restrição à universalidade das condições do discurso.

Assim, Habermas recorre ao ponto de vista do cânon aristotélico, que distingue em três planos os pressupostos do discurso: a) o plano lógico dos produtos, b) o plano dialético dos procedimentos, e c) o plano retórico dos processos.

a) No plano lógico dos produtos consideramos que o discurso tem o objetivo de “produzir argumentos pertinentes, que convençam em virtude de suas propriedades intrínsecas, com os quais satisfaz ou rejeita as pretensões de validez”<sup>162</sup>. Neste plano valem as regras, que fazemos, de uma lógica mínima<sup>163</sup>:

- a.1) nenhum falante pode contradizer-se;
- a.2) todo falante que aplicar um predicado “p” a um objeto “O” tem que estar disposto a aplicar “p” a qualquer outro objeto que seja semelhante a “O” em todos os aspectos relevantes;
- a.3) diferentes falantes não podem usar a mesma expressão com diferentes significados.<sup>164</sup>

b) No plano dialético consideramos o discurso como procedimento pragmático; trata-se, assim, de uma forma de interação submetida a uma regulação específica. O discurso

---

<sup>160</sup> NPF, p. 109-110.

<sup>161</sup> CED, p. 157.

<sup>162</sup> NPF, p. 110.

<sup>163</sup> Habermas se serve do código de regras levantado por Robert Alexy. Ver ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*. São Paulo: Editora Landy, 2001. p. 187-194.

<sup>164</sup> Ver NPF, p. 110.

aparece como processo de entendimento mútuo, de tal forma que há uma divisão de trabalho entre proponentes e oponentes, que buscam cooperativamente a verdade, como se fosse uma competição, sendo necessário, assim, o reconhecimento da sinceridade e da imputabilidade de todos os participantes, para através dos melhores argumentos obterem um acordo racionalmente motivado. Temos as seguintes regras exemplares:

- b.1) todo falante só pode afirmar aquilo em que ele próprio crê;
- b.2) quem ataca um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que apresentar razões para isso.<sup>165</sup>

c) No plano retórico consideramos o discurso como processo comunicacional, que tem que satisfazer condições ideais para alcançar um acordo racionalmente motivado. Habermas explicita essas condições inevitáveis, ou seja, os pressupostos pragmáticos universais e necessários do discurso, como determinações de uma situação ideal de fala, imunizada contra toda repressão e desigualdade, isto é, as “condições universais de simetria que todo falante competente [...] tem que pressupor como suficientemente preenchidas”<sup>166</sup>. Os participantes do discurso não podem evitar a pressuposição de que a estrutura da comunicação, em virtude de propriedades que podemos descrever formalmente, exclui toda e qualquer coerção – procedente seja de fora ou de dentro do processo de argumentação – que não seja a do melhor argumento. Os participantes têm assim de neutralizar todo e qualquer motivo que não seja a busca cooperativa da verdade<sup>167</sup>. Habermas apresenta as seguintes regras:

- c.1) Todo sujeito capaz de falar e agir pode participar de discursos;
- c.2) I. Todos podem problematizar qualquer asserção;  
II. Todos podem introduzir qualquer asserção no discurso;  
III. Todos podem proferir suas atitudes, desejos e necessidades;
- c.3) Nenhum falante pode ser impedido por coação, seja interna ou externa, de fazer valer seus direitos estabelecidos em c.1 e c.2.

---

<sup>165</sup> Ver NPF, p. 111.

<sup>166</sup> NPF, p. 111.

<sup>167</sup> Ver NPF, p. 111-112.

Portanto, é o plano retórico da argumentação, representado pelas regras do discurso de c.1 a c.3, que permite derivar o princípio de universalização (U). Para mostrar que são universais e necessários os pressupostos pragmáticos do discurso, Habermas recorre a Apel, que apresenta o conceito de contradição performativa como recurso para a demonstração de que há regras não-rejeitáveis de todo discurso. A fórmula da refutação performativa pode ser descrita como:

“Aquilo que não posso contestar sem cometer uma auto-contradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma *petitio principii* lógico-formal pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido.”<sup>168</sup>

Há contradição performativa quando um ato de fala constativo “Cp” baseia-se em pressuposições universais e necessárias, cujo conteúdo proposicional contradiz a proposição asserida “p”<sup>169</sup>.

Para mostrar a inevitabilidade de pressuposições, Habermas reproduz o exemplo de Apel, que ilustra o significado das contradições performativas, com o caso da compreensão de argumentos da filosofia da consciência com base no “*Cogito ergo sum*”. A idéia é que se um oponente proferisse um ato de fala como: “Duvido de que exista”, ainda assim o argumento do *cogito* cartesiano resultaria como um pressuposto inevitável, sem o qual o proferimento do oponente não poderia ser feito com sentido e pretensão de validade, e aí então ele incorreria numa contradição performativa. Assim, para a proposição: (a) Eu não existo (aqui e agora) o oponente ergue uma pretensão de verdade, mas ao mesmo tempo, ao proferi-la, ele implicitamente terá admitido antes a pressuposição inevitável de que existe, cujo conteúdo proposicional pode ser assim expresso: (b) Eu existo (aqui e agora).

---

<sup>168</sup> NPF, p. 104.

<sup>169</sup> NPF, p. 102.

A regra da contradição performativa que deve ser evitada se aplica não só a argumentos isolados mas também ao discurso como um todo. A idéia, portanto, não é fundamentar dedutivamente os princípios que regulam o discurso, mas explicar as pressuposições pragmáticas inevitáveis, isto é, universais e necessárias, que fazemos quando empreendemos uma prática argumentativa.

Assim, Habermas pode defender a inevitabilidade das regras de (c.1) a (c.3), mostrando como elas se apresentam como pressuposições a partir da contradição performativa em que incorreria aquele que quisesse fundamentar a seguinte proposição, que as negaria:

(3) Depois de excluir A, B, C... da discussão, seja não os deixando falar ou até mesmo impondo-os nossa interpretação, podemos finalmente nos convencer de que N é legítima.

Considerando que A, B, C... pertencem ao círculo dos afetados pela norma N em questão e eles são sujeitos competentes de fala e ação e então fazem parte de “nós”, essa tentativa de fundamentar (3), para o círculo dos afetados, como expresso na parte “podemos finalmente nos convencer de que N é legítima”, faz seu proponente incorrer em contradição performativa com os pressupostos do discurso de (c.1) a (c.3). É que com a tentativa de fundamentar (3), o falante ergue a pretensão de verdade, mas ao mesmo tempo terá admitido implicitamente uma inevitável pressuposição de universalidade e de igualdade de chances na participação em discursos, que traduz a imparcialidade do consenso a partir da qual podemos reconhecer algo como verdadeiro, para que a pretensão seja satisfeita, cujo conteúdo proposicional, dividido em partes, é: (I) *a todo sujeito capaz de falar e agir é permitido participar de fundamentação*, assim a parte de (3) “Depois de excluir A, B, C...” entra em contradição performativa com (c.1); (II) *a todo sujeito é permitido problematizar, introduzir e manifestar suas necessidades numa fundamentação*, assim a parte de (3) “não os deixando

falar” entra em contradição performativa com (c.2), e por fim (III) *de que não é permitido impedir nenhum falante, por uma coação exercida dentro ou fora da fundamentação, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (c.1) e (c.2)*, assim, a parte de (3) “impondo-os nossa interpretação” entra em contradição performativa com (c.3).

Habermas mostra, mediante a constatação de que incorre em contradições performativas aquele que assim tentar fundamentar uma proposição como (3), a força factual das pressuposições contra-factuais do discurso de (c.1) a (c.3). Pois, “assim que reflectimos sobre o uso das expressões lingüísticas na atitude performativa de falantes e ouvintes, deparamos com idealizações e com realizações simultaneamente inevitáveis e triviais que perpassam a acção comunicativa e as argumentações”<sup>170</sup>, o que significa que o uso da linguagem orientado para o consenso comunicativo exige sempre dos participantes de discursos determinados pressupostos pragmático-formais, ainda que não seja essa a prática na aplicação na realidade ou independentemente de uma prática poder revelar-se depois como contra-factual<sup>171</sup>. Daí defende-se que a situação ideal de fala representada pela regras do discurso de (c.1) a (c.3) já está presente em todo e qualquer ato de fala orientado para o entendimento.

Cumprido, agora, derivar o princípio de universalização (U) dos pressupostos pragmáticos do discurso que comprovamos como inevitáveis. Pois, como disse Hans Albert, se tentássemos fundamentar princípios-pontes cairíamos no “trilema de Münchhausen”. E de fato, ele teria razão se procedêssemos dedutivamente, mas Habermas explica que não podemos esperar uma fundamentação de tal tipo para os princípios-pontes. Habermas continua pelo caminho aberto por Apel, defendendo também uma fundamentação pragmático-transcendental, ao mostrar o que princípio de universalização (U) como regra do

---

<sup>170</sup> CED, p. 157.

<sup>171</sup> Ver CED, p. 157.

discurso prático-moral é inevitável, por ser derivado dos pressupostos inevitáveis dos discursos em geral.

A proposta de uma fundamentação formal do princípio de universalização (U) a partir do argumento pragmático-transcendental cumpre seu objetivo ao mostrar que os princípios que constituem cada tipo de discurso, e aí o princípio de universalização (U) para o discurso prático-moral, não são passíveis de prova alguma como resultados da argumentação, sendo, ao contrário, pressuposições do processo de argumentação, isto é, do discurso. É que é inevitável comprometer-se com elas na medida em que é preciso engajar-se com algum modo de discurso para uma vida racional. O argumento pragmático-transcendental nos diz que a adoção desses princípios não se dá necessariamente por serem verdadeiros, mas também que não se dá por uma arbitrariedade, seja como convenção social fática ou decisão pessoal livre (contra a posição de H. Albert), sendo na verdade impossível rejeitá-las enquanto se empreende o discurso a que eles se ligam.

A argumentação pragmático-transcendental pretende derivar o princípio moral a partir do conteúdo proposicional de pressupostos inevitáveis de discursos universais, pois o sentido de “transcendental” dos argumentos refere-se “a discursos ou competências que sejam tão universais que não possam ser substituídos por equivalentes”<sup>172</sup>, constituindo uma “ordem auto-substitutiva”<sup>173</sup>. Porém um risco deve ser evitado, pois se entendermos que há diferenciação entre discursos como sendo ou auto-substitutivos ou substitutivos, necessariamente indicaremos algum discurso específico, que seja universal, como o discurso prático, o que permite a objeção de petição de princípio, a saber, que só se derivam dos pressupostos de tal discurso aqueles conteúdos normativos que já haviam sido introduzidos na definição do que é um discurso prático, como, no caso, de que é um discurso universal.

