

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS
CIÊNCIAS**

DANILO PERSCH

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO MORAL: UMA
INVESTIGAÇÃO DAS TEORIAS DE JÜRGEN HABERMAS**

**SÃO CARLOS
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS
CIÊNCIAS**

DANILO PERSCH

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO MORAL: UMA
INVESTIGAÇÃO DAS TEORIAS DE JÜRGEN HABERMAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar

**SÃO CARLOS
2009**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

P466pf

Persch, Danilo.

O problema da fundamentação moral : uma investigação das teorias de Jürgen Habermas / Danilo Persch. -- São Carlos : UFSCar, 2009.

141 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2009.

1. Ética. 2. Diálogo. 3. Ética - discursos. 4. Habermas, Jürgen, 1929-. I. Título.

CDD: 170 (20ª)

DANILO PERSCH

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO MORAL: UMA INVESTIGAÇÃO DAS
TEORIAS DE JÜRGEN HABERMAS**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 04 de setembro de 2009

BANCA EXAMINADORA

Presidente _____
(Dr. Wolfgang Leo Maar)

Wolfgang Leo Maar

1º Examinador _____
(Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho – UFPI)

Maria Cecília M. de Carvalho

2º Examinador _____
(Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos – UFSCar)

Paulo Roberto Licht dos Santos

3º Examinador _____
(Dr. Edmilson Alves de Azevedo – UFPB)

Edmilson Alves de Azevedo

4º Examinador _____
(Dr. José Eduardo Marques Baioni – UFSCar)

José Eduardo Marques Baioni



AGRADECIMENTOS

Ao Professor Wolfgang Leo Maar, pela confiança, incentivo e laboriosa orientação durante vários anos;

À Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) pelo constante subsídio e irrestrito apoio quanto ao meu afastamento integral das atividades docentes para realização desse trabalho;

À professora Schirlene Rohr de Souza, pela minuciosa leitura do meu texto e as muitas correções gramaticais, de conteúdo, de concordância etc.;

Aos interlocutores das bancas da qualificação e da defesa, professores Drs. José Eduardo Marques Baioni, Paulo Roberto Licht dos Santos, Maria Cecília Maringoni de Carvalho e Edmilson Alves de Azevedo pela disposição da leitura do texto, correções, sugestões teóricas, discussões etc.;

Ao Sr. Robson, secretário do Programa, pela solicitude administrativa;

Às colegas Schirlene; Cláudia Coelho e aos colegas Mário; Adevaldo e Aroldo, integrantes do nosso tímido, mas corajoso grupo de leitura, pesquisa e discussão da Universidade do Estado de Mato Grosso, Campus de Alto Araguaia;

Ao Professor Heiner F. Klemme pelo apoio ao estágio realizado, em 2007, na “Bergische Universität Wuppertal” (Alemanha) e aos demais integrantes do grupo de estudos daquela ocasião: Dieter Hüning, Frank Brosow, Andréas Thomas, Giuseppe Motta, Natalia Petrillo e Katharina;

À Nilva, pela tolerância e pelo amor, desmedido...

RESUMO

Trata-se, nesta tese, de um estudo das teorias morais de Jürgen Habermas, cujos temas de maior destaque dizem respeito à *teoria do agir comunicativo* e à *ética do discurso*. A temática do *agir comunicativo* remete ao chamado “giro” linguístico, ou seja, ao empenho do filósofo Habermas em analisar a sociedade não mais a partir do paradigma da produtividade, uma herança histórico-filosófica que procede de Marx, mas a partir do paradigma da comunicação intersubjetiva. Essa nova concepção de sociedade também requer uma reorientação sob a perspectiva de como devem ser fundamentados os valores e as normas morais. Neste sentido, Habermas elabora, junto com Karl-Otto Apel, a *ética do discurso*, em que estão transcritos os pressupostos pragmáticos da linguagem, necessários para uma fundamentação racional das normas a partir de acordos ou consensos. O procedimento na busca de consensos dá-se por meio de discursos (diálogos), que dependem de uma série de condições, como a igualdade de direitos de participação, ausência de coação interna e externa, reconhecimento recíproco de todos os atingidos pelos efeitos de uma norma etc. Com tal fundamentação, Habermas pretende garantir o universalismo do princípio moral bem como resolver o problema do etnocentrismo, que caracteriza grande parte das culturas contemporâneas. Numa sociedade globalizada nos níveis técnico, econômico e social como a atual, mas marcada por graves problemas que afetam o meio ambiente e estimulam a exploração da mão-de-obra e a corrupção etc., a *ética do discurso* se apresenta como uma tentativa de fundamentação moral muito promissora.

Palavras-chave: Fundamentação moral. Agir comunicativo. Ética do discurso. Racionalidade. Consenso. Jürgen Habermas.

ABSTRACT

The goal of this thesis is to study the Jürgen Habermas' theories, focussing on the *communicative action* and the *ethics of discourse*. The thematic of the *communicative action* deals with a linguistic "tour", in other words, Habermas starts to analyze the society not from a productive paradigm, known as a philosophical-historical inheritance which comes from Marx, but from an intersubjective communication paradigm. This new conception of society also requests a re-orientation under the perspective of how should be grounded the values and moral standard rules. In this sense, Habermas build together with Karl-Otto Apel the *ethics of discourse*, which transcribes the assumptions of the pragmatic language needed to a rational justification of standard rules from agreements or consensus. The procedure in the search for consensus is made through speeches (dialogues), which depend on a number of conditions, such as: equal rights of participation, absence of internal and external coercion, mutual recognition of all those affected by the effects of a rule, etc. With such a point of view, Habermas intends to seek to ensure the universality of the moral principle, as well as solve the problem of ethnocentrism, which characterize the major part of the contemporary culture. In a globalized society in the technical levels, economic and social as the actual, but marked by a serious problems which affects the environment and stimulate the exploitation of labor and corruption, etc. the *ethics of discourse* presents itself as an attempt at moral reasoning very promising.

Keywords: Moral reasoning. Communicative action. Ethics of discourse. Rationality. Consensus. Jürgen Habermas.

LISTA DE ABREVIATURAS

TkH1 – HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handels*. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

TkH2 – HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handels*. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1981.

MkH – HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

ED – HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

FMC – KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992.

Obs.: O critério usado para compor as abreviaturas foi o das letras iniciais das obras originais de Habermas. A tradução das citações correspondentes às obras originais de Habermas e filósofos como Kant (e eventualmente outros), é de nossa autoria. *TkH1* refere-se ao volume I e *TkH2* ao volume II da obra *Teoria do agir comunicativo*. Como este livro ainda não tem tradução para o português, foi consultada a edição espanhola da *Taurus*, de 1988. No caso da obra *MkH*, foi consultada a tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, e em relação ao livro *ED*, foi consultada a edição portuguesa do Instituto Piaget, 1999. Para a indicação detalhada das edições, ver a bibliografia final.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.	01
I – RAZÃO, LINGUAGEM E MUNDO DA VIDA: INSTÂNCIAS PARA A FUNDAMENTAÇÃO DE AÇÕES COMUNICATIVAS.	09
1.1 – Algumas considerações sobre Habermas e seu projeto filosófico.	09
1.2 – A fundamentação racional do agir comunicativo.	14
1.3 – O papel da semântica formal e da pragmática formal em ações comunicativas voltadas para o entendimento mútuo.	25
1.4 – O conceito “mundo da vida” (<i>Lebenswelt</i>) como pano de fundo para o agir comunicativo.	36
II – A ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS: UM PROGRAMA DE FUNDAMENTAÇÃO MORAL.	50
2.1 – Considerações introdutórias sobre a ética do discurso de Habermas.	50
2.2 – A fundamentação da ética do discurso a partir do princípio da Universalização.	55
III – A RELAÇÃO ENTRE A ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS E A TEORIA MORAL DE KANT.	71
3.1 – A fundamentação moral de Kant: o homem racional, autônomo e livre.	71
3.2 – Convergências e divergências entre a fundamentação moral de Kant e Habermas.	89
3.3 – O problema da aplicabilidade da ética do discurso.	104
CONCLUSÃO.	116
BIBLIOGRAFIA.	122

INTRODUÇÃO

O problema da fundamentação moral vem sendo tratado na filosofia praticamente desde sua origem. Mas a partir da modernidade, mais especificamente com Descartes, a moral e a forma como esta passou a ser fundamentada, adquiriu um novo aspecto: a racionalidade. Pode-se dizer que as idéias racionalistas ensinaram aos homens que sua própria razão deve ser o guia para estabelecer normas morais válidas e, neste sentido, uma das características mais importantes a se destacar durante esse período histórico é a autonomia do homem em relação ao querer viver moralmente. Por meio desta (autonomia) os sujeitos são livres para escolher como pretendem viver e se relacionar em sociedade. É nessa liberdade de escolha que cada um tem para agir em conformidade com os princípios e valores morais da comunidade à qual pertence que a fundamentação moral desempenha um importante papel.

Mas se a problemática da fundamentação moral for concebida a partir de um contexto mais amplo, que abrange grande parte da história da filosofia, perceber-se-á que a questão do que cada um deve fazer ou deixar de fazer, do que é bom ou mau, certo ou errado é uma questão cultural. Isso significa que cada cultura desenvolve sua própria hierarquia de valores e princípios morais. E como cada criança nasce dentro de uma cultura, ao crescer ela vai introjetando dentro de si, de forma automática, o conjunto de regras, prescrições e orientações dessa cultura, o que possibilita o desenvolvimento da consciência dos seus direitos e deveres, daquilo que ela deve ou não deve fazer.

Disso pode-se deduzir, portanto, que não há uma única concepção de fundamentação moral, mas várias. Nesse sentido, o filósofo Ludwig, em seu livro *Kant für Anfänger*, expõe cinco alternativas clássicas por onde uma pessoa pode orientar-se em seu agir, ou seja, estas alternativas podem motivar as pessoas para uma tomada de decisões práticas. Trata-se na verdade de cinco concepções diferentes sobre como se pode conceber o que é certo ou errado; bom ou ruim, que ele classifica da seguinte forma: a) *Hedonismo*: doutrina filosófica dos antigos cirenaicos, que admite a busca do prazer como o primeiro princípio da moral; b) *Eudemonismo*: doutrina segundo a qual o fim das ações humanas (individuais e coletivas) consiste na busca da felicidade. Este modelo moral já foi defendido por Aristóteles; c) *Utilitarismo*: para os utilitaristas, bom é o que é útil. Mas este “útil” deve ser entendido na perspectiva do maior número possível de pessoas e eventualmente animais não humanos; d)

fundamentação moral *Heterônoma*: baseada em mandamentos ou leis. Numa fundamentação moral deste tipo deixamos que nossas decisões sejam determinadas por ordens ou proibições estranhas (exteriores) e uma decisão ou ação é considerada moralmente boa quando está de acordo com uma norma rígida, não importando se esta norma é proveniente, por exemplo, dos mandamentos cristãos, ou se contraria nossos interesses subjetivos. Vale ressaltar que a ética baseada neste modelo de fundamentação também pode ser denominada de *Ética Legalista*; e) fundamentação moral *autônoma*. Ludwig entende por fundamentação moral autônoma todas as concepções de fundamentação moral que se inserem na tradição kantiana da *ética dos deveres*¹.

O que se percebe nestes cinco modelos de fundamentação moral, sintetizados por Ludwig, é que todos eles têm qualidades diferentes, mas ao mesmo tempo todos também fornecem fundamentos mediante os quais uma pessoa pode justificar suas decisões e ações. Nesse sentido, toda concepção moral tem o que se entende por fundamento moral, o que faz suscitar o seguinte problema: qual destes modelos de fundamentação moral é o melhor? Esta é uma pergunta difícil porque, se todas estas concepções de fundamentação moral podem ser certas e boas, então não haveria necessidade de ter mais de uma concepção de fundamentação moral. Talvez uma tentativa de resposta pudesse ser a de que uma concepção moral como, por exemplo, a de Kant ou a de Habermas, procura melhorar a de Aristóteles. Mas se realmente houve (ou há) evolução na ética, isso também é algo questionável. Talvez a única coisa que se pode dizer em torno dessas observações é que existem diferentes formas ou modelos de fundamentação moral e que todas as concepções citadas se deixam fundamentar. Por outro lado, também se deve estar ciente de que nenhum dos modelos de fundamentação moral citados acima pode ser absolutizado no sentido de ser infalível. Por quê? Veja-se o que poderia acontecer se, por exemplo, o *Utilitarismo* fosse absolutizado. Ações ou decisões fundamentadas pelo viés utilitarista às vezes podem ser perigosas. Nessa linha de raciocínio podem ser colocados certos casos polêmicos que envolvem pessoas deficientes, idosas, doentes etc., incapazes de tomar suas próprias decisões. Em relação a tais casos uma postura utilitarista poderia induzir pessoas e comunidades a mobilizar-se em favor da legalização da eutanásia, por exemplo, justificando que pessoas deficientes não são úteis para a sociedade. Com um exemplo semelhante podemos questionar a *Ética Legalista*, ou seja, sabemos que

¹ Para fazer a abordagem em torno destes cinco modelos clássicos de fundamentação ética nos baseamos na obra de: LUDWIG, Ralf. *Kant für Anfänger. Der kategorische Imperativ. Eine Lese-Einführung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995, p. 9 – 13.

ainda persistem crenças que proíbem a transfusão de sangue, inclusive para o salvamento de vidas.