---

<sup>172</sup> NPF, p. 106.

<sup>173</sup> CED, p. 158.

Neste passo o argumento pragmático-transcendental tem que se voltar para os pressupostos inevitáveis do discurso em geral; este é o empreendimento Apel, mas Habermas, ainda assim, vê a necessidade de uma revisão, uma vez que resta uma segunda objeção a tal empreendimento.

De fato Apel mostra que todo aquele que entra num discurso qualquer tem que aceitar inevitavelmente pressupostos de conteúdo normativo. Por exemplo, a “liberdade de opinião” seria um pressuposto pragmático inevitável de todo discurso. Mas a questão, diz Habermas, é que o reconhecimento de um “princípio da liberdade de opinião” fica limitado aos sujeitos enquanto participantes de discursos. O argumento pragmático-transcendental não teria força para convencer alguém também enquanto ator num mundo da vida, isto é, fundamentar a validade de uma norma de ação que diz respeito, por exemplo, à livre expressão de pensamento.

Habermas quer dizer que a necessidade de pressupostos dos discursos não podem ser transferida imediatamente para o agir, isto é, não podemos transformar os pressupostos necessários dos discursos imediatamente em normas de ação necessárias. As normas de ação da moral portam conteúdos que só podem ser fundamentados em discursos práticos. Se, de um lado, esses conteúdos são dependentes das circunstâncias históricas, por outro lado, as regras do discurso de conteúdo normativo, e aí então o princípio de universalização (U), não são. Habermas quer dizer que são estas, e não as normas de ação, que “podem ser derivadas de um modo pragmático-transcendental”<sup>174</sup>.

A solução para satisfazer as condições do argumento pragmático-transcendental, não permitindo as duas objeções referidas acima, é indicada por Habermas como uma versão em que se pode recorrer a tal argumento “para comprovar *como o princípio da universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação*

---

<sup>174</sup> NPF, p. 109.

*em geral*<sup>175</sup>. Para tanto deve-se mostrar que todo aquele que aceita as pressuposições pragmáticas inevitáveis do discurso e que sabe o que significa justificar uma norma de ação moral tem que presumir implicitamente a validade do princípio de universalização (U).

Deve-se, portanto, comprovar que há uma relação de implicação material entre as regras do discurso e o princípio de universalização (U) junto com a idéia de fundamentação de normas.

Habermas indica que o princípio de universalização (U) é alcançado a partir de dois aspectos, a saber, **(a)** das regras do discurso como pressupostos inevitáveis e **(b)** do significado de fundamentação de normas.

**a)** Para o primeiro aspecto considera-se a parte de (U) em que se lê “para a satisfação de cada indivíduo, podem ser aceitos sem coação por todos”. De fato, as pressuposições inevitáveis apresentadas sob a forma de regras de (c.1) a (c.3) representam aquelas condições universais e necessárias de todo discurso, sem as quais não se pode pretender um consenso racional. Assim, a universalidade (todos) e a igualdade de chances para cada indivíduo, sem coação, que estão presentes nesses pressupostos pragmáticos inevitáveis do discurso, também estão presente, no princípio de universalização (U), na medida em que a aceitabilidade racional das conseqüências e efeitos colaterais tem que ser conforme aquela parte destacada de (U), isto é, na participação de cada indivíduo e na aceitabilidade por todos sem coação, que como tal também é inevitável dada a sua relação material com os pressupostos inevitáveis do discurso.

**b)** Para o segundo aspecto considera-se a parte de (U) onde se lê “se as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, podem ser aceitos”. Habermas mostra que a consideração das conseqüências, dos efeitos colaterais e dos interesses são

---

<sup>175</sup> NPF, p. 109.

também inevitáveis. A inevitabilidade da consideração das conseqüências, dos efeitos colaterais e dos interesses é derivada do significado de fundamentar normas, no sentido daquilo a que “intuitivamente recorreremos quando queremos fundamentar uma conduta moral, ou uma norma a ela subjacente”<sup>176</sup>. Assim, fundamentar normas tem o sentido fraco, para Habermas, de resolver as “dissidências relativas a direitos e deveres, isto é, relativas à correção das respectivas afirmações normativas”<sup>177</sup>. O que fica claro é que Habermas deriva o sentido de fundamentar normas de uma prática intuitiva realizada cotidianamente, portanto é na linguagem de fundamentação de normas, que podemos defender que a inclusão das conseqüências e efeitos colaterais no princípio de universalização (U) é inevitável para considerar se uma norma é válida ou não para todos, uma vez que se entende que as normas regulam, no interesse de todos, os problemas da vida em comum, estabelecendo expectativas de comportamento. O que Habermas defende é que a linguagem moral deve ser entendida como “esquemas cognitivos que filogeneticamente se formaram com a evolução das imagens do mundo e dos sistemas morais, e no plano ontogenético com a evolução da consciência moral”<sup>178</sup>. Nesse sentido, a inevitabilidade da consideração das conseqüências e efeitos colaterais e da consideração dos interesses<sup>179</sup> está fundada numa linguagem que porta a marca da contingência, mas que é fruto de um processo de aprendizagem, ou seja, tem um teor cognitivo que nos permite entender o estado atual da linguagem e da consciência moral, ou seja, das intuições morais, como cognitivamente superior ao estado anterior para regular os problemas da vida em comum.

---

<sup>176</sup> CED, p. 132.

<sup>177</sup> CED, p. 133. Sugerimos outra tradução, a saber, “conflitos a respeito de direitos e deveres, isto é, a respeito da correção das proposições normativas”.

<sup>178</sup> HABERMAS, Teorías de la verdad, p.150.

<sup>179</sup> A respeito daquilo que conta para a consideração de normas como corretas é melhor tratado por Habermas quando investiga a estrutura genealógica do teor cognitivo da moral, que será apresentado no item 3 que expressa o resultado da formação filogenética da linguagem moral, com a passagem da sociedade tradicional para a pós-tradicional, onde a base religiosa não pode mais sustentar o jogo de linguagem moral cognitivamente.

Considerando os passos acima para a fundamentação da ética do discurso, Habermas faz uma ressalva, advogando que o programa da fundamentação, a partir do argumento pragmático-transcendental, não pode pretender um *status* de uma fundamentação última, nem mesmo isso seria necessário<sup>180</sup>. O problema é posto na segunda parte do programa de fundamentação da ética do discurso, a saber, ao identificar os pressupostos pragmáticos do discurso em geral, que sejam inevitáveis e tenham conteúdo normativo.

Por outro lado, Habermas nega a objeção que se recusa a falar em termos de fundamentação. Tal objeção se expressa no fato de que “o reconhecimento de um pressuposto, diferentemente de algo fundamentado, seria sempre hipotético, ou seja dependente da colocação de um fim previamente aceito”<sup>181</sup>; assim, aceitar como válido o conteúdo proposicional dos pressupostos do discurso como inevitável só seria possível, uma vez que já se tenha escolhido o fim de resolver com base em razões os conflitos de conduta.

A saída dos pragmáticos transcendentais é mostrar que podemos defender que a obrigação de reconhecer como válido o conteúdo proposicional de pressupostos inevitáveis é tanto menos hipotético quanto mais universais forem os discursos. A universalidade do discurso em geral estaria garantida na medida em que o discurso, e aí o princípio do discurso (D), já estaria “fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente”<sup>182</sup>, pois como vimos o discurso é a forma reflexiva do agir comunicativo, em que se resolvem as pretensões de validade que se mostraram problemáticas por meio de razões. Isso significa que o princípio do discurso (D) não pertence à lógica do discurso<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> CED, p. 187.

<sup>181</sup> NPF, p. 117.

<sup>182</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia*, p. 143.

<sup>183</sup> Ver NPF, p. 116.

Nesse sentido, Habermas salienta que a comprovação, através de contradições performativas, de pressupostos inevitáveis para prática do discurso, não serve para a comprovação, ou para a fundamentação do próprio discurso.

Uma fundamentação última, segundo Habermas, seria uma sobrecarga para o argumento pragmático- transcendental, pois a identificação das regras inevitáveis do discurso que tal argumento possibilita, através do exame de contradições performativas, não pode ser encarada como uma dedução transcendental no sentido kantiano. Habermas, servindo-se da análise de Schönrich, defende que para a investigação pragmático-transcendental das pressuposições do discurso vale a mesma coisa que para a investigação semântico-transcendental dos juízos de experiência de Strawson, isto é, que não é possível “justificar *a priori* um sistema conceitual, pois, por princípio, deve ficar em aberto a questão se os sujeitos cognoscentes não mudarão um dia sua maneira de pensar sobre o mundo”<sup>184</sup>.

Sendo assim, Habermas fala que o argumento pragmático-transcendental deve ser encarado como uma necessidade transcendental fraca<sup>185</sup>, posto que o argumento pragmático-transcendental só tem sentido na medida em que se tenta sair de um sistema conceitual, mas que necessariamente utiliza-se do próprio sistema. Com isso, aquele segundo passo para a fundamentação do princípio de universalização (U) é entendido como um processo maiêutico, que

“serve para chamar a atenção do cético, que apresenta uma objeção, para pressupostos dos quais ele tem um saber intuitivo; dar uma forma explícita a esse saber pré-teórico, de modo que o cético possa reconhecer suas intenções na descrição dada; e examinar com base em contra-exemplos a afirmação feita pelo proponente da falta de alternativas para os pressupostos explicitados.”<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> NPF, p. 119.

<sup>185</sup> Ver CED, p. 185.

<sup>186</sup> NPF, p. 120.

Isso significa que o argumento pragmático-transcendental presta-se a fazer recordar aos céticos de que eles ao argumentarem contra algo já participam de uma prática de teor normativo. A obrigação normativa, assim, não é para a ação, mas para a comunicação. O que Habermas quer dizer que é o argumento pragmático-transcendental, mediante a ajuda das contradições performativas, serve apenas para assinalar a falta de alternativas às regras sem as quais não poderíamos acordar sobre as normas de ação.

Habermas, ao contrário de uma fundamentação última, entende a ética do discurso como uma das ciências reconstrutivas, isto é, ciências que pretendem reconstruir o saber intuitivo das regras do conhecer, do falar e do agir. Este saber intuitivo que compartilhamos é de certo modo infalível para nós enquanto participantes, caracterizando-se como uma certeza, mas a reconstrução que fazemos deste saber, com a pretensão de universalidade, é sempre hipotética, portanto falível. A ética do discurso pode, assim, ser controlada indiretamente, na medida em que se mostrar em melhores condições do que outras éticas para descrever representações morais empiricamente constatadas.

É nesse sentido, que Habermas defende que não é necessária uma fundamentação última, pois enquanto participantes inseridos num mundo da vida, as nossas intuições morais não precisam de esclarecimento filosófico, visto seu caráter de certeza. Antes, a ética do discurso seria uma teoria moral que funcionaria como uma espécie de terapêutica<sup>187</sup> para esclarecer as confusões que outras compreensões filosóficas sobre o *ethos* provocaram na consciência moral cotidiana das pessoas, com interpretações contra-intuitivas, isto é, céticas sobre a moral.

---

<sup>187</sup> NPF, p. 121.

### **3. Segunda fase. Reconstrução das intuições morais: a contribuição genealógica sobre o teor cognitivo da moral.**

Habermas está ciente da complexidade da fundamentação formal, uma vez que exige discussões complicadas sobre o sentido e exeqüibilidade dos argumentos transcendentais<sup>188</sup>. Contudo, deve-se entender que a reconstrução das intuições morais não se trata de uma nova fundamentação que negaria a fundamentação formal, mas apenas uma segunda fase que complementa a fundamentação da ética do discurso, efetuada através do argumento pragmático-transcendental. Isto é, a reconstrução das intuições morais é um momento necessário para a fundamentação da ética do discurso, na medida em que exerce o controle indireto, que toda ciência reconstrutiva permite e exige.

Em sentido *lato*, a investigação genealógica volta-se para uma pesquisa descritiva daquelas condições que já estão presentes desde o começo até hoje nos processos de formação das comunidades e das identidades pessoais de cada um; trata-se da estrutura relacional da alteridade e da diferença. Os processos de formação desenvolvem-se cognitivamente, na medida em que cada novo estágio do desenvolvimento da formação das comunidades e das identidades pessoais pode ser entendido como um estágio em que os princípios da estrutura relacional da alteridade e da diferença passaram por uma crítica dos sujeitos reais, que se relacionam no nosso mundo cotidiano da vida, na busca de manter sempre aquelas condições que permitem constantemente a inclusão de indivíduos, que se compreendem diferentes, numa sociedade para uma vida em comum.

Em sentido *stricto*, numa teoria moral, a investigação genealógica corresponde a uma teoria que investiga a linguagem moral cotidiana e defende, como conteúdo racional da moral, um universalismo sensível às diferenças, cujo resultado é que o mesmo respeito para todos e

---

<sup>188</sup> Ver VGT, p. 58.

cada um não se estende apenas àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro em sua alteridade.

A comunidade moral é, portanto, formada por uma responsabilidade solidária pelo outro, que respeitando sua diferença compreende o outro como um dos nossos. O conjunto de pessoas, o “nós” da comunidade moral, é flexível, pois, diante da diversidade de compreensão sobre si mesmo que cada um pode ter, não se fecha e aprende cognitivamente a seguir sempre em direção a uma inclusão, a alcançar um estágio que permite manter intacta a estrutura relacional da alteridade e diferença. É nesse sentido que a comunidade moral é entendida como uma comunidade que resiste a tudo o que é substancial e que amplia constantemente suas fronteiras porosas. Assim a inclusão universal na comunidade moral segue a idéia negativa da abolição da discriminação e do sofrimento de todos e de cada marginalizado em particular, numa relação de respeito mútuo. Habermas adverte que compreende a comunidade moral como projetada de modo construtivo, e afirma que não se trata de um coletivo que obriga seus membros a um confinamento dentro de cada um e um fechamento para o outro, mas a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos, que compreende aqueles que são estranhos um ou ao outro e que querem continuar sendo estranhos<sup>189</sup>.

A contribuição genealógica do teor cognitivo da moral é portanto indicar que intuições morais deixam-se reconstruir racionalmente em sociedades contemporâneas, o que significa indicar em que o teor cognitivo da moral se apóia. Na medida em que as intuições morais contemporâneas fazem jus à estrutura relacional da alteridade e da diferença em sociedades multiculturais, o que representa a idéia de Habermas a respeito do desenvolvimento filogenético dos esquemas cognitivos que se formaram com a evolução das imagens do mundo e dos sistemas morais, e no plano ontogenético com a evolução da consciência moral.

---

<sup>189</sup> Ver VGT, p. 7-8.

Para depois defendermos que o ponto de vista desenvolvido na teoria da discurso pode ser fundamentado.

A reconstrução das intuições morais é um empreendimento que se volta para o mundo cotidiano da vida. Nesse sentido, a reconstrução das intuições morais pode confirmar uma teoria moral, no caso a ética do discurso, se já no mundo da vida identificarmos uma prática de fundamentação, descobrindo “o que os participantes fazem quando (acreditam) que podem justificar algo moralmente”<sup>190</sup>, se mostrarmos já a existência de uma prática em que os participantes têm a pretensão de que seus juízos morais possam ser fundamentados. Isso significaria que os participantes entendem que suas manifestações morais, juízos e sentimentos, encerram um teor cognitivo que não se refere a meras preferências subjetivas e expressões de sensações, podendo sustentá-los na base de razões válidas para todos.

Assim, a partir de uma visão descritiva, temos que nas interações cotidianas nós pronunciamos frases de caráter normativo que têm o sentido de exigir dos outros participantes um determinado comportamento sob a forma de uma obrigação, de afixar “forma de agir para nós mesmos, de advertir, de reconhecer erros, de apresentar desculpas, de oferecer indenizações etc”<sup>191</sup>. Habermas explica que a obrigatoriedade do participante se dá pela pressuposição de que todos os outros também reconhecem as mesmas normas morais que ele próprio reconhece, portanto a obrigação se dá pelo “reconhecimento intersubjetivo das normas morais ou de práticas habituais, que fixam para uma comunidade, de modo convincente, as obrigações dos atores, assim como aquilo que cada um deles pode esperar do outro”<sup>192</sup>. Habermas expressa o caráter de convencimento e obrigatoriedade de determinada ação através da descrição do conflito e de sua resolução que os membros de uma comunidade

---

<sup>190</sup> VGT, p. 13.

<sup>191</sup> VGT, p. 12.

<sup>192</sup> VGT, p. 12.

moral têm em mãos, que podemos acompanhar em dois momentos, apresentando dois níveis das regras morais.

No primeiro nível as regras morais servem para coordenar os atos de diversos atores de um modo obrigatório: um participante espera do outro participante uma determinada ação que seja também moralmente aceita em uma situação em que as regras morais regem o modo de agir. No segundo nível, caso esse primeiro nível fracasse, e, assim, a ação correspondente à norma não seja efetuada, os atores envolvidos invocam essas mesmas normas e as apresentam como motivos pessoais presumivelmente convincentes para justificar suas reivindicações e críticas. Por exemplo: um ator só pode reclamar de um outro participante por ter mentido, porque os dois estão sob uma norma moral onde um sempre espera do outro que diga a verdade; assim também a posição do ouvinte por outro lado é de obrigatoriamente supor a verdade do conteúdo da fala do outro; se aquele não fala a verdade que é sua obrigação, a reclamação do ouvinte estará apoiada na mesma norma que não foi respeitada.

Temos que no primeiro nível a norma moral orienta e determina qual ação deve-se fazer, na medida em que a vontade dos atores é vinculada à norma, daí o caráter de obrigação. E no segundo nível, quando a ação obrigatória não se realiza, a mesma regra coordena os posicionamentos críticos e é evocada para sustentar as reclamações e conduzir o conflito à resolução. Do ponto de vista do participante o convencimento da resolução, isto é, a aceitabilidade da resolução por todos é fruto das razões sobre as quais a norma, a qual o participante faz referência, se assenta e que são acessíveis a todos igualmente.

Habermas destaca que considerando as reações provindas dos sentimentos, o conceito de dever moral não se refere apenas ao teor cognitivo da moral, às razões que a moral comporta, mas refere-se também ao sentimento de obrigação com o qual cumprimos o dever. O motivo que faz agir não é simplesmente para evitar sentir vergonha da censura pública ou para esperar uma recompensa. Os sentimentos acompanham nossas reações diante de

infrações: “do ponto de vista de terceiros, como repulsa, indignação e desprezo; do ponto de vista do atingido diante do seu próximo, como sentimento de humilhação ou de ressentimento; do ponto de vista da pessoa primeira pessoa, como vergonha ou culpa”<sup>193</sup>. E sentimentos como admiração e gratidão quando temos reações de afirmação da obrigação. Esses sentimentos manifestados em nossas reações são resultados de juízos que fazemos das ações e intenções atribuindo valor como “boas” ou “más”. Ocorre que os juízos morais por decorrerem de normas morais e então de algum saber que se poderia fundamentar dão aos sentimentos que acompanham essas reações uma característica diferente dos demais, pois eles são exigíveis racionalmente. A vinculação obrigatória à norma moral acompanha um respectivo sentimento quanto à valoração de alguma ação segundo a própria norma. Nesse sentido, a força de obrigação das normas morais, entendida como um dever racionalmente exigível que acompanha nossos sentimentos atrelados ao tipo de comportamento numa situação de conflito de conduta, torna imprescindível que nós as compreendamos como portadoras de um teor cognitivo que vai além da dimensão subjetiva dos atores.

É nesse sentido, que com a reconstrução das intuições morais, através da contribuição genealógica sobre o teor cognitivo da moral, pode-se satisfazer a condição que ao argumento pragmático-transcendental se exige, ao pretender derivar o princípio moral a partir do conteúdo proposicional de pressupostos inevitáveis do discurso. Isto é, contribui ao mostrar de um ponto de vista descritivo, que a moral é uma forma de resolução de conflitos que não pode ser substituída por equivalente, constituindo uma ordem auto-substitutiva, porque coordena a ação a partir da relação interna com a força de convicção das razões. Ressalta aí o teor cognitivo que as normas morais portam, que diferencia, assim, a moral de outros modos de coordenar a ação como o uso direto da violência ou a influência sob a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas.

---

<sup>193</sup> VGT, p. 13.

Disso resulta que a coordenação das ações através da moral deixa-se apreender sob o modelo do agir comunicativo, que como vimos é universal. Portanto, a partir da perspectiva dos participantes de um mundo da vida é necessário o reconhecimento de um teor cognitivo da moral, que não está adscrito a um sujeito singular, de modo que o núcleo epistêmico da validade do dever ser permanece intacto.