A partir das várias concepções de fundamentação citadas, pode-se deduzir que o problema da fundamentação moral tem relação com duas perguntas básicas: o que se deve fazer? Como se pode querer fazer o que se deve? Enquanto a primeira questão tem relação direta com o que envolve a problemática da fundamentação de normas morais, a segunda pergunta está relacionada com o problema da motivação, ou seja, com o convencimento das pessoas no sentido de agir em favor das normas morais. Sob essa perspectiva, os fundamentos morais têm uma função especial ou dupla: por seu intermédio, por um lado, as normas morais são validadas e, por outro lado, os fundamentos morais têm como função motivar as pessoas para agir em conformidade com as normas legitimadas. Enfim, quando alguém levanta para si a pergunta: “o que devo fazer?”, essa pessoa quer saber duas coisas: ela quer saber qual é o melhor agir e está à procura de fundamentos para esse agir.

Não há muitas controvérsias entre os teóricos morais em torno do que são fundamentos morais. No entanto, muitos pontos relacionados com o problema da fundamentação moral já foram questionados e são duvidosos. As perguntas: “por que devemos agir moralmente?” e “como podemos querer o que devemos fazer?”, não têm significado para aqueles que acreditam que o comportamento moral (na prática) não depende da fundamentação moral. Um defensor desse ponto de vista é Prichard, que considera as questões em torno da fundamentação moral sem sentido. Ele pensa que tais perguntas apenas conseguem ser respondidas de forma circular, ou então por meio de fundamentos que não podem ser considerados morais².

Um outro aspecto que também já foi muito questionado pelos teóricos é por onde uma moral pode ser fundamentada. Em torno disso as teorias que mais mereceram destaque são: Deus, a felicidade, a razão, natureza, vontade, os sentimentos e a linguagem. Também já foi questionado para quem a fundamentação de normas morais deve valer: para todos, como

² Na visão de Prichard as respostas para a pergunta: “por que devo agir moralmente?” podem ser classificadas em duas categorias: ou as respostas dizem que eu devo fazer isto e aquilo porque é o melhor para mim (para a minha felicidade); ou dizem que devo agir moralmente porque alguma coisa que é realizada mediante o agir moral é boa. Portanto, o fundamento para uma pessoa agir moralmente é a sua própria felicidade, ou o fato de determinadas circunstâncias da ação moral ser boas. (PRICHARD, Harold Arthur. *Beruhet die Moralphilosophie auf einem Irrtum?* In.: GREWENDORF, Günther (Hrsg.): *Seminar: Sprache und Ethik: zur Entwicklung der Metaethik*. - 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 61 – 82). Um outro filósofo que pensa nessa mesma linha é Bayertz. Para ele é bem grotesco pensar que alguém como Adolf Hitler, por exemplo, não agiu moralmente só porque lhe faltaram bons argumentos para isso. BAYERTZ, Kurt (Hg.). *Warum moralisch sein?* Paderborn: Schöningh, 2002, p.19.

defendem os universalistas; ou para alguns, como é a opinião dos relativistas. Há ainda os que defendem uma divisão das concepções de fundamentação moral a partir de fundamentos internos e externos. Os teóricos que trabalham com fundamentos internos defendem que existe uma força dentro de nós, uma aptidão, algo que herdamos ou aprendemos (capacidades tipicamente humanas), que nos dão poderes para agir moralmente. Por exemplo, em Kant esta capacidade é caracterizada pela razão e pela vontade livre. Em Apel e Habermas pela linguagem como meio para o entendimento e assim por diante. Por outro lado há teóricos que defendem concepções de fundamentação moral a partir de fundamentos externos. Estes dizem que o fato de o homem viver em sociedade, por conviver e depender dos outros, por ter adquirido valores morais dos outros, por desejar respeito e consideração dos demais etc., tudo isso de certa forma o obrigaria a se comportar moralmente diante dos outros. Esses fundamentos exteriores estão relacionados com as teorias morais dos comunitaristas, dos utilitaristas, dos contratualistas, do pragmatismo americano e com a ética pós-moderna (“ética do outro” de Levinás).

O intuito dessas anotações gerais e amplas sobre a problemática da fundamentação moral é familiarizar o leitor com o principal objetivo dessa pesquisa, que consiste numa análise do problema da fundamentação moral a partir da seguinte pergunta básica: como a moral pode ser fundamentada? Para trabalhar esta questão partir-se-á do pressuposto de que é possível responder afirmativamente a pergunta levantada. Também é importante ressaltar que o problema da fundamentação moral será abordado na perspectiva de como as pessoas agem, ou deveriam agir, na prática, quando se perguntam sobre o que é moralmente bom. Mas esse tipo de fundamentação moral, na medida em que cada um (individualmente) se pergunta o que é certo ou bom para todos também abrange o outro, o coletivo. Em terceiro lugar é preciso ter presente que não serão analisadas várias concepções de fundamentação moral, uma vez que isso levaria nossas investigações para campos de pesquisa muito complexos. Iremos ocupar-nos apenas com a fundamentação moral proposta por Habermas em sua *teoria do agir comunicativo* e na *ética do discurso*. Nesse programa de fundamentação o referido filósofo trabalha intensivamente em torno de dois problemas relacionados à moral: o problema da validação das normas morais e o problema do respeito (seguimento) de tais normas, problema este que tem uma relação direta com as questões da subjetividade e da liberdade.

Para teorizar e sustentar sua proposta, Habermas parte do pressuposto de que a fundamentação para seguir normas morais é cognitiva e racional. Nesse contexto a palavra “razão” é entendida como algo que pode, ou que tem poderes, para movimentar o homem ao

agir. Habermas, dessa forma, se posiciona contra as concepções morais emotivistas e céticas, que negam o caráter cognitivo e racional das normas morais, e elabora uma teoria moral baseada no respeito à racionalidade do interlocutor, em um processo de comunicação ideal onde todos os integrantes possuem o mesmo poder. Em processos comunicativos que visam um entendimento entre as pessoas, apenas podem levantar pretensão de validade aquelas normas aprovadas pelos indivíduos enquanto participantes de discursos práticos. Nesse sentido, o discurso serve tanto para levantar as necessidades e os interesses das pessoas atingidas por uma decisão a ser tomada, bem como para a garantia da imparcialidade.

A questão do discurso remete aos temas de maior destaque desta pesquisa, que estão relacionados à *teoria do agir comunicativo* e a *ética do discurso*. A temática do *agir comunicativo* remete ao chamado “giro” linguístico, ou seja, ao empenho de Habermas em analisar a sociedade não mais a partir do paradigma da produtividade, uma herança histórico-filosófica que procede de Marx, mas a partir do paradigma da comunicação intersubjetiva. Nesse sentido, o filósofo alemão elabora, junto com Karl-Otto Apel, a *ética do discurso*, em que estão transcritos os pressupostos pragmáticos da linguagem, necessários para uma fundamentação racional e imparcial das normas a partir de acordos ou consensos. O procedimento na busca de consensos dá-se por meio de discursos (diálogos), que dependem de uma série de condições, como a igualdade de direitos de participação, ausência de coação interna e externa, reconhecimento recíproco de todos os atingidos pelos efeitos de uma norma etc. Com tal fundamentação, Habermas pretende garantir o universalismo do princípio moral bem como resolver o problema do etnocentrismo, que caracteriza grande parte das culturas contemporâneas.

Para chegar o mais próximo possível dos objetivos propostos, proceder-se-á, no primeiro capítulo, inicialmente, a algumas considerações gerais sobre o projeto filosófico de Habermas, onde também já aparecerão alguns conceitos que ajudam a compreender melhor em que consiste a sua *teoria do agir comunicativo*. A seguir, há uma investigação sobre o conceito “razão comunicativa”, a fim de perceber sua importância na forma como Habermas fundamenta a *teoria do agir comunicativo*. Nesta parte do texto nota-se que Habermas tenta fundamentar o *agir comunicativo* a partir do conceito de racionalidade moderna. Uma racionalidade cujos fundamentos não são mais fornecidos por uma autoridade preestabelecida, determinada pela metafísica, mas os fundamentos da racionalidade são determinados pelo homem, ou seja, pela subjetividade. No terceiro subtítulo será analisado o papel que a semântica formal e a pragmática formal desempenham na constelação de ações comunicativas

voltadas para o entendimento e na última parte deste capítulo a temática central do texto gira em torno do conceito “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Sobre a *teoria do agir comunicativo*, que constitui o centro das análises deste capítulo primeiro, pode-se dizer, muito amplamente, que se trata da orientação das pessoas, consideradas por Habermas também como atores sociais, por pretensões de validade para todos os envolvidos. Conforme essa teoria, nenhuma ação ou decisão moralmente correta pode renunciar ao exame comunicativo-inter-subjetivo da validade universal de princípios morais. Os interesses e as aspirações, tanto individuais quanto coletivos, têm que ser intersubjetivamente examinados e validados em um procedimento argumentativo, visando o consenso. Enfim, o intuito principal dessa análise conceitual é demonstrar que, para Habermas, comunicação significa possibilidade de entendimento sobre aquilo que todos podem querer (ou tem que querer) ao final de um processo discursivo simétrico.

Uma vez feita esta abordagem conceitual, no segundo capítulo, tratar-se-á de forma mais específica da ética do discurso, teoria que pode ser considerada como um programa de fundamentação moral. Serão feitas, num primeiro momento, algumas considerações gerais sobre a ética do discurso, para então, na segunda parte, proceder a uma descrição detalhada do caminho percorrido por Habermas para fundamentar a ética do discurso, a partir do princípio da universalização. Nesse capítulo o objetivo principal consiste em fazer uma análise dos pressupostos que Habermas considera necessários para a realização de discursos práticos, a partir dos quais são convalidadas as normas que devem ser respeitadas por todos. Junto com isso se pretende analisar também a postura de Habermas em favor dos teóricos que defendem um teor cognitivo para a moral, contrário aos defensores do não-cognitismo e dos céticos. Ver-se-á que Habermas pensa ser possível fundamentar o princípio da universalização, que dá suporte à ética do discurso, através do sentido cognitivo inerente às pretensões de validade, pretensões estas que são necessárias para a realização de discursos práticos. Com o sentido cognitivo ele quer demonstrar que qualquer participante de um discurso prático, já reconheceu o princípio moral obrigatório para tal práxis, antes mesmo de entrar no discurso.

Mas, em que consiste esse princípio moral que é obrigatório? Ele é caracterizado pelas regras racionais que regem o discurso, que são válidas para todos e que existem independentemente da efetiva realização de discursos práticos, ou seja, as regras discursivas são anteriores ao discurso. Quais são estas regras? Por exemplo, todos os participantes de um discurso têm que aceitar como certa a decisão da maioria (consenso); todos também têm que encarar os argumentos com seriedade, independente da pessoa que usa os argumentos; todos

têm que aceitar a igualdade entre os participantes do discurso e cada um dos participantes também tem que deixar que os outros o convençam. Em assim sendo, dentro de uma práxis argumentativa, todos os participantes têm os mesmos direitos para argumentar e julgar. Disso se conclui que todos também devem considerar-se responsáveis pelo andamento e pelo resultado do processo de entendimento. E quando todos os participantes de um processo de entendimento têm os mesmos direitos e os mesmos deveres, então o julgamento de princípios morais passa a ser responsabilidade de todos e não de um ou de alguns. De outra forma poder-se-ia dizer que ninguém pode duvidar da existência desse princípio moral, caracterizado pelas regras do discurso. Isso porque alguém apenas pode pôr em dúvida tal princípio através da argumentação, ou melhor, mediante o teste de argumentos e contra-argumentos. Como no âmbito deste teste de validação, todos os argumentos têm a mesma estrutura, independente da pessoa que usa tais argumentos, isso significa que ninguém pode duvidar da obrigatoriedade das regras do discurso sem entrar em auto-contradição. Nesse caso, a contradição está justamente naquilo que uma pessoa afirma (por exemplo: que o princípio moral da ética do discurso poderia ser falso) com o que esta pessoa realmente faz ao argumentar em torno do seu ponto de vista. Enfim, o truque do método de Habermas para fundamentar normas morais consiste no seguinte: quando uma pessoa duvida do princípio moral, ou seja, das regras do discurso, essa pessoa, ao argumentar, já aceitou, de antemão, tais regras.

No terceiro capítulo, serão abordadas algumas compatibilidades e incompatibilidades que há entre a ética do discurso de Habermas e a teoria moral de Kant. Para tanto, inicialmente, será feita uma análise da teoria moral kantiana, mas apenas a partir de alguns textos, respectivamente: *Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?* (1784); *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Num segundo momento, e a partir da leitura de alguns textos recentes de Habermas, proceder-se-á a uma abordagem sobre algumas convergências e divergências existentes entre a teoria moral de Kant e a ética do discurso de Habermas. O objetivo desta abordagem é demonstrar que a ética do discurso pode ser entendida como uma variante renovada da ética kantiana, mas com suas particularidades. Por exemplo, em relação à fundamentação de normas e princípios morais, enquanto Kant centra praticamente toda sua atenção na subjetividade individual, Habermas introduz o discurso argumentativo como forma de validar normas morais. Com isso Habermas pretende deixar claro que não é o sujeito particular, com interesses próprios, quem deve perguntar se pode querer uma regra (ou máxima) como “lei universal”, como fez Kant, mas que todos (juntos) possam se entender

sobre os princípios e normas morais que devem valer para todos. É desse processo discursivo que deriva o princípio moral da ética do discurso que, resumidamente, pode ser formulado assim: moralmente certa e boa é aquela ação com a qual todos os participantes de um discurso argumentativo sem coação (e todos os atingidos por esta ação) poderiam concordar. Para finalizar este capítulo serão abordados alguns problemas relacionados à aplicabilidade da ética do discurso. O que estará em discussão nesta parte do texto são questões do seguinte tipo: É possível colocar em prática a ética do discurso, ou seja, uma cultura do diálogo? Como a ética do discurso enfrenta a questão do egoísmo das pessoas? Como a ética do discurso lida com a problemática de uma possível falta de boa vontade dos indivíduos pertencentes a uma comunidade moral no sentido de resolver dialogicamente os problemas? De que modo incentivar um processo que busque o consenso em meio a uma sociedade onde as relações dos sujeitos muitas vezes são desfiguradas pela corrupção, por interesses partidários e de poder?

Antes de fechar esta breve introdução, ainda é pertinente dizer que esta pesquisa trata, mais especificamente, das seguintes obras de Habermas: *Teoria do agir comunicativo* (*Theorie des kommunikativen Handelns*); *Consciência moral e agir comunicativo* (*Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*) e *Comentários à ética do discurso* (*Erläuterungen zur Diskursethik*). Temos ciência que se trata de uma deficiência particular o fato de reduzir o objeto de pesquisa apenas a essas obras de tão importante filósofo, quando se sabe que sua obra completa tem mais de 30 livros. Isso sem levar em consideração o montante de novas publicações que anualmente surgem sobre as teorias morais de Habermas. Mas essa deficiência começou a incomodar-me menos após a leitura do prefácio do livro de Richard M. Hare *Liberdade e Razão* (*Freiheit und Vernunft*). Ali Hare se desculpa por não conseguir ler todos os livros novos e recentes artigos publicados, que estariam relacionados com a sua temática da sua pesquisa. Mas Hare também se justifica dizendo que sua tentativa de ler todas estas publicações significaria o fim da sua esperança em conseguir pôr algo no papel.

I – RAZÃO, LINGUAGEM E MUNDO DA VIDA: INSTÂNCIAS PARA A FUNDAMENTAÇÃO DE AÇÕES COMUNICATIVAS

A proposta deste capítulo consiste na análise de alguns conceitos necessários à compreensão da *teoria do agir comunicativo* e da *ética do discurso* de Jürgen Habermas. Num primeiro momento (1.1), há algumas considerações sobre sua vida e seu projeto filosófico, com o objetivo de fazer uma breve descrição de Habermas e abordar algumas características relacionadas ao seu intento em construir uma nova concepção de fundamentação moral, com base em sua obra: *Teoria do agir comunicativo*.

A seguir (1.2), há uma investigação sobre o conceito “razão comunicativa”, a fim de perceber sua importância na forma como Habermas fundamenta a *Teoria do agir comunicativo*. Neste sentido será possível ver que a racionalidade de uma ação comunicativa está nas regras discursivas, denominadas de pretensões de validade. São estas regras que devem nortear os discursos práticos a partir dos quais são convalidados os valores e as normas sociais.

No terceiro subtítulo (1.3) será analisado o papel que a semântica formal e a pragmática formal desempenham na constelação de ações comunicativas voltadas para o entendimento. Ver-se-á que a linguagem, para Habermas, além de ser usada para transmitir conhecimento cultural, também desempenha o papel de integrador social, e neste sentido a semântica e a pragmática são consideradas como funções da linguagem.

Na última parte deste capítulo (1.4) a temática central do texto gira em torno do conceito “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Habermas define o conceito mundo da vida com intuito de abranger o que ele considera como pressupostos necessários para um entendimento entre as pessoas que são: a cultura, a integração social e a formação da personalidade. Neste sentido o mundo da vida não é algo fixo (imutável), mas um processo em constante evolução, mediante o qual o saber cultural não é apenas reproduzido, mas também renovado.

1.1 – Algumas considerações sobre Habermas e seu projeto filosófico

Não é um empreendimento fácil dizer em poucas páginas quem é Jürgen Habermas e traçar as linhas gerais do seu projeto filosófico. Afinal, trata-se de um projeto cuja literatura ultrapassa trinta obras³. Sua produção filosófica é importante não apenas para a discussão de questões teóricas, mas também de problemas práticos como a ética, a sociologia, o direito e a política.

Habermas, alemão, nasceu no dia 18 de junho de 1929 e é um dos principais filósofos da atualidade. Sobre sua vida de estudante, convém ter presente que entre 1949 e 1954 ele estudou em três universidades diferentes: Göttingen (1949/50); Zürich (1950/51); Bonn (1951 – 1954). Nicolai Hartmann, Wilhelm Keller, Theodor Litt, Johannes Thyssen, Hermann Wein, Erich Rothacker e Oskar Becker foram seus professores durante este período. Após sua graduação na universidade de Bonn, em 1954, Habermas exerceu a função de jornalista. Na ocasião escrevia artigos para os jornais: “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, “Merkur”, “Frankfurter Hefte” e “Düsseldorfer Handelsblatt”. Em 1956 ele começa a trabalhar em Frankfurt no Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung), como assistente de Adorno, e permaneceu ali até 1959. Em 1961 Habermas conquistou sua habilitação para professor através da obra: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*⁴.

De 1961 – 1964 Habermas trabalhou na Universidade de Heidelberg. Durante este período mantinha discussões com Gadamer e também se ocupou intensamente com a filosofia analítica, com obras de Wittgenstein e dos pragmatistas americanos: Peirce, Mead e Dewey. Em 1971 Habermas muda-se para Starnberg onde até 1981, junto com Carl Friedrich von Weizsäcker, coordenou o “Instituto Max Planck” (*Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt*). Em 1981 ele retornou para Frankfurt, onde trabalhou como professor de filosofia a partir de 1983 até 1994, ano em que se torna professor emérito. Após 1994, Habermas continuou se manifestando publicamente. Por exemplo, em 1999 ele se pronunciou contra a guerra de Kosovo. Em 2001 publicou um livro sobre a temática da eugenia: “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?” (*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*). E em 2005 saiu o livro: “Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos”. (*Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*). No dia 15 de setembro de 2007 ele foi

³ Na bibliografia final tentamos relacionar as obras originais de Habermas de forma ordenada, ou seja, seguindo os anos em que foram publicadas, a partir de 1962.

⁴ O título completo desta obra é: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Darmstadt/Neuwied, 1962. Na bibliografia final esta obra aparece como sendo a primeira publicação de Habermas.

convidado para fazer a abertura de um congresso de três dias em Roma sobre a temática: “Religião e política na sociedade pós-secular” (*Religion und Politik in der postsäkularen Gesellschaft*). Suas obras sobre filosofia social, sobre o direito e sobre a moral já foram traduzidas para várias línguas. Além disso, Habermas atuou como professor visitante em várias universidades estrangeiras, sobretudo nos EUA.

Em relação ao projeto filosófico de Habermas percebe-se, em suas obras, um grande empenho para compreender a modernidade e o desenvolvimento da civilização moderna. Trata-se de um contexto histórico no qual o domínio da razão, refletida nos avanços da ciência e da tecnologia, se mostra cada vez mais visível. Se, por um lado, há um enorme progresso, por outro lado também há uma crise de valores, decorrente dos processos originados pela técnica, tais como a segunda grande guerra, a bomba atômica, os campos de concentração, os primeiros experimentos no âmbito da manipulação genética, etc. Tudo isso gerou muitas dúvidas no que se refere à orientação social, moral, política e de direito dos indivíduos. Neste sentido Habermas coloca em questão as promessas da racionalidade iluminista e se interroga da seguinte forma: ainda existe um fundamento para a razão? Será que a razão terá força suficiente para convencer, unir e homogeneizar o diverso e o diferente, características da modernidade? Ele responde afirmativamente estas perguntas e busca os fundamentos dessa afirmação no uso que as pessoas fazem da linguagem.

A estratégia de Habermas para dar conta de seu projeto filosófico consistiu na incessante autocrítica, bem como no estabelecimento de discussões com pensadores de diversas correntes filosóficas e debates com seus críticos contemporâneos⁵. No prefácio da primeira edição do livro *TkH* ele diz: “Eu trato Weber, Mead, Durkheim e Parsons como clássicos, isto é, como teóricos sociais que ainda têm algo a nos dizer”⁶. Ele é herdeiro da tradição do pensamento crítico e, juntamente com Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich From, um expoente da segunda geração da Escola de Frankfurt⁷, que está levando

⁵ Citaremos alguns exemplos de reconstrução de teorias científicas e sociais que se encontram no livro *Theorie des kommunikativen Handelns*: “Algumas características da compreensão mítica e da compreensão moderna de mundo”, (*TkH1*, p. 72 – 113). “A teoria dos três mundos de Popper”, (*TkH1*, p. 115 – 119). “A problemática da compreensão nas ciências sociais”, (*TkH1*, p. 152 – 203). “A teoria da racionalização de Max Weber”, (*TkH1*, p. 205 – 366). “A crítica da razão instrumental em Horkheimer/Adorno”, (*TkH1*, p. 489 – 534). “A mudança de paradigma em Mead” (*TkH2*, p. 9 – 68). A diferenciação entre “Sistema e Mundo da vida”, (*TkH2*, p. 173 – 293). “Marx e a tese da colonização interna”, (*TkH2*, p. 489 – 547).

⁶ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 8 - 9.

⁷ O termo “Escola de Frankfurt” tem sido usado para designar, ao mesmo tempo, um grupo de intelectuais e uma teoria social específica, conhecida como “teoria crítica da sociedade”. Refere-se, portanto, à institucionalização dos trabalhos de um grupo de intelectuais marxistas não ortodoxos que a partir dos anos 20 procurou (na Alemanha) enriquecer o marxismo com contribuições de áreas correlatas tais como: psicanálise, psicologia

adiante e modificando a teoria crítica. Nesta perspectiva as pesquisas de Habermas estão centradas no materialismo histórico de Marx, no pragmatismo americano, nas teorias de desenvolvimento de Piaget e Kohlberg, bem como na psicanálise de Freud. Nestes pensadores, principalmente nos frankfurtianos, Habermas busca uma base para seu próprio projeto filosófico. E o desafio dos pensadores da “Escola de Frankfurt” era justamente tentar compreender o mundo da desrazão, do nazismo e do facismo, da sociedade de massa manipulado pela ideologia capitalista e das sociedades socialistas seguidoras do modelo soviético de organização.