A tese passa, portanto, pela afirmação de que a moral é uma forma de controle social, sem a qual não é possível nenhuma forma de vida comunicativa. Isso significa que uma sociedade só existe, visto o consenso normativo, isto é, não fático, que há sobre as normas a partir das quais os sujeitos podem coordenar suas ações de modo cooperativo; significa que até mesmo as ações estratégicas só são possíveis, com um mínimo de normas comuns atribuídas reciprocamente entre os sujeitos. Vale, assim, que qualquer forma de vida é estruturada segundo as premissas do agir comunicativo, do qual a moral é expressão das formas do agir válidas para todos. Vista assim, a moral é uma forma de controle social cujo sentido genuíno tem a ver com as estruturas de socialização intersubjetiva, que traduz a estrutura relacional da alteridade e da diferença; e conseqüentemente que a socialização intersubjetiva só é possível a partir de razões.

Habermas esclarece que a inclusão social através da moral exige que os sujeitos da sociedade deixem de orientar-se egocentricamente, e que devem integrar-se a “relações de reconhecimento totalmente simétricas e ilimitadamente inclusivas no contexto de um universalismo igualitário”<sup>194</sup>.

O dever que a moral exige pode ser entendido a partir da teoria do discurso, que nos esclarece que as pessoas só se individualizam unicamente pelo caminho da socialização. Isto significa que diante da vulnerabilidade de cada um para a formação de sua identidade, na medida em que esta somente se realiza numa relação com outros sujeitos, é necessário que a

---

<sup>194</sup> VGT, p. 54.

consideração moral valha igualmente para o indivíduo insubstituível e para o membro que integra a sociedade. A pluralidade de personalidades só é possível sob a mesma consideração moral para todos os indivíduos, que assim se reconhecem como membros de uma mesma sociedade, e, neste sentido, a justiça liga-se à solidariedade como co-originárias.

Habermas chama a atenção para o fato de que a igualdade entre todas as pessoas como tais não pode se fazer valer às custas do outro fato, de que elas, enquanto indivíduos, sejam também absolutamente diferentes de todas as outras. Disso ressalta-se que o teor cognitivo da moral diz respeito a uma moral que exige o dever do respeito reciprocamente simétrico por cada um, “exigido pelo universalismo sensível a diversificações, é do tipo de uma inclusão não-niveladora e não-apreensória do outro em sua alteridade”<sup>195</sup>, isto é, trata-se do teor cognitivo de uma “moral do respeito indistinto e da responsabilidade solidária por cada um”<sup>196</sup>.

Genealogicamente, já podemos apontar a existência de tal moral com o referente teor cognitivo ainda num quadro social tradicional, a tradição judaico-cristã com suas justificações ontoteológica e soteriológica. Com a justificação soteriológica dos mandamentos morais a moral judaico-cristã considera o aspecto da justiça e da solidariedade unidos numa mesma questão. A justificação soteriológica recorre à justiça e à bondade de um Deus salvador que é, ao mesmo tempo, entendido também como juiz, que julga de modo imparcial cada pessoa, considerando a história de vida de cada indivíduo, incomparáveis entre si<sup>197</sup>. Não obstante, o caminho da salvação é traçado por uma forma de vida recomendada a imitação para todos da comunidade de fiéis, apresentando-a como uma vida justa, que indica como devemos nos comportar nos relacionamentos interpessoais, aspecto indicado pela justificação

---

<sup>195</sup> VGT, p. 55.

<sup>196</sup> VGT, p. 53.

<sup>197</sup> Ver VGT, p. 18.

ontoteológica. Assim, confia a autoridade epistêmica, para validação dos mandamentos morais extraídos da vida exemplar, em Deus.

Habermas atenta para o fato de que a referência a um Deus que aparece no dia do Juízo final e que julgará cada um dos indivíduos revela os dois aspectos da moral: justiça e solidariedade. Daqui revela-se uma estrutura comunicacional que marca o relacionamento moral – mediado por Deus – com o próximo, pois cada pessoa tem uma dupla relação comunicativa com Deus, uma como membro da comunidade de fiéis com que Deus fechou uma aliança e outra como indivíduo isolado na sua história de vida insubstituível diante de Deus. Daí, enquanto membro da comunidade, estou solidariamente unido ao outro, como companheiro, e como indivíduo insubstituível, eu devo ao outro o mesmo respeito, que merecem todas as outras pessoas, um tratamento justo enquanto indivíduos inconfundíveis. Ora, já se vê aqui a estrutura relacional da alteridade e da diferença, quando se vê que a co-originariedade de justiça e solidariedade é explicada levando em consideração que a moral tem um teor cognitivo.

Portanto, genealogicamente a partir da tradição teológica judaico-cristã pode-se indicar a existência de um teor cognitivo da moral. Essa tradição entende que as normas morais têm um teor cognitivo visto que os “mandamentos não surgem do arbítrio de um todopoderoso, mas são manifestações da vontade de um sábio Deus criador, que é também um Deus salvador justo e bondoso”<sup>198</sup>; assim, a base de validação religiosa fornecia razões epistêmicas para os mandamentos morais apresentado-os como razoáveis ou “verdadeiros”.

A substância normativa dessa moral religiosa – justiça e solidariedade –, que se apóia na cognitividade da moral, tem seguimento nas sociedades modernas profanas, mas, como já dissemos, com a desvalorização da base religiosa-metafísica devido ao pluralismo ideológico nas sociedades modernas ela não se preta à unificação. O processo de aprendizagem continua,

---

<sup>198</sup> VGT, p. 17.

e as idéias de justiça vigentes nas sociedades tradicionais, conflitam agora com a nova realidade contemporânea pós-tradicional. Impõe-se então uma exigência idêntica àquela que o conflito de visões de mundo fez com as sociedades arcaicas: a revisão da concepção de justiça. Nas sociedades tradicionais a concepção de justiça está entretecida com o modo de vida recomendado a imitação. Dessa forma, justiça e bem-viver estão implicados, que nos dá uma concepção substancial de justiça. Era a partir do que tradicionalmente se entendia como “bom”, para todos, fixado pela vida exemplar numa determinada cultura, para todos que se julgava se uma norma merecia ou não reconhecimento.

A posição moderna e atual é outra: é exigida uma concepção de justiça pós-tradicional. Como Habermas atesta, o justo e o bom se separaram, ao ponto de se inverter, isto é, agora o justo é medido pelas “condições de uma formação imparcial do juízo”<sup>199</sup>. Na sociedade moderna as condições de vida são radicalmente diferentes, e o “universo moral perde a aparência ontológica de algo dado e é visto como construído”<sup>200</sup>. Isso significa que ao invés de alcançar-nos um acordo sobre normas morais cada vez mais com conteúdos tradicionalmente especificados, hoje somos forçados a buscar um acordo sobre normas mais abstratas e gerais, que pretendem validade ao regulamentarem a maior variação e condições de vida no interesse igual de todos os envolvidos. Ora, se justiça e solidariedade só são possíveis mediante um teor cognitivo da moral, então temos que esclarecer como este se mantém nas sociedades modernas profanas, isto é, sem a base religiosa, pois trata-se de normas morais que o teor cognitivo vai além não só da dimensão subjetiva dos atores, mas também de uma determinada tradição cultural, com sua visão sobre o “bem”.

Lidamos presentemente com as exigências de uma nova concepção de justiça para refletirmos sobre as implicações universalistas de igualdade, de imparcialidade, a que a moral

---

<sup>199</sup> HABERMAS, Correção *versus* verdade, p. 296.

<sup>200</sup> HABERMAS, Correção *versus* verdade, p. 297.

refere-se; e, conseqüentemente também de uma solidariedade com o outro de um tipo diferente, pois ele agora se apresenta como um estranho para mim.

Habermas entende que as filosofias morais modernas compreenderam criticamente a prática de fundamentação moral no mundo da vida moderno, isto é, no mundo onde não se pode mais contar com a base religiosa, e que captaram o saber moral usado intuitivamente pelos participantes, reconstruindo o teor cognitivo de nossas intuições morais cotidianas. O exame dessas filosofias morais modernas nos permite saber quais as intuições morais que se deixam reconstruir racionalmente, observando a estrutura genealógica da moral, e, no fim, avaliar a proposta desenvolvida pela teoria do discurso, ou seja, uma ética do discurso como aquela teoria moral que fundamenta as nossas atuais intuições morais cotidianas ao ver na estrutura comunicacional do discurso o estágio atual do processo de formação da sociedade e da identidade pessoal.

De início duas perspectivas éticas devem ser abordadas: as empíricas-utilitaristas, como as éticas do tipo de Hume e de Hobbes, e as teleológicas-comunitárias, como as éticas do tipo de Aristóteles, que respectivamente apoiariam o teor cognitivo da moral num utilitarismo das normas ou numa visão do bem. No fim podemos abordar a perspectiva deontológica, como a ética de Kant, que apóia o teor cognitivo da moral na universalidade de normas.

O empirismo identifica a razão prática como razão estratégica, na medida em que é razoável para o ator agir de tal forma e não de outra, pois o resultado dessa ação é de seu interesse, o satisfaz ou lhe agrada. Sendo assim, a ação do ator fica determinada pela vantagem que terá segundo suas preferências. Habermas denomina por razões pragmáticas ou preferências as razões que se enquadram nessa forma, pois elas motivam para ação, e não por suportarem julgamentos ou opiniões como as razões epistêmicas, pois se valendo apenas de preferências para a razão determinar a vontade, a ação decorrente mostra-se limitada a um

determinado ator, que, por sua vez, tem determinada preferência e quer atingir determinadas metas, podendo não encontrar reciprocidade numa determinada ação para se sustentar diante de pedidos de justificativa. “O ator age racionalmente quando sua ação é a partir de razões, e quando sabe por que está seguindo uma máxima”<sup>201</sup>. Disso resulta, que o empirismo entende que as razões obedecem a forma da razão estratégica. Nada mais do que vincular o arbítrio às regras que levem o ator a atingir o fim que deseja, ou seja, o ator obedece ao princípio da racionalidade dos fins: “Quem quer um fim, também quer o meio imprescindível para tanto, que está em seu poder” (Kant, Fundamentação da Metafísica dos Costumes).

Hume parte de sentimentos morais para explicar o jogo de linguagem moral, entendendo moral como aquilo que funda toda convivência solidária de uma comunidade. Posicionamentos morais são manifestados por sentimentos que expressam aprovação ou reprovação, e Hume os entende como sentimentos de um observador que julga os participantes de uma situação moral, podendo exprimir simpatia – aprovação ou rejeição – reprovação. A coerência do julgamento se daria pela convergência de sentimentos. Sustenta-se a possibilidade da convergência de sentimentos diante de uma situação, entendendo que esses sentimentos são racionais, posto que a reação está apoiada em razões, que nesse caso se encontram na relação com a dor e com os prazeres, na medida em que essa teoria moral diz que “nós consideramos que uma pessoa é virtuosa se demonstrar ser útil e agradável para nós e nossos amigos”<sup>202</sup>.

Posto isso, do outro lado, a demonstração de simpatia de outros por uma pessoa identificada como virtuosa faz com que esta se encha de orgulho e de satisfação, ratificando a sua ação, enquanto a rejeição recrimina-o despertando desprazer. Tal seria o mecanismo para a assimilação e difusão das respectivas normas de ação.

---

<sup>201</sup> VGT, p. 23.

<sup>202</sup> VGT, p. 23.

Contudo, Habermas esclarece que essa base pragmática sentimental não pode manter a coerência em sociedades complexas. Sentimentos como confiança e simpatia se dão em relações interpessoais, assim, em espaços reduzidos como a família e a vizinhança. O controle sobre a reciprocidade entre benefícios e serviços com o alargamento do espaço de uma comunidade que agora possui estranhos a mim já não se configura como antes. A obediência aos meios para a realização dos fins em base sentimental exige confiança em relação aos outros que participam da mesma comunidade. Sendo assim, conhecer o outro de perto seria imprescindível.

A complexidade da sociedade moderna torna as ações dos outros distantes, cada vez mais mediadas por outros atores, impossibilitando a cobrança direta do serviço que se espera em troca de um benefício. Decorre daí que os motivos pragmáticos para a solidariedade se perdem. Mesmo se insistirmos no sentimento de obrigação com os outros, nesse caso os estranhos, o que em princípio garantiria a reciprocidade nas ações, e que por isso seria um ponto de força para não me desvincular da comunidade independentemente da falta de acompanhamento das ações, tal sentimento já não se mostraria igualmente racional para mim em relação à lealdade para com meus aparentados, em quem eu posso confiar e tenho maior possibilidade de acompanhar e cobrar o serviço. Sendo assim, ocorreria uma expectativa de comportamento diferenciada pela condição de conhecido, e não uma igual consideração moral. Portanto, com essa base pragmática sentimental os participantes não se encontram em um mesmo nível.

Levando em consideração a estrutura genealógica da moral, a força de integração social pela confiança mútua se desfaz, pois a solidariedade se traduziria em lealdade com um conhecido e em injustiça com um estranho. Ora, se solidariedade e justiça não se encontram em uma mesma ação, essa ação não é moral, como já foi entendido dentro do mundo

tradicional como condições da estrutura relacional da alteridade e da diferença, ainda que sobre um base religiosa, a tradição judaico-cristã.

A tentativa de Hume portanto não consegue reconstruir racionalmente as intuições morais, pois deixa de fora uma responsabilidade solidária com um outro, estranho a mim, e perde a referência pelo mesmo respeito a todos, isto é, justiça, justamente por reduzir o teor cognitivo da moral a razões pragmáticas em vista da utilidade das normas.

O modelo de ética embutida no contratualismo de Hobbes, por sua vez, entende a moral como aquilo que garante a justiça de um trânsito social normativamente regulado. Já de frente a solidariedade é deixada de lado, pois Hobbes entende que para a fundamentação normativa de um sistema de justiça deve-se recorrer aos interesses dos indivíduos envolvidos. Os participantes não se vinculariam à comunidade como responsáveis uns pelos outros, mas apenas pela possibilidade de ter um espaço para representar seus interesses igualmente. Dessa forma, o sistema de regras não se configura mais sobre os deveres, mas sobre os direitos.

Como o sistema é constituído por pessoas que se associam segundo seus interesses e que se submetem ao sistema estabelecido, a fundamentação passa a se “orientar pela pergunta sobre ser ou não racional que o indivíduo subordine sua vontade a um sistema de regras”<sup>203</sup>.

A figura do contrato social exige que os pretendentes tenham razões para se tornarem participantes efetivos de livre vontade e se submeterem às normas estabelecidas. Em Hobbes, as razões se mostrariam claras a partir da racionalidade dos fins, na medida em que o participante avaliaria os benefícios que teria caso se vinculasse às normas desse sistema, segundo seu próprio interesse. Além do mais, o respeito às normas seria garantido, pois o sistema seria moral ou justo, uma vez que este é entendido apenas com uma confluência de livre vontade para a persecução de interesses individuais em um sistema estabelecido.

---

<sup>203</sup> VGT, p. 25.

Essa posição contratualista enfrenta uma objeção relevante para a fundamentação das obrigações, o que remete contra a fundamentação sobre a base racional pragmática. A objeção é aquela expressa pela figura dos oportunistas, que se submetem a uma praxe comum, mas que são capazes de romper com as normas estabelecidas para ter maiores benefícios. As obrigações assumidas um diante do outro por acordo entre interesses mostra-se desse modo frágil. Sobre essa base racional pragmática, a divergência quanto às regras é sempre possível, na medida em que não pode ser racional para um indivíduo continuar a realizar suas obrigações, se a ruptura for mais benéfica.

Diante desse problema houve uma combinação entre as duas teorias empíricas: a filosofia escocesa e o contratualismo, entendendo-se a partir de então que as sanções por violação das normas não viriam de fora, mas de dentro, isto é, seriam sanções internalizadas, como os sentimentos de culpa ou de vergonha. Explica, desse modo, que uma objeção interna por parte do indivíduo em relação às normas formalmente reconhecidas seria impossível, pois o indivíduo não querendo sofrer com as próprias sanções internalizadas não se atreveria a discordar das normas. Habermas alerta que essa “explicação fracassa, porém, *prima facie*, devido à dificuldade de explicar racionalmente os sentimentos de autopunição”<sup>204</sup>. O sentimento de culpa se dá a partir do momento em que infrinjo uma norma reconhecida com válida racionalmente; assim, se passo a questionar a norma, é porque já não se mostra racional para mim agir segundo ela, e conseqüentemente nem mesmo se mostra racional submeter-me às sanções decorrentes da desobediência. Decorre que não posso sentir culpa e ao mesmo tempo questionar a minha culpabilidade. Habermas explica que realmente a possibilidade de uma objeção interna está diretamente relacionada à forma racional com que o participante se vincula, mas a forma racional estratégica impede qualquer objeção interna.

---

<sup>204</sup> VGT, p. 26.

É justamente por isso que essa tentativa não dá conta de explicar a ação moral, pois entende que agimos moralmente para não sofrermos sanções internas, quando agimos por entender que é correto ou justo, por razões.

Habermas compreende que as sanções são internalizadas, mas a apropriação em si pelo participante não pode ser explicada pela racionalidade dos fins, na perspectiva do envolvido. Pois se considerarmos que sua ação tem por fim último atingir seus interesses, e as sanções aplicadas justamente pela violação das normas iriam competir com a racionalidade que se mostra em romper com tais normas quando traz maior ganho, logo o reconhecimento das normas estaria abalado.

A partir dessa racionalidade dos fins, poderíamos no máximo entender que para o participante sentimentos negativos como vergonha ou culpa só seriam racionais se ele não conseguisse alcançar suas preferências, e não por infringir alguma regra, que, se o fizesse, levaria a maiores ganhos. Para o participante de uma comunidade regrada que estivesse somente imbuído de uma racionalidade dos fins e sentisse vergonha ou culpa, que não fossem por não atingir seus interesses, pareceria então não ser racional para ele aquilo que o faz sentir tais sentimentos negativos que, por sua vez, obrigariam à observância das normas.

Esse tipo de dedução a respeito da origem dos sentimentos referentes às sanções pelo participante dentro de uma explicação estreita da ação moral como no empirismo clássico, que vimos acima, se dá porque exclui motivos epistêmicos diante de discussões quanto à validade de juízos morais. Isto posto, fica demonstrado que a partir das premissas empiristas não se “pode explicar a força vinculatória das normas morais a partir de preferências”<sup>205</sup>.

Nesse sentido, o empirismo enquadra-se num não-cognitismo fraco, posto que compreende a autoconsciência dos sujeitos participantes que agem moralmente vinculada às preferências como a origem do sentido obrigatório das orientações de valor e deveres. A

---

<sup>205</sup> VGT, p. 27.

autoconsciência é entendida como uma consciência moral que assume suas preferências e calcula os benefícios de seguir tais orientações; o participante aqui toma posição de um observador, que, colocando-se separado da comunidade à qual poderia pertencer, calcula se terá algum benefício segundo suas preferências caso passe a aderir às normas da comunidade. Daí ele encontraria razões para justificar sua obediência às normas de sua comunidade, mas é uma razão estratégica, que justifica os motivos pela razão dos seus fins, como o sucesso, a riqueza, ou a proteção. Vê-se que o teor cognitivo da moral ficaria reservado a razões pragmáticas, ou seja, a utilidade das normas para se conseguir algo e a obrigação em função delas; assim frases e manifestações morais obedeceriam à forma racional estratégica, o que não dá conta das intuições morais contemporâneas.

Se considerarmos, agora, a perspectiva da ética como a de Aristóteles, temos um ganho na reconstrução das intuições morais, pois ao contrário do não-cognitivismo fraco a razão prática não é vista como razão estratégica.

Aqui há uma autovinculação da vontade pela intelecção. Intelecção significa que uma decisão pode ser justificada com ajuda de razões epistêmicas, ou seja, acessíveis a todos. A reflexão prática conduz a intelecções na medida em que se estende para além do mundo subjetivo, para um mundo intersubjetivamente compartilhado<sup>206</sup>. Esta reflexão nos permitiria tomar consciência de um saber ético, do qual dispomos graças à autoridade epistêmica de um “nós”, isto é, esclarece aquilo que é bom para nós, e não somente para mim.

Nesse sentido, as intelecções explicitam um saber pré-teórico. Tratando-se de intelecções éticas temos o saber explicitado sobre os valores fortes, que os indivíduos socializados em um mundo da vida compartilham. É a partir desse saber que os atores elaboram representações de si mesmo e de seus projetos de vida em geral, e que eles têm acesso às orientações de valor, que dominam intuitivamente, com as quais analisam e reagem

---

<sup>206</sup> Ver VGT, p. 37.

em determinadas situações, e que, portanto, adquirem competências generalizadas para ação, e formam sua consciência ética.