Alguns detalhes desta sua longa caminhada filosófica foram publicados em entrevista escrita, que conforme Wolfgang Leo Maar é uma “das mais elucidativas de seu trajeto intelectual”⁸.

Desde o início meus interesses teóricos foram determinados consistentemente por aqueles problemas filosóficos e sócio-teóricos que surgiram a partir do movimento do pensamento que conduz de Kant a Marx. Minhas intenções e convicções fundamentais foram cunhadas na metade dos anos 50 pelo marxismo ocidental, através de uma relação crítica com Lukács, Korsch e Bloch, Sartre e Merleau-Ponty, e, obviamente, com Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tudo o mais de que me apropriei adquire significado somente em relação ao projeto de uma renovação da teoria social fundada nesta tradição⁹.

Sobre a forma como Habermas discute e dialoga com teorias de outros pensadores, convém citar o que escreveu McCarthy:

Habermas, ao invés de considerá-los como cadáveres a serem exegeticamente dissecados, trata-os como virtuais oponentes num diálogo, dos quais cabe aprender muitas coisas que seguem mantendo significação para o presente. O propósito dessas

social, estética, história, etc. Esses intelectuais estavam associados ao Instituto de Pesquisa Social vinculado à Universidade de Frankfurt, criado em 1923. Em 1933, devido à Segunda Guerra Mundial, o Instituto foi transferido para Genebra e em seguida para Nova York. Mas em 1950 o Instituto foi novamente instalado em Frankfurt. Os representantes mais significativos da “Escola de Frankfurt” foram: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Erich Fromm e Herbert Marcuse. Jürgen Habermas pode ser considerado como o herdeiro intelectual da Escola de Frankfurt.

⁸ MAAR, W. L. O “primeiro” Habermas: “Trabalho e Interação” na evolução emancipatória da humanidade. *Trans/Form/Ação* (São Paulo), v. 23, p. 69. Este texto representa uma boa chave de leitura para a compreensão da trajetória do pensamento habermasiano e mais especificamente o “primeiro” Habermas. Wolfgang fala em contraposição entre o “paradigma da produção” (primeiro Habermas) e “paradigma da comunicação” (segundo Habermas).

⁹ Habermas, Jürgen. Um perfil filosófico-político. *Novos Estudos Cebrap*, v. 18, p. 77 – 102, 1987. Citado por: MAAR, W. L. O “primeiro” Habermas: “Trabalho e Interação” na evolução emancipatória da humanidade. *Trans/Form/Ação* (São Paulo), v. 23, p. 69. A última parte desta citação pode ser complementada com uma declaração feita no prefácio da primeira edição do livro *Teoria do Agir Comunicativo*: “Eu escrevi este livro àqueles que têm um interesse especial sobre os fundamentos da teoria social”. (HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 10).

reconstruções históricas, com intenção sistemática, é compreender e assimilar as contribuições positivas desses pensadores, criticar e superar suas debilidades, pensando com eles para ir além deles¹⁰.

Com base no que até aqui se escreveu sobre Habermas é possível identificar duas características que perpassam todo seu projeto filosófico. Por um lado, o objetivo central de Habermas consiste na reconstrução e aperfeiçoamento das teorias existentes, inclusive as próprias. Por outro lado, o que dá suporte a essa reconstrução e aperfeiçoamento é o uso que as pessoas fazem da linguagem, ou seja, para Habermas a linguagem ocupa um papel de destaque nas relações sociais, tanto no campo social, como nos campos da moral, da política e do direito.

É na obra *TkH*, publicada em 1981, que todo este projeto é trabalhado pelo autor de uma forma bem sistemática. A *TkH* é uma obra ampla e está dividida em dois volumes: “Racionalidade da ação e racionalidade social” (*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*); “Crítica da razão funcionalista” (*Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*). Nela Habermas analisa três grandes complexos temáticos: a) o conceito de racionalidade comunicativa; b) o conceito de sociedade (caracterizada pelo mundo da vida e pelo sistema); c) o conceito de modernidade. Trata-se, em síntese, de uma combinação entre filosofia da linguagem e teoria social, onde são discutidas questões referentes à racionalidade, à ação, aos atos de fala, à ciência, à modernidade etc.. Em obra posterior aparece, em poucas linhas, uma interessante referência de todo este projeto.

A teoria da ação comunicativa estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade. Ela investiga a racionalidade implícita da práxis comunicativa cotidiana e eleva o conteúdo normativo da ação orientada para o entendimento recíproco ao conceito da racionalidade comunicativa¹¹.

Através da *TkH* Habermas tenta mostrar como é possível substituir a força como meio para a solução dos conflitos históricos de ação, mediante um outro meio que consiste no acordo racional dos cidadãos. Tais acordos são possíveis através da realização de discursos práticos, regulados por regras. É por intermédio da realização de discursos práticos que as

¹⁰ McCARThY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1995, p. 446. McCarthy faz estas considerações num epílogo da edição castelhana de: “A Teoria do Agir Comunicativo” de Habermas.

¹¹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 110.

peças decidem, em sociedade, questões conflituosas sobre o que deve ser proibido como sobre o que é permitido. Portanto, o ponto central sobre o qual Habermas concentra suas pesquisas é o caráter discursivo e intersubjetivo que principia todo o processo teórico-social. Ou seja, o seu ponto de partida teórico está na idéia de que os fundamentos normativos de uma crítica social podem ser explicitados com a ajuda da análise dos processos de entendimento, onde a linguagem tem uma capacidade de integração e socialização pacífica. É neste sentido que Habermas acredita na construção de uma sociedade mais humana, uma sociedade onde as diferenças existentes no âmbito cultural, social e econômico não inviabilizam uma convivência harmoniosa entre as pessoas. Uma boa síntese de toda esta obra aparece já quase no final do volume II, e é com esta citação que iremos concluir nossa abordagem sobre o projeto filosófico de Habermas.

A teoria da ação comunicativa deve representar uma alternativa à insustentável filosofia da história a qual permaneceu ligada a Teoria Crítica antiga. Ela se constitui como um marco dentro do qual se pode retomar aquele projeto de estudos interdisciplinares sobre o tipo seletivo que representa a modernização capitalista¹².

1.2 – A fundamentação racional do agir comunicativo

No decorrer da parte anterior desta pesquisa, pode-se perceber que o conceito “racionalidade” perpassa toda a *TkH* de Habermas. Nesta parte do trabalho, propõe-se uma análise mais específica do papel que a “razão” desempenha em ações comunicativas voltadas para o entendimento. Isso será feito a partir de duas perguntas fundamentais que aparecem na *TkH*: “O que significa que as pessoas se comportam racionalmente em uma determinada situação?; o que significa que suas expressões devem ser consideradas racionais?”¹³.

Para analisar essas questões, é necessário compreender o que é um comportamento racional para Habermas. Sobre isso ele escreve que a filosofia, desde a sua origem, sempre tentou explicar o mundo, sua unidade e diversidade, através de princípios racionais, de forma que: “... o pensamento filosófico nasce da reflexão da razão encarnada no conhecimento, na fala e nas ações”¹⁴. Dizer que a “razão está encarnada no conhecimento, na fala e nas ações”

¹² HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 583.

¹³ Idem. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 25.

¹⁴ Ibidem, p. 15.

significa situar a razão no meio histórico e considerar os sujeitos não apenas capazes de conhecimento, mas também capazes de falar e de agir. Desta forma, o mundo se apresenta como algo dado e se oferece para ser moldado segundo a vontade e as intenções instrumentais da racionalidade humana. Isto significa que as pessoas não são meros produtos do meio social onde vivem, mas também podem transformar a sociedade.

Um segundo ponto que também é importante para a compreensão do sentido das perguntas iniciais consiste na relação que Habermas estabelece entre razão (*Rationalität*) e conhecimento (*Wissen*). Para ele: “Racionalidade tem menos a ver com conhecimento do que com a forma pela qual os sujeitos capazes de linguagem e de ação *adquirem e fazem uso do conhecimento*”¹⁵. E como apenas pessoas “conhecem”, também somente a elas pode ser atribuído o predicado racional, de tal forma que: “Mais ou menos racionais podem ser as pessoas, que dispõem de saber, e as manifestações simbólicas, as ações lingüísticas ou não lingüísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber”¹⁶.

Há duas características importantes a serem observadas nessa questão do conhecimento: a falibilidade e o julgamento objetivo. Para Habermas todo conhecimento é falível e é justamente por isso que é possível criticá-lo. Mas é também por causa da falibilidade que o conhecimento pode ser considerado verdadeiro ou falso. Verdadeiro ou falso não é o objeto sobre o qual se fala, mas os enunciados que se fazem sobre tal objeto. Quando se diz, neste sentido, que ações comunicativas são falíveis, isto significa que elas podem fracassar de tal forma que, num processo de entendimento: “é possível que não se alcance o consenso que se busca”¹⁷. Por outro lado, quando numa ação comunicativa alguém expressa determinada opinião, esta sempre poderá ser criticada pelo ouvinte, ou seja, o ouvinte pode duvidar que a opinião do falante seja verdadeira e é justamente nisso que consiste o julgamento objetivo. Ao duvidar, o ouvinte está testando a confiabilidade daquilo que é dito pelo falante. Dessa forma: “Um enunciado preenche os pressupostos da racionalidade se incorpora um conhecimento falível (...) e se é acessível a um julgamento objetivo”¹⁸. Por sua vez:

Um julgamento só pode ser objetivo se for feito pela via de uma pretensão *transsubjetiva* de validade, que para o observador e destinatário tenha o mesmo

¹⁵ Ibidem, p. 25.

¹⁶ Ibidem, p. 25.

¹⁷ Ibidem, p. 29.

¹⁸ Ibidem, p. 27.

significado que para o sujeito agente. Verdade e eficiência são pretensões deste tipo. Dessa forma, das afirmações (...) se pode dizer que são tanto mais racionais quanto melhor se pode fundamentar as pretensões de validade proposicional (...) vinculadas a elas¹⁹.

Neste texto está incluso que uma ação comunicativa pode ser chamada racional quando o falante cumpre as condições necessárias para que possa haver um entendimento com o ouvinte. Apenas as pessoas capazes de responder por seus atos, ou que podem ser responsabilizadas, estão aptas para participar de ações comunicativas. Com outras palavras pode-se dizer que aptas e passíveis de responsabilidade são as pessoas que conseguem orientar suas ações por pretensões de validade reconhecidas por todos, de tal forma que:

Atores se comportam racionalmente desde que utilizem predicados tais como saboroso, atraente, chocante, repugnante, nojento etc., de modo que os demais membros do seu mundo da vida possam reconhecer sob estas descrições suas próprias reações diante de situações parecidas... Quem em suas atitudes e valorações se comporta em termos tão privatistas que não pode explicar suas reações nem fazê-las plausíveis apelando para standards de valor, não está se comportando racionalmente²⁰.

Dessa forma, quanto maior for o grau de racionalidade das pessoas de uma comunidade, mais aumentam as possibilidades de estas pessoas resolverem seus conflitos por intermédio de um entendimento mútuo, ou seja, sem apelar para a coerção.

A esta altura, uma pergunta a ser levantada é a seguinte: o que torna possível um entendimento entre as pessoas? Sobre esta questão Habermas pressupõe que as pessoas têm uma capacidade inata para o entendimento. Em relação à capacidade de nos comunicarmos ele diz o seguinte: “Se não pudéssemos fazer uso do modelo de fala, não seríamos capazes de dar sequer um passo na análise do que significa que dois sujeitos se entendam entre si”²¹.

Em textos mais recentes ele diz que o entendimento entre pessoas é possível porque idéias como verdade, racionalidade ou justificação, desempenham a mesma função gramatical em qualquer comunidade linguística, “mesmo que venham a ser interpretadas diferentemente e aplicadas de acordo com critérios distintos”²². Isso significa que, por meio do uso da

¹⁹ Ibidem, p. 27.

²⁰ Ibidem, p. 36 - 37.

²¹ Ibidem, p. 387.

²² Idem. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 175.

linguagem, as pessoas conseguem fazer a distinção entre o que é verdadeiro com aquilo que apenas parece ser verdadeiro. No entanto, para Habermas:

As linguagens e os vocabulários, no seio dos quais interpretamos nossas necessidades e explicitamos nossos sentimentos morais, têm que ser porosos uns em relação aos outros; não podem estar enraizados em contextos fechados monadicamente e intransponíveis a partir de dentro de tal forma que aprisionem os sujeitos que neles nasceram e foram socializados²³.