Os valores são entendidos como fortes, pois se é a partir deles que eu entendo a mim mesmo e minha vida, não é porque se deixar avaliar a partir unicamente do meu ponto de vista individual, mas porque são passíveis de discussão por “nós”, ainda que dentro de uma determinada comunidade.

Assim a ética de Aristóteles traduz o ponto de vista ético em que as decisões axiológicas de importância tratam de questões clínicas do bem-viver<sup>207</sup>, as quais se colocam no contexto de uma determinada forma de vida. O indivíduo desenvolve uma reflexão prática como autocompreensão hermenêutica, que assume a própria história de vida relacionando-a com os valores fortes da forma de vida em que se encontra. São os valores fortes que funcionam como ponto de orientação objetivo para minha autoconsciência, enquanto encarnam o bem superior de uma forma de vida. Assim, posso avaliar minha vida, se é autêntica ou alienada, vendo se o projeto de minha vida relaciona-se ou não com os valores fortes com os quais formei minha identidade<sup>208</sup>. É nesse tipo de ética que temos um conceito de justiça ligado a uma concepção de bem-viver, portanto uma concepção concreta de justiça como um valor dentre outros valores, e não como escala de medida para estes.

Habermas adverte que sem a primazia do justo sobre o bom, mas, ao contrário, com a assimilação daquele por este, teríamos uma pluralidade também de concepções do que é justo, o que faz perder o sentido categórico dos deveres morais, pois os deveres estariam circunscritos pelos respectivos contextos culturais, e em caso de colisão de deveres não teríamos como reivindicar qualquer comportamento.

---

<sup>207</sup> Ver HABERMAS, Jürgen. Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática, in: *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 104.

<sup>208</sup> Ver VGT, p. 39.

Nesse sentido, em sociedades complexas modernas onde temos uma pluralidade de visões sobre o bem-viver, as conseqüências seriam desastrosas, caso não houvesse um conceito neutro de justiça em relação às formas de vida. Portanto, os “enfoques neo-aristotélicos não podem cumprir com o teor universalista de uma moral da atenção indistinta e da responsabilidade solidária por cada indivíduo”<sup>209</sup>.

Com isso, Habermas afirma que a consideração sobre a imparcialidade dos julgamentos morais e a pretensão categórica de validade das normas exige que ultrapassemos a perspectiva ética, que é contextualizada, a respeito do melhor para “nós”. Isso significa que as questões morais, ou seja, de justiça, que se referem ao interesse uniforme de todos, podem ser entendidas como uma ampliação idealizadora do questionamento ético<sup>210</sup>, na medida em que o “nós” da comunidade moral é estendido ao aspecto universal e não apenas de uma determinada tradição.

Nesse sentido, o modelo aristotélico, apenas esboça a comunidade moral, salientando o aspecto de que em toda comunidade, ainda que concreta, os integrantes esperam uns dos outros os mesmos tratamentos, um vez que cada um parte da idéia de que o outro é “um dos nossos”, o que significa que justiça e solidariedade implicam-se mutuamente, mas, por outro lado, não dá conta do sentido incondicional ou categórico que a moral exige para esses dois aspectos.

Habermas adverte que nem mesmo as tentativas das abordagens neo-hegelianas de um conceito formal de bem-viver, ou seja, um conceito formal da eticidade<sup>211</sup>, dão conta de explicar a vinculação de todos, fundando a solidariedade de todos os homens, incluídos os homens das gerações seguintes. Se de um lado, o conceito formal de bem-viver é fruto da

---

<sup>209</sup> VGT, p. 40.

<sup>210</sup> Ver VGT, p. 41.

<sup>211</sup> Ver a justificativa de tal concepção em HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática dos conflitos morais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 269-280.

compreensão de que o conceito concreto de bem-viver leva a um paternalismo insuportável, na medida em que a intenção de toda concepção de bem-viver é orientar o fim da auto-realização humana, que pode estar sendo determinada por ideais de vida historicamente singulares, por outro lado, tratar o bem-viver sob o aspecto dos “elementos estruturais da eticidade, que, sob o ponto de vista universal da possibilitação comunicativa da auto-realização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares”<sup>212</sup>, destrói o próprio conceito de bem-viver, pois tem que se manter abstrata, faltando o conteúdo para indicar as condições práticas da auto-realização. Mas, se, por sua vez, as abordagens neo-hegelianas atentarem para a necessidade de que o conceito de bem-viver deve estar prenhe de conteúdos, tal tentativa tem que necessariamente, além de convergir com a formalidade do seu conceito, designar os bens fundamentais (segurança, saúde, liberdade), de conteúdos (trabalho, interação) e de metas da condução da vida, mas que são pressuposições e valorações antropológicas falíveis, e ainda, resta a possibilidade de alguém não querer estes bens.

Habermas entende que qualquer tentativa como essa, que vai além do esclarecimento da argumentação lógica das condições dos discursos hermenêuticos de autocompreensão, fica presa ao contexto de seu surgimento.

Como resultado podemos dizer que as éticas teleológicas enquadram-se num cognitivismo fraco, que mantém intacta a autoconsciência dos participantes, pois atribui às valorações fortes um *status* epistêmico, um *status* de conhecimento intersubjetivo. A consciência refletida daquilo que é “bom“ para mim ou para nós permite um acesso cognitivo, isto é, racionalmente posso compreender as orientações de valor. Os valores com o qual eu convivo se revelam diferentes de meras preferências subjetivas, eles têm uma qualidade de obrigatoriedade que é de outra ordem, e não diz respeito às minhas preferências, mas ao que é

---

<sup>212</sup> HONNETH, *Luta por Reconhecimento*, p. 271.

“bom”. O que motivaria e justificaria a vinculação às normas não seriam razões pragmáticas, mas modelos éticos, valores de uma comunidade tradicional à qual pertencemos. Com isso, o teor cognitivo da moral fica reservado a razões éticas sobre o bem-viver.

O bem formal da eticidade não deu conta da ampliação do “nós” para todos independente do mundo da vida em que foram socializados. A justiça formal da moral como aquilo que é igualmente bom para todos nós, ao contrário, oferece um outro horizonte. Se quisermos levar em consideração a implicação do conceito de bem-viver para entendermos o alcance da moral, podemos dizer que o “bem” contido na moral está presente, na medida em que a justiça entendida em termos universais exige também que cada pessoa seja responsável pela outra, mesmo pelo estranho, que formou sua identidade em um mundo da vida distinto. Portanto, o bem na justiça lembra que “a consciência moral depende de determinada autocompreensão das pessoas morais, que se sabem pertencentes à comunidade moral”<sup>213</sup>.

O passo a seguir é examinar uma outra tradição, que faz valer uma moral universal em que tanto a solidariedade quanto a justiça se ligam, no caso a ética de Kant, como exemplo das éticas deontológicas.

Kant interpreta a lei moral como aquela que pode ser aceita por todos, a partir da perspectiva de cada um. Com Kant podemos entender que uma pessoa só assume o ponto de vista moral quando ela consulta a si mesma como um legislador democrático, e, assim, avalia se a ação que resultaria do seguimento geral de uma norma cogitada hipoteticamente poderia ser aceita por todos os possivelmente afetados enquanto potenciais co-legisladores<sup>214</sup>. O ponto de vista moral traduz-se pelo conceito kantiano de autolegislação. Cada um participa de uma empreitada cooperativa e, com isso, assume uma perspectiva ampliada intersubjetivamente, a

---

<sup>213</sup> VGT, p. 41-42.

<sup>214</sup> Ver VGT, p. 44.

partir da qual pode ser examinado se uma norma controvertida pode valer segundo o ponto de vista de cada participante como capaz de universalização.

Nesta deliberação tanto razões pragmáticas quanto razões éticas entram em jogo, mas as razões relativas aos atores passam a contar como contribuições epistêmicas para um discurso que examina normas, na medida em que visa ao entendimento mútuo, e assim podem ser criticadas por todos. Isso significa que na prática legislativa não é suficiente o exame egocêntrico feito monologicamente para a universalização de normas, mas o exercício em comum<sup>215</sup>.

É a partir do modo como as razões morais se ligam ao arbítrio, que difere caso se trate de em relação as razões pragmáticas ou éticas, que Kant explica como as obrigações morais alcançam uma validade incondicional ou categórica.

No momento em que a autoligação da vontade assume a forma de autolegislação, vontade e razão se penetram completamente. Kant esclarece que as ações são deduzidas de leis, e para tanto é necessária a razão. Como a ação é a representação de uma vontade, a vontade é nada menos que a razão prática. Assim, entende-se que cada ato de autoligação da vontade, a partir da qual se tem um ação, exige razões da razão prática.

Kant chama a atenção para o fato de que somente a vontade autônoma é “livre”, pois é determinada unicamente pela razão, e não por algo ainda estranho a ela mesma. A observação de Kant justifica-se, pois a “normatividade que nasce *per se* da capacidade de autoligação da vontade ainda não tem um sentido moral”<sup>216</sup>. Assim, se um ator se apropria de máximas como regras técnicas de habilidades ou de conselhos de prudência, as razões oferecidas pela razão prática para a autoligação da vontade têm força determinante apenas com vista a preferências e fins subjetivos, tratando-se aí de razões pragmáticas. O mesmo vale, com certa diferença,

---

<sup>215</sup> Ver VGT, p. 44.

<sup>216</sup> VGT, p. 45.

para as razões éticas, pois ainda que o horizonte ético ultrapasse a mera subjetividade e seja fruto de intelecções na primeira pessoa do plural, as valorações fortes ganham sua força objetiva ancoradas em formas de vida contingentes, mesmo que compartilhadas intersubjetivamente. Para a autoligação da vontade a partir de razões pragmáticas temos máximas subjetivas e para a autoligação da vontade a partir de razões éticas temos imperativos hipotéticos. Ambas entretanto só podem levantar uma pretensão de validade condicional.

A universalidade de leis morais tem uma pretensão de validade incondicional, isto é, pretendem fazer valer os deveres de modo categórico. Por isso as leis, a partir das quais são deduzidas as obrigações morais, têm que emancipar a vontade de determinações contingentes, fundindo-se com a razão prática pura, e para isso comparecem as razões morais. Estas, portanto, comparecem na determinação da vontade, quando há a autolegislação. Isso significa que as razões pragmáticas e as razões éticas podem candidatar-se a razões morais, na medida em que preferências e orientações de valor contingentes possam ser criticadas, sob o ponto de vista moral, isto é, na medida em que forem testadas com interesses e orientações de valores de todos os demais.

É nesse sentido que Kant chama de “livre” somente a vontade autônoma, isto é, aquela que é determinada apenas pela razão, que diz respeito àquilo que todos poderiam desejar.

Nesse sentido a ética de Kant enquadra-se num cognitivismo forte, pois defende a reivindicação categórica de validade incondicional do deveres morais, independentemente dos contextos. Para o desenvolvimento verdadeiro de uma consciência moral, a idéia de justiça é reivindicada não mais como um valor dentre outros valores, mas pertencente a um outro nível, a saber, ao nível da moral. A justiça não aparece determinada por uma concepção valorativa, mas apresenta-se acima disso, como escala de medida para julgamentos imparciais,

independentemente dos contextos, determinada por razões epistêmicas, isto é, razões que podem ser conhecidas intersubjetivamente independentemente dos valores e das preferências a que possam pertencer ao ator. Esta linha de pensamento tenta reconstruir o teor cognitivo do jogo moral de linguagem diferentemente do neo-aristotelismo, ou seja, “não se trata do esclarecimento de como é feita a fundamentação moral que se dá dentro de uma determinada tradição com normas reconhecidas e incontestes, mas da fundamentação de um ponto vista moral a partir do qual tais normas podem ser julgadas de forma imparcial”<sup>217</sup>. Com isso o teor cognitivo da moral fica reservado às razões morais, isto é, epistêmicas, para a universalidade de normas. Assim, são as intuições morais que expressam a universalidade de normas que se deixam reconstruir racionalmente.

A ética do discurso insere-se nesta linha, fazendo uma reformulação da ética de Kant. Tal reformulação é necessária, pois como vimos no capítulo I, Kant, ao apresentar o princípio moral sob a fórmula do imperativo categórico, situou o ponto de vista moral na competência exclusiva de cada indivíduo. Habermas indica que se trata de um erro de Kant que pode ser entendido como um encurtamento individualista de um conceito de autonomia de cunho intersubjetivo. Kant parte da idéia de que na formação do juízo cada um, em virtude da própria reflexão, pode colocar-se suficientemente na situação de todos os outros.

Habermas, contudo, adverte que sem um entendimento prévio sobre condições de vida e situações de interesses, e com o desmoronamento da visão religiosa-metafísica do mundo, o “ponto de vista moral só pode se realizar sob condições de comunicação que garantam que *cada um*, também da perspectiva de sua própria autocompreensão e compreensão do mundo, possa testar a aceitabilidade de uma norma elevada a práxis comum”<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> VGT, p. 15.

<sup>218</sup> VGT, p. 47.

O princípio do discurso (D) resulta justamente da reformulação do imperativo categórico de Kant a partir da teoria do discurso, para corrigir o encurtamento individualista e fornecer uma perspectiva intersubjetiva real, onde o teste para validar uma norma exige que todos os afetados pela norma possam assentir sobre sua validade num discurso prático real.

A ética do discurso justifica o teor de uma moral de igual respeito e responsabilidade solidária por cada um, que antes tinha como base de validade a religião. Nesse sentido, a ética do discurso dá conta de representar as intuições morais dos atores contemporâneos, que mesmo diante da impossibilidade de recorrer a um ponto de vista transcendental fora do mundo, continuam dentro das sociedades pós-tradicionais, discutindo com razões os juízos e tomadas de posições morais, visto que se envolvem em conflitos de ação carentes de regulamentação, mas que compreendem como solúveis não por violência ou arranjo de compromissos, mas através de razões para o entendimento, mesmo com o *ethos* comum desmoronado.

Assim, continuando cognitivamente o processo de formação de comunidades e de identidades pessoais rumo a um estágio em que se faz presente aquela estrutura relacional da alteridade da diferença, Habermas apresenta um cenário estilizado ideal, mas que poderia acontecer sob condições reais, em que o entendimento empreendido não poderia alcançar sucesso caso se tratasse de um auto-entendimento ético comum, devido à pluralidade de formas de vida nas sociedades modernas. Diante dessa tentativa, os membros das sociedades modernas pluralistas aprenderiam que a certificação crítica sobre seus valores fortes não pode harmonizar sobre uma base comum, pois o resultado seria apenas concepções concorrentes sobre o bem-viver. Se continuam o empreendimento de se entenderem com razões, diz Habermas, os membros chegarão à conclusão de que somente resta de comum entre eles o fato de que cada um deles compartilha alguma forma de vida comunicativa, estruturada pelo entendimento lingüístico. Neste caminho poderão examinar se suas respectivas formas de vida

não têm em comum certos aspectos estruturais, onde podem encontrar conteúdos normativos, que ofereçam a base para orientações comuns.

Habermas aproveita os estudos na linha de Hegel e Mead, para mostrar que o agir comunicativo é um conceito que carrega o conteúdo normativo para orientações comuns. Essas teorias, como a desenvolvida por Honneth, mostraram que ações comunicativas estão entretecidas com suposições recíprocas, e que, por sua vez, as formas de vida comunicativas com relações de reconhecimento recíproco<sup>219</sup>.

Assim, se o entendimento exige que se vá para além dos limites da família, da vizinhança ou da nação, então se faz necessária a forma reflexiva do agir comunicativo, pois se o agir comunicativo é sempre retro-alimentado pelo mundo da vida, no discurso, devido às suas restrições reflexivas a argumentação aponta por si para além de toda forma de vida contingente. Isto porque, nos pressupostos pragmáticos dos discursos racionais o conteúdo normativo das suposições feitas no agir comunicativo é universalizado, abstraído e delimitado<sup>220</sup>. Esta é a saída atual para a falta de um ponto transcendental para justificar as orientações normativas, e que já podemos nas nossas atuais sociedades constatar.

Assim o princípio do discurso (D) da ética do discurso pode ser trazido como aquele que está de acordo com a reconstrução das intuições morais dos membros de sociedades pós-tradicionais, que adquiriram suas competências morais e identidades cada vez mais abstratas, pois o processo de socialização se deu num quadro social em que falta um acordo substancial sobre conteúdos de normas, e que cada vez mais o que resta de comum entre eles é apenas o conteúdo normativo do agir comunicativo, isto é, um saber sobre as propriedades formais do discurso para deliberações recíprocas.

---

<sup>219</sup> Ver VGT, p. 53-54.

<sup>220</sup> Ver VGT, p. 55.

Ora, o princípio do discurso (D) expressa justamente um assentimento motivado por razões epistêmicas, e não um assentimento motivado racionalmente pela visão egocêntrica de cada um. Nesse sentido, a contribuição genealógica de que o teor cognitivo da moral não está adscrito a um sujeito singular, mas é constituído de razões epistêmicas, que também vão além das formas de vida contingentes, faz da ética do discurso uma teoria moral que dá conta de representar as intuições morais dos atores contemporâneos. Assim, se de um lado, Habermas não pode contar com o recurso do argumento pragmático-transcendental para fundamentar o discurso, por outro lado, a contribuição genealógica mostrou um teor cognitivo para a moral, que nos permitiu ver que os atores contemporâneos adquirem uma autoconsciência moral no processo de socialização em sociedades modernas pluralistas, que os leva a um procedimento discursivo, e que este pode ser satisfeito na medida em que o discurso está implicado com as condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente.

A formulação do princípio de universalização (U) é assim apresentado por Habermas depois do questionamento genealógico do teor cognitivo da moral:

“que uma norma só é válida quando as conseqüências presumíveis e os efeitos secundários para os interesses específicos e para as orientações valorativas de *cada um*, decorrentes do cumprimento geral dessa mesma norma, podem ser aceitos sem coação por todos os atingidos *em conjunto*”<sup>221</sup>.

Se na primeira fase da fundamentação, a partir do argumento pragmático-transcendental, a inclusão das conseqüências, dos efeitos colaterais e dos interesses no princípio de universalização (U) já exigia a consideração da linguagem moral, visto a dificuldade de entendê-lo somente através daquele argumento, então, agora, na segunda fase, a partir da contribuição genealógica do teor cognitivo da moral, Habermas pode justificar como tanto as “conseqüências, efeitos secundários”, quanto “os interesses específicos e as

---

<sup>221</sup> VGT, p. 56. A parte “orientações valorativas” não constava nas primeiras formulações do princípio de universalização (U) feita por Habermas.

orientações valorativas”, assim como a idéia “de cada um e todos em conjunto” e a idéia da “aceitação geral e não coativa” devem constar inevitavelmente no princípio de universalização (U) como regra do discurso, se quisermos transferir junto com a pretensão de validade moral o teor normativo desse jogo de linguagem epistêmico da moral para a seleção de normas sugeridas nos discursos práticos.

Na justificativa da primeira fase já fora apontado que as normas morais cuidam dos problemas da vida em comum, estabelecendo expectativas de comportamento, o que permitia defender a inclusão tanto das conseqüências quanto dos efeitos secundários, que se fazia em vista dos interesses de cada um. Agora, na justificativa a respeito da inclusão de “interesses específicos” juntam-se as “orientações valorativas” para pôr em questão as razões pragmáticas e éticas dos participantes em particular. Que estas razões fazem parte para a consideração da validade de normas morais quando se candidatam para o entendimento vimos, a partir das considerações traçadas sobre a ética de Kant; mas foi com a reconstrução das intuições morais, ainda que parciais, do utilitarismo e do aristotelismo que vimos que estas razões contam de algum modo no processo de formação da consciência moral numa sociedade. A inclusão desses dados – interesses específicos e orientações valorativas – “deve evitar a marginalização da autocompreensão e da compreensão de mundo de participantes em particular e assegurar em geral a sensibilidade hermenêutica por um espectro suficientemente amplo de contribuições”<sup>222</sup>.

Se os dados acima dão conta do aspecto da não marginalização da diferença de cada um, que faz parte da estrutura relacional da alteridade e da diferença, a assunção recíproca e universalizada das perspectivas dos outros, contemplada pela parte de (U) onde se lê “*cada um [...]* por todos os atingidos *em conjunto*”, é necessária, pois a inclusão que se dá a partir da estrutura relacional “exige não apenas empatia, mas também uma intervenção interpretativa

---

<sup>222</sup> VGT, p. 57.

na autocompreensão e na compreensão de mundo dos participantes, que precisam se manter abertos a revisões das descrições de si mesmos e dos outros”<sup>223</sup>; caso contrário seria a inclusão aquela onde um é fechado para o outro, o que não seria uma verdadeira inclusão do outro, que somente pode dar-se a partir de razões epistêmicas.