Em outro texto aparecem mais características nessa questão de como deve ser compreendida a linguagem no sentido de que a partir dela as pessoas possam chegar a entendimentos recíprocos.

(...) a língua não é uma propriedade privada. Ninguém dispõe exclusivamente do meio comum de compreensão, o qual devemos compartilhar intersubjetivamente. Nenhum participante individual pode controlar a estrutura ou mesmo o desenrolar dos processos de compreensão e de autocompreensão. (...) No logos da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo, que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta.

(...) O logos da língua escapa ao nosso controle e, no entanto, somos nós, os sujeitos capacitados para a linguagem e para a ação, que, por esse meio, nos entendemos uns com os outros²⁴.

Portanto, para Habermas, todos os sujeitos normais estão capacitados para a linguagem e para a ação, ou seja, os seres humanos não são determinados pela natureza e por isso a descrição sobre ações de pessoas não se igualam às descrições de objetos das ciências naturais, de tal forma que:

Quando descrevemos um processo como a ação de uma pessoa, sabemos, por exemplo, que estamos descrevendo algo que pode não apenas ser *explicado* como um processo natural, mas que também pode ser *justificado* como tal, se necessário. Em segundo plano encontra-se a imagem de pessoas que podem prestar contas umas às outras, pessoas que desde o início envolveram-se em interações normativamente reguladas e se encontram num universo de razões públicas²⁵.

²³ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 208.

²⁴ Idem. Moderação justificada: existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”? in: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 16.

²⁵ Idem. Fé e saber. In: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 143.

Nesse sentido, Mílovic diz que: “O tema da comunicação não é um modelo teórico especial escolhido entre outros modelos alternativos, pois esta é simplesmente a situação na qual nos encontramos antes de começarmos a pensar filosoficamente”²⁶. No livro *TkH* o conceito “entendimento” é descrito da seguinte forma:

Entendimento funciona como mecanismo de coordenador de ação somente quando os participantes da interação se põem de acordo acerca da *validez* que pretendem para suas manifestações, isto é, que reconheçam intersubjetivamente as *pretensões de validez* que levantam reciprocamente²⁷.

Acerca dessa citação, pode-se dizer que é o processo de racionalização o que torna possível o entendimento entre pessoas e, dentro de uma comunidade, este processo se desenvolve através de uma “teoria da argumentação”, onde tudo o que é comunicado deve também ser justificado e criticado. Neste sentido Habermas concebe a prática da argumentação como uma instância capaz de prosseguir com a ação comunicativa sem precisar apelar para meios coercitivos ou de poder. A definição do que é argumentação retrata isso: “Chamo *argumentação* ao tipo de fala na qual os participantes tematizam as pretensões de validez duvidosas e tentam aprová-las ou recusá-las por meio de argumentos”²⁸. Disto pode-se deduzir que uma pessoa praticamente não pode usar a linguagem de forma racional se não é num processo de argumentação.

Mas para que um argumento tenha força, ele necessita estar ancorado em regras, que Habermas considera análogas às regras de um silogismo. Ele fundamenta sua teoria da argumentação baseando-se na lógica que remonta a Aristóteles. Mas: “A lógica da argumentação não se refere, como a formal, a relações de inferência entre unidades semânticas (frases), mas a relações internas, também do tipo não-dedutivo, entre as unidades pragmáticas (atos de fala) mediante as quais se compõem os argumentos”²⁹.

No que se refere à força da argumentação, esta se mede pela pertinência das razões apresentadas pelo falante no sentido de convencer os participantes de ações comunicativas a

²⁶ MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*. Brasília: Editora Plano, 2002, p. 87.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 148.

²⁸ *Ibidem*, p. 38.

²⁹ *Ibidem*, p. 45.

aceitarem as propostas que estão em pauta. Enfim, com a lógica da argumentação Habermas pretende responder a perguntas do tipo: como as pretensões de validade podem ser respaldadas por boas razões? Como podem, por sua vez, essas razões serem objeto de crítica? O que faz com que alguns argumentos (e suas razões) sejam mais fortes ou mais fracos que outros argumentos?³⁰

Essas discussões em torno do que compreende uma argumentação não estão relacionadas apenas aos discursos teóricos, mas isso também é direcionado para o âmbito do agir das pessoas. Neste âmbito prático moral, conforme Habermas: “Denominamos racional uma pessoa que pode justificar suas ações recorrendo às ordenações normativas vigentes”³¹. Como se pode observar nesta citação, racional é aquela pessoa que consegue atuar com lucidez, que consegue controlar suas paixões e que se esforça para tentar resolver as questões de forma consensual. Para Habermas, nada na vida cotidiana poderia ser argumentado moralmente se não tivesse a possibilidade de os afetados chegarem a um consenso sobre o que é certo ou bom. E, para ele: “As normas de ação se apresentam em seu âmbito de validade com a pretensão de expressar (...) um interesse comum a *todos* os afetados e de *merecer* por isso um reconhecimento geral”³². Enfim, as normas morais têm que poder encontrar um assentimento racionalmente motivado dos afetados. Neste sentido é racional aquela pessoa que interpreta suas necessidades tendo como parâmetro os valores culturais, mas que também é capaz de adotar uma atitude reflexiva frente a esses valores com os quais interpreta suas necessidades³³.

A partir dessa abordagem percebe-se que discursos devem ser intermediados por regras. Mas por outro lado se percebe que Habermas também se preocupa com o aspecto empírico, ou seja, em primeiro lugar e antes de tudo ele pretende investigar como as pessoas argumentam na realidade do dia-a-dia. “Meu objetivo (...) é (...) averiguar como os homens, lerdos como são, efetivamente argumentam”³⁴.

³⁰ Ibidem, p. 47. Nesta parte do livro Habermas apresenta três aspectos analíticos inerentes à fala argumentativa. Ela (fala argumentativa) pode ser considerada como *processo*, como *procedimento* e como produção de *argumentos*. Habermas relaciona estes três aspectos da fala argumentativa às disciplinas do “canon aristotélico”. A fala argumenativa como *processo* estaria relacionado ao que ocupa a retórica. Os *procedimentos* estariam relacionados à dialética e os *produtos da argumentação* estariam relacionados à lógica. É importante perceber também que, para Habermas, separadamente nenhum destes aspectos analíticos desenvolve satisfatoriamente a idéia de fala argumentativa, de tal forma que fica impossível manter a separação destes três planos analíticos.

³¹ Ibidem, p. 39.

³² Ibidem, p. 39.

³³ Ibidem, p. 41.

³⁴ Ibidem, p. 51.

Neste momento cabe levantar uma pergunta mais objetiva: quais são as regras que os falantes devem seguir no sentido de pleitear validade para uma fala? Para Habermas, um falante que pretende orientar-se pelas regras do entendimento tem que levantar três pretensões de validade: a) a pretensão de que o enunciado feito seja verdadeiro (*Wahrheit*); b) a pretensão de que o ato de fala seja correto em relação ao contexto normativo vigente (*Richtigkeit*); c) a pretensão de que a intenção expressada pelo falante coincida realmente com o que este pensa (*Wahrhaftigkeit*)³⁵. Em um outro texto ele reforça sua postura em relação às pretensões de validade dizendo que: “Somente a verdade das proposições, a retitude das normas morais e a inteligibilidade ou a correta formação das expressões simbólicas são, por seu próprio sentido, pretensões universais de validade que podem submeter-se a exame em discursos”³⁶.

O que está implícito nesta última citação é que pretensões de validade são regras que devem ser observadas pelos participantes de um processo de entendimento. A transgressão de qualquer uma destas regras invalida o consenso que alguém pode pleitear com sua fala³⁷. Mas mesmo que o falante em nenhum momento deixe de observar as pretensões de validade, ao argumentar sobre algo ou fazer um enunciado, o ouvinte poderá optar sempre pela aceitação ou recusa da proposta do falante. No entanto, as posturas de afirmação ou negação do ouvinte significam que ele concorda ou discorda com razões.

Ainda é preciso ter presente que os atores, no momento em que entram num processo de entendimento, já possuem o que Habermas denomina de “saber de fundo” (*Hintergrundwissen*), saber proveniente do contexto cultural ou do mundo da vida. Em seu conjunto esse saber não é problematizado. “Quem quer entender-se tem que supor standares comuns que permitam aos implicados decidir se há ou não há consenso”³⁸. Isso significa que na “(...) pragmática de todo o uso da linguagem está embutida a *presunção* de que existe um mundo objetivo compartilhado por todos”³⁹. Esta partilha faz com que os participantes de processos comunicativos voltados para o entendimento assumam simultaneamente as perspectivas de *Alter* (outro) e *Ego* (eu), como também de participante e observador. Em efetivações de diálogos, toda vez que o “eu” (*Ego*), realiza um ato de fala ele também está

³⁵ Ibidem, p. 149.

³⁶ Ibidem, p. 71.

³⁷ A título de esclarecimento convém ressaltar que, para Habermas: “Uma pretensão de validade pode ser levantada por um falante frente a (pelo menos) um ouvinte”. (HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 65).

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 166.

³⁹ Idem. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 175.

oportunizando ao “outro” (*Alter*) uma tomada de posição sobre este ato de fala. Dessa forma, o “outro” e o “eu” contraem uma relação interpessoal, que é estruturada por meio de regras lingüísticas. Mas conforme Habermas são sempre apenas partes deste grande acervo de conhecimento “... que os participantes da interação utilizam e tematizam em cada caso para suas interpretações”⁴⁰.

Estas considerações denotam que em processos cooperativos e de argumentação nenhum dos participantes tem o monopólio da verdade. Todos têm as mesmas condições para concordar ou discordar sobre o que vai ser convalidado conjuntamente. O ator falante (ego) tem que ter sempre em vista o outro (alter), e durante o processo de entendimento, todas as afirmações não passam de opiniões que normalmente são criticadas antes de chegar a um consenso. Um argumento deve contar tanto como qualquer outro. Mas Habermas está ciente de que: “Estabilidade e univocidade são mais a exceção na prática comunicativa do cotidiano”⁴¹.

O que se nota no processo de onde resulta a razão comunicativa, e que por sua vez possibilita o agir comunicativo, é que são os próprios falantes que buscam um consenso que seja submetido aos critérios de verdade, correção, e veracidade. Quando em processos comunicativos de entendimento o método proposto é seguido, chega-se a um acordo imparcial. Por isso um consenso tem que transcender qualquer tipo de interesse particular. O que deve ser convalidado conjuntamente é a racionalidade que está unicamente nos argumentos em si e não nas pessoas que argumentam. Estas podem usar de privilégios ou inclusive da sua postura social para dar mais força a suas argumentações. Esta é justamente a preocupação de Habermas. Neste sentido ele concorda com a teoria argumentativa de Toulmin “... que permite uma pluralidade de pretensões de validez, mas que não desmentem o sentido crítico de validade que transcende as restrições espaço-temporais e social”⁴².

Para Toulmin, argumentações e pretensões de validez variam conforme os contextos de ação. Por exemplo: tribunais de justiça, congressos científicos, reuniões administrativas, consultas médicas, seminários em universidades etc., caracterizam diferentes contextos de ação (que Habermas denomina de diferentes “contextos sociais”), onde para cada contexto

⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 150.

⁴¹ Ibidem, p. 150.

⁴² Ibidem, p. 56.

social correspondem diferentes tipos de pretensões e argumentações⁴³. Isso significa que as regras da argumentação dependem do campo social onde o jogo da linguagem é desenvolvido. Dessa forma os argumentos não podem ser entendidos fora dos campos sociais onde são processados, o que significa dizer que a força de um argumento não está na sua própria estrutura. Para Habermas, a argumentação de Toulmin carece de um auditório universal. Este é um aspecto que ele critica na teoria de Toulmin ao dizer que:

... *todas* as argumentações estejam elas relacionadas a questões do direito e da moral, ou sobre hipóteses científicas ou obras de arte, exigem *a mesma* forma de organização básica de uma busca cooperativa da verdade, que subordine os meios erísticos em favor de obter convicções intersubjetivas baseadas nos melhores argumentos⁴⁴.

Nessas palavras pode-se observar que o racional num consenso está justamente nas pretensões de validade. Estas devem estar presentes, ou seja, devem ser levantadas em qualquer discurso, não importando lugar e tempo, pois garantem a imparcialidade do processo comunicativo. Como na teoria da argumentação de Toulmin não aparecem pretensões de validade, seu procedimento argumentativo, na visão de Habermas, não é confiável.