Com o propósito de “aceitação geral e não coativa” fixa-se o aspecto que diferencia a moral como uma forma de coordenação da ação superior e insubstituível em relação às outras formas de coordenação da ação, como a violência, recompensa ou ameaça, a saber, “o aspecto sob o qual as razões apresentadas extraem dos motivos para a ação o sentido relativo aos atores, e sob o qual assumem um sentido epistêmico sob o ponto de vista da consideração simétrica”<sup>224</sup>.

É nesse sentido que Habermas pode fundamentar o ponto de vista desenvolvido pela teoria do discurso, pois o princípio do discurso (D), do qual o princípio de universalização (U) deriva, exprime justamente aquelas condições do processo argumentativo que os atores contemporâneos entendem como possíveis de ser defendidas racionalmente num mundo constituído por sociedades modernas multiculturais, para a aceitabilidade racional de pretensões de validade problematizadas, que Habermas assim lista:

“a) ninguém que possa dar uma contribuição relevante pode ser excluído da participação; b) a todos se dará a mesma chance de dar contribuições; c) os participantes devem pensar aquilo que dizem; d) a comunicação deve ser isenta de coações internas ou externas, de tal forma que os posicionamentos se ‘sim’ e ‘não’ ante pretensões de validade criticáveis sejam motivados tão-somente pela força de convencimento das melhores razões”<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> VGT, p. 57.

<sup>224</sup> VGT, p. 57.

<sup>225</sup> VGT, p. 58.

## CONCLUSÃO

O projeto iluminista de uma moral racional não fracassou. Ele tem prosseguido com a reformulação da ética de Kant a partir da virada lingüística pragmática.

Os problemas que resultaram das objeções de Hegel a Kant, que se mostraram mais como advertências e exigências para a ética do discurso, foram satisfeitos na ética do discurso. Habermas pôde formular conceitos como justiça universal, ponto de vista moral, independentemente de uma forma de vida privilegiada, pois mostrou que o princípio de universalização (U) está implicado nos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, assim como através da visão genealógica do teor cognitivo da moral, pôde defender que o princípio de universalização (U) não se trata de um princípio etnocêntrico, mas está implicado na estrutura de socialização intersubjetiva. Se para Hegel sem a conciliação entre forma e conteúdo não pode existir a verdadeira liberdade, Habermas responde a partir da complementação dos conceitos do agir comunicativo e do mundo da vida, na medida em que o princípio de universalização (U) é derivado da forma reflexiva do agir comunicativo (forma), e os conteúdos aparecem como normas já existentes no mundo da vida (conteúdo), que têm suas pretensões de validade discutidas. Assim, a forma é o universal e os conteúdos são sempre particulares.

Habermas superou o desafio de Max Weber com uma ética deontológica da responsabilidade, na medida em que a consideração sobre as conseqüências está presente no princípio moral, entendido com regra do discurso prático-moral, isto é, presente no princípio de universalização (U), ao reconstruir a linguagem moral e mostrar, assim, o sentido de fundamentar normas. Contra a desconfiança de Weber na capacidade argumentativa da razão prática e seu não cognitivismo ético no plano metodológico, Habermas desenvolveu um conceito pragmático de fundamentação, que é pensado como um procedimento racional. Com o conceito de racionalidade comunicativa, Habermas mostrou que o termo racional não diz

respeito propriamente ao saber, mas ao uso crítico do saber, ou seja, ao uso comunicativo do saber. Defende, assim, que as proposições normativas utilizados em atos de fala regulativos criticáveis possuem um conteúdo cognitivo, que permite a resolução racional desde que nossas ações para a participação em discursos sejam orientadas a partir do conteúdo normativo inscrito na racionalidade comunicativa.

Diante da desvalorização da base religiosa-metafísica, Habermas responde que a autoridade epistêmica reside na comunidade inclusiva de todos os sujeitos reais. Com a mediação pragmática da linguagem afirmamos que a proposição é sempre, potencialmente, proferida para outros, em último sentido para uma comunidade de sujeitos intérpretes, a partir da qual a pretensão de validade levantada é resolvida.

Se de um lado Habermas mostrou que essa comunidade de todos os sujeitos reais não pode ser suficientemente pensada nos termos da filosofia da consciência, por outro lado, mostrou que a partir da filosofia da linguagem ganhamos uma leitura intersubjetiva do ponto de vista moral, em que o outro é reconhecido como um outro de mim, sem eliminar as nossas diferenças, onde é possível uma relação simétrica para que haja realmente um cruzamento de perspectivas que nos autorize a pensar realmente numa comunidade moral.

A investigação a partir da virada lingüística pragmática permitiu a Habermas, num primeiro momento, reconstruir as condições universais do entendimento possível, analisando a linguagem como *medium* do entendimento, desvinculada do horizonte onde se realiza, apesar de pressupor o mundo da vida; depois, num segundo momento, foi introduzido novamente o conceito de mundo da vida como o horizonte lingüístico, como o correlato dos processos de entendimento. O resultado dessa investigação é uma teoria da sociedade moderna como uma teoria do agir comunicativo, que se desdobra na teoria moral de Habermas.

Na teoria moral de Habermas, temos uma primeira fase em que o ponto de vista moral, o princípio de universalização (U), é fundamentado formalmente a partir do argumento pragmático-transcendental, como a regra do discurso prático-moral. Habermas, nessa primeira fase, prescindindo da análise do mundo da vida, através da análise das contradições performativas mostrou quais são os pressupostos inevitáveis que todo participante implicitamente já assumiu antes quando entra numa argumentação, derivando daí o princípio moral. Habermas nessa primeira fase desenvolveu a fundamentação do princípio de universalização (U) do seguinte modo: primeiro, indicou um princípio de universalização (U) que funciona com regra do discurso; segundo, identificou os pressupostos pragmáticos da argumentação que fossem inevitáveis e tivessem um conteúdo normativo; terceiro, expôs explicitamente este conteúdo sob a forma de regras do discurso; e, por fim, comprovou que há uma relação material entre o primeiro e terceiro passo em conexão com a idéia de justificação de normas.

A segunda fase na fundamentação da moral de Habermas, por outro lado, faz uso do resgate do conceito de mundo da vida. Habermas está ciente da complexidade da fundamentação formal, uma vez que exige discussões complicadas sobre o sentido e exequibilidade dos argumentos transcendentais.

Tal resgate faz-se presente numa investigação descritiva da linguagem moral na nossa vida cotidiana, que se traduz numa visão genealógica do teor cognitivo da moral. Trata-se da perspectiva da teoria da sociedade moderna para a teoria moral. Habermas reflete sobre as condições de integração social através da moral. Resulta numa investigação da estrutura de socialização intersubjetiva, ou também chamada por ele, no prefácio do seu livro a “Inclusão do outro”, de “estrutura relacional da diferença e da alteridade”.

Habermas mostra que a moral é uma forma de integração social que não tem substituto, visto que sua força de socialização está apoiada em razões válidas para todos.

Nessa segunda fase, Habermas argumenta que essa forma de integração social está presente em qualquer forma de vida compartilhada, tratando-se da função do processo de entendimento que serve tanto à integração social quanto à formação de identidade pessoais, considerando o aspecto da coordenação de ação e da socialização respectivamente, na reprodução do mundo da vida através do agir comunicativo.

De lógica de integração social considerada moral rumo à comunidade moral, isto é, a inclusão de todos, onde cada um possa formar sua identidade pessoal sem apagar as diferenças e ainda fazer parte de uma mesma comunidade, na medida em que se tem o mesmo respeito por todos e cada um se liga ao outro por uma responsabilidade solidária, Habermas mostra que o princípio do discurso (D) representa a compreensão contemporânea da autoridade epistêmica, que pode explicar como sem uma base religiosa-metafísica nós ainda agimos intuitivamente sob a perspectiva moral de que nossas ações podem ser justificadas racionalmente diante de todos. Assim, da compreensão do que é a integração social através da moral, Habermas pôde criticamente apontar as condições de possibilidade para a emancipação do homem, num quadro multicultural, apresentando a ética do discurso.

Assim, nessa segunda fase da fundamentação da moral, Habermas faz valer um questionamento genealógico para defender que o princípio de universalização (U) ao derivar do princípio do discurso (D) e da implicação do que significa fundamentar normas, deriva de um princípio universal, que já é visto na nossa sociedade pós-tradicional, e de um sentido de fundamentar normas que está inscrito na estrutura de formação de identidades pessoais e de integração social, que é universal.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Tradução de Idalina A. da Silva, Erika Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*. Tradução de Zilda H. Schild Silva. São Paulo: Editora Landy, 2001.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. Tradução de P. A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. Vol II.
- DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática, in: *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos, in: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de G. Sperber e P. A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?, in: *Comentários à ética do discurso*. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. Ciências sociais reconstrutivas versus ciências sociais compreensivas, in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. Comentários à ética do discurso, in: *Comentários à ética do discurso*. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. Correção versus verdade : o sentido da validade deontológica de juízos e normas morais, in: *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de M. C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Justiça e solidariedade. Para uma discussão acerca do “estádio 6”, in: *Comentários à ética do discurso*. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje, in: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel J. Redondo. Madri: Catedra, 1989.

- HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso, in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa, in: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de L. Sérgio Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. Qué significa pragmática universal?, in: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel J. Redondo Madri: Catedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Tradução de Manuel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. Teorías de la verdad, in: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel J. Redondo. Madri: Catedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, in: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de G. Sperber e P. A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2002, p. 17
- HABERMAS, Jürgen. Verdade e justificação, in: *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de M. C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Princípio da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HERRERO, F. Javier. *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Javier Herrero, 2002.
- HERRERO, Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade*, in: revista Síntese, n.º. 37, 1986.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática dos conflitos morais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Tradução de V. Rohden e U. B. Moosburger. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- NAVARRO, Evaristo Prieto. *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidade política*. Madri: Centro de estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1989.
- STRAWSON, Peter F. *Libertad y resentimiento*. Tradução de Juan José Acero. Espanha: Paidós Ibérica, 1995.
- TOULMIN, S. Edelston. *Os usos do argumento*. Tradução de Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em Filosofia da URS. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- WEBER, Max. A ciência como vocação, in: *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de L. Hegenberg e Octany S. da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.
- WEBER, Max. A política como vocação, in: *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de L. Hegenberg e Octany S. da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.
- WEBER, Max, O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas, in: *Metodologia das ciências sociais*, parte 2. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez Editora e Editora da Unicamp, 1992.
- WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- WINGERT, Lutz. Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de vista pragmático. Tradução de Pere Fabra, in: GIMBERNAT, J. Antonio. *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madri: Biblioteca Nueva, 1997.

ZAN, Julio de. *Panorama de la ética continental contemporánea*. Madrid: Ediciones Akal, 2002.