Um último ponto referente à racionalidade da *TkH* e mais especificamente na forma de argumentação e entendimento proposto por Habermas, que ainda precisa ser analisado, é o sentido de “compreensão” nas ações comunicativas. Este ponto trata da distinção entre a compreensão, por parte do ouvinte, do sentido de uma expressão e as percepções de objetos físicos. Uma observação ou percepção de objetos físicos é uma experiência particular e pode ser feita por várias pessoas. Se várias pessoas observam as mesmas coisas em um objeto físico ou chegam a um acordo em termos de resultado, nesses casos se fala em “objetividade de uma observação”⁴⁵. Porém, o sentido de “compreensão” em ações comunicativas é bem diferente.

A compreensão de um significado, pelo contrário, é uma experiência impossível de fazer solipsisticamente por tratar-se de uma experiência comunicativa. A *compreensão* de uma manifestação simbólica exige necessariamente a participação em um processo de *entendimento*. Os significados estejam eles incorporados em ações, instituições, produtos do trabalho, palavras, contextos de cooperação, ou em documentos, só podem ser alumiados a partir *de dentro*. A realidade simbolicamente

⁴³ Ibidem, p. 57. As obras de Toulmin citadas por Habermas são: *The Uses of Argument* (1958) e *An Introduction to Reasoning* (1979).

⁴⁴ Ibidem, p. 62.

⁴⁵ Ibidem, p. 164.

pré-estruturada constitui um universo que tem que ficar incompreensível se for olhado com os olhos de um observador incapaz de comunicação. O mundo da vida somente se abre a um sujeito que faz uso de sua competência lingüística e de ação⁴⁶.

Mais especificamente em relação à compreensão, Habermas pergunta: “como compatibilizar a objetividade da compreensão com a atitude performativa de quem participa de um processo de entendimento?”⁴⁷. Sendo que um processo de entendimento é sempre intermediado por um falante e (pelo menos) um ouvinte, o outro (tanto o falante como o ouvinte) pode ser considerado um sujeito ou um objeto. Se as palavras do falante forem consideradas somente como sons pelo ouvinte, então o falante não passa de um objeto. No entanto, se o ouvinte procura entender o significado das palavras pronunciadas pelo falante e procura atribuir às palavras um sentido de verdadeiro ou falso, neste caso o ouvinte considera o falante como sujeito, ou seja, como igual a ele. A partir do momento em que é estabelecida uma simetria entre atores de um processo de entendimento, não há mais por que falar em sujeito e objeto da comunicação. Nesta perspectiva é interessante a definição de compreensão que aparece em obra mais recente, que diz o seguinte: “compreender uma expressão significa saber de que modo podemos nos servir dela, a fim de chegarmos a um entendimento com alguém sobre algo”⁴⁸.

O que está implícito nesta problemática da compreensão é que tanto os falantes como os ouvintes estão cientes das pretensões de validade que fundamentam os atos de fala voltados para o entendimento. Neste sentido, para Habermas: “Só entendemos um ato de fala se sabemos o que o torna aceitável”⁴⁹. Num texto mais recente, neste sentido do que significa compreender uma ação de fala, Habermas tece mais considerações:

Nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (falante), em

⁴⁶ Ibidem, p. 164 – 165.

⁴⁷ Ibidem, p. 165. Nesta citação é preciso esclarecer o que Habermas quer dizer com “atitude performativa” (termo que na tradução espanhola *Taurus* aparece como “atitude realizativa”). Baseando-se em Skjervheim, Habermas estabelece uma diferença entre dois tipos de atitudes (*Grundeinstellungen*). Por exemplo, quem no papel de terceira pessoa observa algo no mundo e faz um enunciado sobre esta observação, estará adotando uma “atitude objetivante” (*objektivierende Einstellung*). Mas quem participa de uma comunicação e no papel de primeira pessoa (ego) estabelece uma relação intersubjetiva com uma segunda pessoa (alter), estará adotando uma “atitude performativa” (*performative Einstellung*). HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 164.

⁴⁸ Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 82.

⁴⁹ Idem. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 168.

determinadas circunstâncias, tem o direito de pretender validade para a sua expressão, ou seja, em síntese: quando sabemos *o que as torna aceitáveis*⁵⁰.

É através das pretensões de validez que a objetividade da compreensão é testada. Isso significa que a racionalidade de ações comunicativas está nas pretensões de validez. Se falante e ouvinte, ao entrar num processo de entendimento, observam estas regras, então ambos têm razões para aceitar o consenso como válido. Enfim, para Habermas:

No momento em que um falante assume, através de uma pretensão de validez criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais; caso ele reconheça a pretensão de validez, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigatoriedade decorrente do que é dito, as quais são relevantes para as conseqüências da interação e se impõem a todos os envolvidos⁵¹.

Com base nesta citação, como também de toda análise do presente texto, pode-se concluir que na prática comunicativa do cotidiano existe um potencial de racionalidade capaz de unir os vários âmbitos de propagação da razão. Esta afirmação de que é possível resultar uma unidade da razão a partir da multiplicidade histórica e cultural é fundamentada nas estruturas pragmáticas provenientes do uso da linguagem⁵², ou seja, o conceito “razão” está presente no conhecimento, na comunicação e no agir das pessoas. Quando Habermas afirma que a sociedade e o indivíduo devem ser determinados por uma integração de valores, resultantes dos consensos obtidos por intermédio de ações comunicativas mediadas por normas, ele está revidando a tese marxista que prioriza um modelo de comportamento econômico e voltado para a produção. Trata-se, na verdade, de um projeto emancipatório tanto do indivíduo como da sociedade. E neste processo de emancipação, para Siebeneichler, por exemplo, a linguagem é responsável pelo equilíbrio em cada fase de desenvolvimento, tanto dos indivíduos como da sociedade em geral. “A linguagem como mediadora do trabalho e como *medium* universal da comunicação passa a constituir a instância horizontal, o critério

⁵⁰ Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 81.

⁵¹ Ibidem, p. 82.

⁵² Uma exposição mais detalhada deste ponto, juntamente com o desenvolvimento histórico-filosófico da temática “Racionalidade”, Habermas trabalha em seu ensaio: A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, páginas 151 – 182.

do processo de emancipação da humanidade”⁵³. Portanto, para Siebeneichler, é por intermédio da comunicação que os sujeitos (e a sociedade) conquistam sua maioria, ou seja: “... A interrupção da comunicação é a figura de uma vida falsa, porque não apenas faz silenciar o falante, mas ... isola-o na solidão”⁵⁴.

Como se percebe, para Habermas, o processo de emancipação se efetua a partir do estabelecimento de uma comunicação racional. Nesta perspectiva Sobottka diz que: “... Na reconstrução que Habermas faz do processo de racionalização ele evidencia o pressuposto que sociedades nas quais os homens não atuam de forma estritamente racional não atingiram ainda seu estágio ideal de maturação”⁵⁵.

De tudo isso se pode concluir que as pessoas se utilizam da razão comunicativa para se entenderem umas com as outras. Isso significa que tanto a sociedade como os indivíduos nunca podem ser compreendidos como algo pronto ou acabado, mas algo que está em constante movimento e reconstrução. Também a racionalidade, que permeia o agir comunicativo, não pode ser compreendida como algo absoluto ou fixo, mas algo que reage e se adapta às transformações pelas quais as sociedades passam. A única coisa que é perene nas ações comunicativas são as pretensões de validade. Estas são fixas e é por causa delas que um processo comunicativo de entendimento pode ser considerado racional e válido para todos. Enfim, para Habermas, são os cidadãos enquanto sujeitos auto-críticos e participantes dos processos comunicativos de entendimento que fazem de suas decisões racionais a base de suas ações sociais. Este é o ideal da razão comunicativa, onde estão contidas, por um lado, ressalvas a toda espécie de particularismos (também religiosos) e, por outro lado, uma forte crença no entendimento intersubjetivo.

1.3 – O papel da semântica formal e da pragmática formal em ações comunicativas voltadas para o entendimento mútuo

⁵³ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 50.

⁵⁴ Ibidem, p. 50. Percebe-se nestas citações que, para Habermas, o processo de emancipação se efetua a partir do estabelecimento de uma comunicação livre de coações. Sobre esta questão da emancipação, Siebeneichler pensa ser importante citar a aula inaugural dada por Habermas, na Universidade de Frankfurt, em 28 de junho de 1965, “... inspirada no diálogo socrático, de que a humanidade, que aspira chegar a maioria, desenvolve-se na história através do diálogo, da comunicação”. (SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 47).

⁵⁵ SOBOTTKA, Emil Albert. Ação comunicativa e filosofia da libertação como utopia: uma análise comparativa de Jürgen Habermas e Enrique Dussel. *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, março 1997, p. 22.

Na parte anterior do presente trabalho pretendeu-se demonstrar o que faz com que ações comunicativas possam ser consideradas racionais. O objetivo desta parte consiste numa análise da função que a linguagem exerce, conforme Habermas, nas ações comunicativas das pessoas. O intuito proposto pode ser resumido com a seguinte pergunta: o quê as pessoas fazem quando procuram orientar suas ações comunicativas para um entendimento mútuo?⁵⁶

Para proceder a esta análise é importante ter presente o que Habermas compreende por “ação comunicativa”. Inicialmente é importante ter presente que ele concebe a linguagem como parte constitutiva da natureza humana, de tal forma que quando as pessoas falam, elas não apenas se comunicam umas com as outras, mas também atuam no mundo. Ao escrever que: “A fala e a ação são as estruturas fundamentais não aclaradas às quais recorremos quando tratamos de esclarecer (...) a pertença a (...) um mundo sócio-cultural da vida”⁵⁷, Habermas procura produzir provas para a confirmação da hipótese de que a linguagem ocupa um papel fundamental na vida das pessoas. E uma ação comunicativa é possível quando há “... interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (...) concretizam uma relação interpessoal”⁵⁸.

Em relação ao agir comunicativo as citações anteriores significam o seguinte: quando alguém diz algo, isso já pressupõe a condição ou a possibilidade de fazer alguma coisa na prática, ou seja, o falar pode implicar num agir⁵⁹. Com outras palavras pode-se dizer que o agir é inerente à comunicação. Por exemplo, quando se explica como algo é, quando se diz para outros fazerem alguma coisa, quando se promete fazer algo, quando se partilha com outros algum pensamento ou experiência, ou quando se muda a realidade mediante um dizer ou até um gesto comunicativo, nesses casos as ações são decorrências do uso que se faz da linguagem. Neste sentido, afirmações, desejos, ordens, perguntas, etc., não têm apenas uma

⁵⁶ Esta abordagem será feita, principalmente, a partir da leitura e análise da primeira reflexão intermediária da obra *Teoria do agir comunicativo*, cuja temática central gira em torno do título: “ação social, atividade teleológica e comunicação”. O leitor também encontra boas referências sobre o conceito “agir comunicativo” nos seguintes textos e obras: HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 143 - 233; HABERMAS, Jürgen. Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 65 – 103.

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 159.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 128.

⁵⁹ Esta concepção que relaciona o falar com o agir é fundamentada no livro: AUSTIN, John Langshaw. *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things Words)*. Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny. Stuttgart: Reclam, 1998. Posteriormente esta teoria foi complementada por Wittgenstein e mais tarde por Habermas, que por sua vez discute esta concepção com Searle, Chomsky, Piaget, Kohlberg e outros.

significação semântica, mas também intermedeiam obrigações entre falante e ouvinte. Enfim, para Habermas, a linguagem tem função dupla. Ao mesmo tempo em que ela serve para intermediar o entendimento e a transmissão do saber cultural, ela também desempenha um importante papel no aspecto da integração social. É devido a essa função dupla da linguagem que Habermas vê a necessidade de introduzir nas discussões uma concepção de validade que vá além da concepção puramente veritativa das proposições, ou seja, uma concepção de validade com a qual se possa identificar a veracidade de enunciados não apenas no plano semântico, mas também no plano pragmático⁶⁰.

Como são os filósofos da tradição analítica que normalmente desenvolvem estudos sobre problemas relacionados à linguagem, Habermas optou por conduzir suas investigações tendo presente este viés. Mas para o que ele pretende investigar, “... somente são instrutivas aquelas teorias analíticas de significado que partem da estrutura da expressão lingüística e não das intenções do falante”⁶¹. Nesta perspectiva se encontra em seu texto uma defesa da filosofia analítica do significado de Karl Bühler. Conforme o modelo semiótico de Bühler os signos lingüísticos são utilizados pelos falantes com a finalidade de entender-se com os ouvintes sobre objetos e estados de coisas⁶².

Seguindo os passos evolutivos da filosofia analítica, no que segue, Habermas faz uma pequena referência à teoria pragmatista do signo introduzida por Peirce e aperfeiçoada por Morris e Carnap. Estes filósofos analisam a dimensão simbólica do signo sob o ponto de vista sintático e semântico. Conforme Morris e Carnap: “não é o signo isolado que é o portador de significados, mas os elementos de um sistema lingüístico, isto é, as orações, cuja forma vem determinada por regras sintáticas e cujo conteúdo semântico vem definido por referência a objetos ou estados de coisas designados”⁶³. Mas para Habermas apenas a teoria semântica

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 375.

⁶¹ *Ibidem*, p. 372. No início deste capítulo da *TkHI* Habermas faz uma crítica à filosofia analítica no sentido do uso destas teorias para fundamentar ações comunicativas. Ele concorda que a filosofia analítica da ação é uma nova forma de interpretação da filosofia pré-kantiana da consciência. Por outro lado ele pensa que as teorias analíticas não levam em consideração os mecanismos de coordenação de ações que se estabelecem através das relações interpessoais. Em todo caso ele considera a filosofia analítica como um ponto de partida razoável para uma análise das estruturas lingüísticas.

⁶² *Ibidem*, p. 372.

⁶³ *Ibidem*, p. 373.

fundada por Frege e desenvolvida pelo primeiro Wittgenstein, Davidson e Dummett, é que situa corretamente a relação entre linguagem e mundo⁶⁴. Conforme as teorias destes filósofos:

O significado de orações, e a compreensão do significado de orações, não se deixam separar da relação interna que a linguagem guarda com a validade dos enunciados. Falante e ouvinte entendem o significado de uma oração quando sabem sob que condições essa oração é verdadeira⁶⁵.

O que fica visível nesta teoria da semântica veritativa é a existência de uma conexão entre o significado e a condição de verdade de uma expressão linguística. Mas conforme Habermas, “... essa teoria se vê obrigada a analisar todas as orações segundo o padrão de orações assertóricas”⁶⁶. É nesta postura que Habermas vê problemas, pois, além do emprego assertórico de orações (por exemplo: alguém faz uma afirmação), existem outras formas de emprego de orações (como por exemplo: alguém faz uma pergunta). Diante desta observação, Habermas conclui que apenas a semântica formal, que está na linha do segundo Wittgenstein, de Searle e de Austin, faz a passagem da análise de orações para uma análise de ações linguísticas. A semântica formal conforme ele:

Não se limita à função expositiva da linguagem, mas se abre para uma análise imparcial da diversidade de forças ilocucionárias. A *teoria do significado como uso* permite uma análise conceitual também dos aspectos pragmáticos da expressão linguística; e a *teoria dos atos de fala* significa o primeiro passo em direção a uma pragmática formal, que inclui as formas não cognitivas de emprego de orações⁶⁷.

Observa-se mais uma vez nesta citação que a proposta de Habermas consiste numa investigação da linguagem sob os ângulos do plano semântico e pragmático de enunciados. Mas nesta altura seu interesse maior é pela “pragmática formal” e com o que é denominado de “análise imparcial da diversidade de forças ilocucionárias”, Habermas pretende especificar: “... *qual* pretensão de validade o falante levanta com seu enunciado, *como* ele o levanta e *para que* ele o levanta”⁶⁸. Enfim:

⁶⁴ Ibidem, p. 373 – 374. Wittgenstein, Davidson e Dummett desenvolveram a tese segundo a qual o significado de uma oração é determinado por suas condições de verdade e por causa disso a teoria semântica destes filósofos foi denominada por Habermas como “semântica veritativa”.

⁶⁵ Ibidem, p. 374.

⁶⁶ Ibidem, p. 374.

⁶⁷ Ibidem, p. 374 – 375.

⁶⁸ Ibidem, p. 376. (Logo adiante quando analisarmos a classificação dos atos de fala de Austin o conceito “força ilocucionária” será analisado mais especificamente).

Uma teoria da comunicação elaborada nos termos de uma pragmática formal (...) poderá ser importante para uma teoria sociológica da ação se se conseguir mostrar de que forma os atos comunicativos, isto é, os atos de fala ou as manifestações não verbais equivalentes, assumem a função de coordenar a ação *contribuindo dessa forma com a estruturação das interações*⁶⁹.

Nesta citação está exposto o que se pode denominar como sendo um dos principais objetivos de ações comunicativas voltadas para o entendimento, o que permite que se pergunte de forma mais específica sobre em que consistem tais ações. Sobre isso é preciso ressaltar que para Habermas ações comunicativas não necessariamente devem estar relacionadas com o uso de palavras. Certas manifestações não verbais como gestos e inclusive a fisionomia também podem ser consideradas formas de comunicação, desde que “... cumprem a função de coordenar a ação *contribuindo assim para a estruturação das interações*”⁷⁰. Mas também há casos de ações comunicativas onde há um “entendimento indireto”, como por exemplo: alguém se comunica com outro mediante sinais. Além disso, Habermas está muito ciente dos casos que frequentemente ocorrem em que pessoas usam a prática comunicativa do cotidiano para tirar proveito do próximo (outro). Nesses casos o ator se aproveita de meios lingüísticos para induzir o receptor a comportar-se da forma como ele (ator) deseja, ou seja, o falante instrumentaliza o ouvinte no sentido de este atuar para o êxito de sua própria ação. Esses exemplos de uso da linguagem voltada para fins pessoais desacreditam atos de fala voltados para o entendimento.

O fato de muitas ações comunicativas estarem voltadas para o êxito e não para o entendimento fez com que Habermas classificasse as ações orientadas para o êxito em instrumentais e estratégicas. Uma ação orientada para o êxito é *instrumental*, quando ela segue regras técnicas e é avaliada pela sua eficácia em relação a interações sociais. Uma ação orientada para o êxito é *estratégica* quando segue regras de orientação racional e é avaliada pelo grau de influência que exerce sobre os atores⁷¹. Neste contexto é importante ter presente que, para Habermas, não apenas os aspectos analíticos de uma ação podem ser descritos de forma estratégica ou de forma comunicativa, mas: “... são as ações sociais concretas que podem ser distinguidas segundo o que os participantes adotam, ou uma atitude voltada para o

⁶⁹ Ibidem, p. 376.

⁷⁰ Ibidem, p. 176.

⁷¹ Ibidem, p. 385. (Para fazer esta análise de ações comunicativas voltadas para o êxito, Habermas se baseou na teoria da ação de Max Weber, principalmente na obra: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Para Weber, “ação” é uma atividade subjetiva, estruturada monologicamente. Conforme Habermas, por ser de caráter monológico, o conceito de “ação” de Weber não cumpre com as exigências de uma interação social).

êxito, ou uma atitude voltada para o entendimento”⁷². Pode-se extrair desta citação que um agente estratégico procura sempre atingir seus objetivos sem levar em consideração a concordância dos demais e para atingi-los ele tanto poderá usar de ameaças como também poderá recompensar os envolvidos na ação por meio de pagamento. Em casos de ações estratégicas, o ouvinte, ao invés de ser motivado para agir via bons argumentos por parte do falante, ele sempre age motivado por sanções ou gratificações.

Por outro lado, no agir voltado para o entendimento (agir comunicativo) não há uso de truques ou qualquer tipo de coação entre pessoas que se comunicam, de tal forma que todos podem tomar suas decisões livremente. Enfim, Habermas compreende como ações comunicativas aquelas ações em que os planos de ação dos atores interessados são coordenados, não sobre cálculos de resultados egocêntricos, mas sobre atos do entendimento, ou seja: “No agir comunicativo os interessados não são orientados primariamente por resultados próprios; eles perseguem seus objetivos individuais mediante a intenção de que seus planos de ação possam ser conjugados tendo como base definições de situações comuns”⁷³.

Mais especificamente sobre o conceito “entendimento”, Habermas está interessado nas estruturas gerais de um processo de entendimento. Essas estruturas consistem num saber pré-teórico de falantes competentes que permite a eles mesmos perceberem a diferença que há entre um entendimento correto e um entendimento fracassado, respectivamente, uma ação comunicativa voltada para o entendimento e uma ação comunicativa direcionada para o êxito, uma vez que: “Entendimento é um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes”⁷⁴. Esse saber faz parte do que Habermas denomina como base racional de um entendimento, “... isto é, não pode ser *imposto* por nenhuma das partes”⁷⁵, o que não significa que não possam haver acordos forçados. Quando um acordo é forçado, o destinatário não tem a chance de se posicionar com um sim ou um não perante o ato de fala do autor. O que é preciso ficar claro é que, em casos de acordos forçados, não se pode falar em ações comunicativas voltadas para o entendimento. Enfim, para Habermas: “Os conceitos do falar e do entender-se se interpretam um ao outro”⁷⁶.

⁷² Ibidem, p. 386.

⁷³ Ibidem, p. 385.

⁷⁴ Ibidem, p. 386.

⁷⁵ Ibidem, p. 387.

⁷⁶ Ibidem, p. 387.

Esse processo no qual falante e ouvinte se entendem sobre algo e que caracteriza uma ação comunicativa voltada para o entendimento, torna-se mais claro com a análise que Habermas fez dos estudos de John L. Austin em torno da distinção que existe entre ato locucionário, ato ilocucionário e ato perlocucionário. Por meio dos atos locucionários o falante diz algo. Por sua vez: “Com os *atos ilocucionários* o agente realiza uma ação dizendo algo”⁷⁷. E “... com os *atos perlocucionários* o falante busca causar um efeito no ouvinte”⁷⁸. Para Austin, “... os êxitos ilocucionários guardam com o ato de fala uma relação *interna* ou regulada por *convenção*”⁷⁹. O que se nota em relação aos atos ilocucionários é que estes possuem uma força que é importante num processo de entendimento e de socialização. A força ilocucionária possibilita a formação de um vínculo entre falante e ouvinte e por intermédio dela (força ilocucionária de um enunciado) um falante pode motivar o ouvinte no sentido de que este aceite sua proposta. Além disso, este conceito também possibilita aos sujeitos capazes de linguagem e de ação levantarem pretensões de validade, que são necessárias num processo argumentativo sem distorções. Neste sentido Habermas diz que: “Esse modelo de interações, nas quais *todos* os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e através disso perseguem seus fins ilocucionários *sem reserva alguma*, eu denominei de ação comunicativa”⁸⁰.

A esta altura cabe perguntar: quais são as condições que um consenso comunicativo deve preencher para cumprir as funções ilocucionárias de um ato de fala? Ou então: “como pode ego, mediante as ofertas de seus atos de fala, vincular alter, de modo que as ações de alter sejam conectadas sem conflito às ações de ego e proporcionar uma relação cooperativa?”⁸¹, ou ainda: de onde os atos de fala obtêm a força para coordenar ações comunicativas? Para Habermas *ego* pode exercer força ilocucionária sobre *alter* a partir do momento em que ambos estão em condições de orientar suas ações por pretensões de validade. Para trabalhar melhor estas questões ele cita um exemplo com quatro atos de fala (de um suposto falante), seguido de quatro posturas afirmativas (de um suposto ouvinte), da seguinte forma:

- (1) Te prometo que virei amanhã,
- (2) Pede-se para parar de fumar,

⁷⁷ Ibidem, p. 389.

⁷⁸ Ibidem, p. 389.

⁷⁹ Ibidem, p. 392.

⁸⁰ Ibidem, p. 395.

⁸¹ Idem. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 45.

- (3) Confesso-te que acho repugnante teu procedimento,
- (4) Posso pré-dizer (para você) que irá chover nas férias.

Diante de cada um destes atos de fala o ouvinte pode adotar uma postura afirmativa, da seguinte forma:

- (1') Sim, eu confio nisso ...
- (2') Sim, eu quero obedecer ao pedido ...
- (3') Sim, acredito em você...
- (4') Sim, devemos contar com isso ...⁸²

Através das afirmativas o ouvinte aceita "... a oferta feita com o ato de fala e funda um acordo que se refere, por um lado, ao *conteúdo da emissão* e, por outro, às *garantias imanentes ao ato de fala* e às *obrigações relevantes para as interações posteriores*"⁸³. A partir do momento em que o ouvinte concorda com o falante pressupõe-se que houve entendimento entre ambos, isto é, o ouvinte entendeu o significado dos atos de fala do falante. É esse entendimento intersubjetivo que possibilita a coordenação de ações através de atos de fala, e é esse o sentido ilocucionário ao qual Habermas faz referências.

No entanto, da mesma forma como o ouvinte respondeu afirmativamente (sim), ele também poderia ter respondido de forma negativa (com um não). Isso significa que com seu ato de fala o falante não está emitindo um imperativo, mas está propondo algo em comum acordo com o ouvinte. Como o que está sendo proposto vale para falante e ouvinte, ambos têm que considerar verdadeiros os resultados (consenso) provenientes de atos de fala. Assim sendo, o falante não pode usar do poder para impor seus planos, mas pode convencer o ouvinte por meio de boas razões, no sentido de que este possa responder com um "sim" diante de uma proposta de consenso. Desta forma as sanções que respaldam uma pretensão de poder são substituídas por condições racionalmente motivantes que levam à aceitação de uma pretensão de validade suscetível de crítica. A motivação é racional no sentido de um ser motivado pelo outro para uma ação de adesão. Esta motivação racional não é alcançada somente mediante a validade do que é dito, mas também mediante uma garantia (compromisso) que o falante assume. Esta garantia significa que o falante está disposto a ir até o fim com as pretensões de validade que ergue. Com a aceitação dessas garantias por parte do ouvinte, surgem, a partir dessa interação, obrigações relevantes. É justamente essa postura

⁸² Idem. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 398.

⁸³ Ibidem, p. 398.

do ouvinte com um “sim” ou um “não” frente à pretensão levantada pelo falante o que é importante num processo comunicativo voltado para o entendimento.

Dessa forma, quando Habermas fala em “pragmática formal” ele parte da questão do que significa entender um enunciado. Sobre o entendimento do significado daquilo que um falante enuncia, lê-se em seu texto o seguinte: “Um ouvinte entende o significado de uma emissão quando, além das condições de correção gramatical e das condições gerais do contexto, conhece aquelas condições essenciais mediante as quais pode ser motivado pelo falante a tomar uma postura afirmativa”⁸⁴. Que condições essenciais são essas? Habermas cita duas. Um ouvinte entende a exigência (imperativo) de um falante quando: a) conhece as condições mediante as quais um falante pode produzir um estado de coisas num ouvinte (por exemplo, não fumar) e b) que o falante ofereça boas razões no sentido de o ouvinte querer dizer sim à oferta do ato de fala. Neste caso boas razões podem consistir em sanções impostas por leis, etc., de tal forma que um acordo nunca resulta de uma vontade contingente⁸⁵, como se percebe no texto seguinte:

Ambos os atos, o levantamento e o reconhecimento de uma pretensão de validade, estão submetidos a restrições convencionais, posto que tal pretensão só pode ser contraposta em forma de uma crítica, e contra a crítica só pode ser feita uma defesa em forma de refutação dessa crítica. (...) As pretensões de validade são conectadas *internamente* com razões⁸⁶.

As razões têm, neste sentido, o papel de motivar a ação comunicativa. Enfim, disso tudo se pode concluir que num processo comunicativo, quando um ator enuncia algo ele juntamente com sua fala está instaurando uma pretensão de validade, perante a qual o ouvinte pode posicionar-se de forma afirmativa ou negativa.

O que precisa ser esclarecido é o fato de as pretensões de validade, levantadas pelo falante, poderem ser criticadas pelo ouvinte. Quais pretensões de validade são estas que podem ser afirmadas com um “sim” ou negadas com um “não” por parte do ouvinte? Habermas tenta explicar as pretensões universais de validade a partir de enunciados que um suposto professor direciona a um de seus alunos. O professor diz para o aluno: “Por favor, traga-me um copo de

⁸⁴ Ibidem, p. 401.

⁸⁵ Ibidem, p. 400 ss.

⁸⁶ Ibidem, p. 405.

água”⁸⁷. De antemão o aluno deverá entender este enunciado não como um imperativo, mas como um ato de fala voltado para o entendimento. Neste caso, para Habermas, o enunciado do professor pode ser criticado pelo aluno sob três aspectos. Sob o aspecto, a) da retitude normativa (*normative Richtigkeit*) o aluno poderá dizer: “Não, você não pode tratar-me como se fosse seu empregado”⁸⁸; o aluno também poderá por em questão b) a veracidade subjetiva (*subjektive Wahrhaftigkeit*) do enunciado: “Não, o que você pretende é deixar-me numa situação ruim ante os demais participantes do seminário”⁸⁹; ou o aluno ainda pode colocar em dúvida c) que se cumpram determinados pressupostos de existência (*bestimmte Existenzvoraussetzungen*): “Não, a bica de água mais próxima está tão longe, que eu não poderia estar de volta até o final da aula”⁹⁰.

O que pode ser criticado neste enunciado vale a todos os atos de fala voltados ao entendimento. Portanto, em ações comunicativas os atos de fala podem sempre ser criticados em um destes três aspectos: sob o aspecto da retitude (*Richtigkeit*), sob o aspecto da veracidade (*Wahrhaftigkeit*) e sob o aspecto da verdade (*Wahrheit*). São justamente estas regras (pretensões universais de validade) que permitem o consenso entre sujeitos que agem de forma comunicativa. Neste sentido, a legitimidade de um consenso se dá a partir de três requisitos: a) o ato de fala tem que ser correto em relação ao contexto normativo vigente, caso contrário uma relação interpessoal legítima é impossível; b) falante e ouvinte devem compartilhar os mesmos saberes; c) as opiniões, sentimentos e desejos têm que ser expressos verazmente para que um possa confiar no outro⁹¹. Enfim, são as pretensões de validade (regras) que permitem o entendimento dos sujeitos capazes de linguagem. E um consenso em torno de um ato de fala só pode ser produzido a partir do momento em que o ouvinte aceita as três pretensões de validade elencadas acima. Se por exemplo o ouvinte aceita a verdade de um ato de fala e simultaneamente coloca em dúvida a veracidade do falante, o consenso se torna inviável.

Em relação às pretensões universais de validade, ainda é preciso ter presente que elas não implicam um saber absoluto, mas um saber de fundo que necessariamente tem que ser compartilhado pelos atores do processo de entendimento. Esse saber de fundo é algo que vai além do significado literal puro de um enunciado. É um saber que pode ter variações

⁸⁷ Ibidem, p. 411.

⁸⁸ Ibidem, p. 411.

⁸⁹ Ibidem, p. 411.

⁹⁰ Ibidem, p. 412.

⁹¹ Ibidem, p. 412ss.

dependendo do contexto onde se processam as ações comunicativas sendo, por isso, relativo, mas fundamental para a significação dos atos de fala.

Este fundamental saber de fundo (...) tem propriedades notáveis: trata-se de um saber *implícito* que não pode ser exposto em um número finito de proposições; trata-se de um saber *estruturado holisticamente*, cujos elementos se remetem uns aos outros; e é um saber que *não está a nossa disposição* no sentido de que não está no nosso alcance fazê-lo consciente nem questioná-lo⁹².

O saber ao qual Habermas se refere é o saber da vida cotidiana com o qual os indivíduos (sujeitos) têm que estar familiarizados para poder atuar de forma comunicativa. Enfim, o saber que aqui está em jogo é o saber do mundo da vida (*Lebenswelt*), pois é no mundo da vida, compartilhado por todos, que as ações comunicativas são desenvolvidas, como veremos no próximo subtítulo.

Dessa parte do presente trabalho, cujo objetivo consistiu na análise do papel da semântica formal e da pragmática formal em ações comunicativas voltadas para o entendimento mútuo, conclui-se que a concepção habermaseana acerca do agir comunicativo comporta uma série de pressupostos, não só linguísticos, mas também éticos. No âmbito da lingüística, ao introduzir a pragmática formal no campo da filosofia social, Habermas redimensiona a teoria da ação de forma a trabalhá-la dentro do paradigma da comunicação. Neste sentido o enfoque ético aparece tanto na perspectiva “semântica” como na perspectiva “pragmática”. No plano semântico as investigações estão direcionadas para o sentido ou a falta de sentido de obrigações éticas inerentes a conceitos e proposições que aparecem nas diversas teorias morais. A perspectiva “pragmática” analisa o uso pragmático da linguagem, tal como esta se realiza na intersubjetividade humana, onde já está presente uma dimensão ética. A “pragmática” não se preocupa em propor novas teorias morais, mas de revelar a dimensão ética do homem enquanto ser que possui uma linguagem e é capaz de empregar intersubjetivamente esta linguagem. Ela (pragmática) se ocupa com o compromisso ético que todo mero falar comporta. Se o uso intersubjetivo da linguagem já incorpora sempre uma ética, então a própria pragmática proporciona uma fundamentação universal da ética. Vista desta forma a ética pode ser considerada como uma dimensão da faculdade linguística. E o simples fato de as pessoas possuírem uma linguagem específica, que as torna aptas para agir

⁹² Ibidem, p. 450 – 451.

comunicativamente no sentido de estabelecer processos de entendimento mútuo, pressupõe a capacidade para agir eticamente.

1.4 – O conceito “mundo da vida” (*Lebenswelt*) como pano de fundo para o agir comunicativo

Quase ao final da parte anterior do presente trabalho foi dito que é no “mundo da vida” (*Lebenswelt*), compartilhado por todos, que as ações comunicativas são desenvolvidas. Com outras palavras isso significa dizer que é o mundo da vida que possibilita o entendimento⁹³. Agora podemos perguntar: o que significa o conceito “mundo da vida” na teoria moral de Habermas? Para fazer sua abordagem do conceito mundo da vida, Habermas se baseou na análise fenomenológica do conceito *Lebenswelt* feita por Alfred Schütz (1899 – 1959) e Edmund Husserl (1859 – 1938), bem como na caracterização do conceito *Lebensform* de Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951). Não se desenvolverá aqui nenhuma análise das teorias destes três filósofos, pois isso nos conduziria para um campo de estudo muito amplo. Mas foi Husserl, através da obra: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, de 1936, quem mais influenciou o trabalho de Habermas em torno do conceito mundo da vida. O próprio título da obra citada sugere que Husserl desenvolveu o conceito “mundo da vida” (*Lebenswelt*) dentro de um contexto que ele caracteriza pela “crise das ciências européias”, e no âmbito desta sua fenomenologia o mundo da vida representa um objeto central das reflexões filosóficas. Enfim, para Husserl o *Lebenswelt* é o mundo que está representado em nossa consciência e esta representação é oriunda da capacidade de entendimento e percepção do homem.

⁹³ “Mundo da vida” e “sistema” são conceitos introduzidos por Habermas de forma sistemática na obra *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968). No livro *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973), Habermas retoma a concepção de “mundo da vida” e “sistema”, conceitos desenvolvidos em 1968. Mas estes conceitos são trabalhados mais profundamente na segunda reflexão intermediária (*“Zweite Zwischenbetrachtung: System und Lebenswelt” und “Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie”*) do volume 2 da *TkH2*, p. 173 – 293, de 1981 bem como na obra *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, de 1988. Portanto, são estes textos de Habermas que servirão de base para nossa análise. Na sociedade, metodologicamente, Habermas distingue dois níveis: o “sistema” e o “mundo da vida”. A preocupação com o mundo da vida é uma extensão da teoria da ação comunicativa e é uma concepção similar a de Parsons e Luhmann. Para Habermas o “mundo da vida” representa o ponto de vista dos sujeitos que atuam na sociedade e a sociedade é um sistema com diferentes configurações estruturais (a família, o Estado, a economia, etc). Por isso, para haver convivência adequada entre cidadãos numa sociedade deve haver também uma harmonia entre “sistema” e “mundo da vida”. Como o intuito nesta parte do trabalho consiste na análise mais específica do conceito “mundo da vida”, as referências estarão relacionadas praticamente apenas a este conceito. No entanto, é preciso ter presente que o conceito “mundo da vida” não pode ser analisado sem, vez por outra, levar em consideração a polarização que Habermas faz entre “sistema e mundo da vida”, como sugere o próprio título da segunda reflexão intermediária de *TkH2*.

Mas, qual é a crítica de Habermas ao conceito mundo da vida de Husserl? Em torno do que Husserl trabalhou sobre o conceito *Lebenswelt*, Habermas fez a seguinte consideração:

Não vou me deter aqui no método de Husserl, nem no contexto que cerca a introdução de seu conceito “mundo da vida”; eu me aproprio do conteúdo material destas pesquisas, estribando-me na idéia de que também o agir comunicativo está embutido num mundo da vida, responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo⁹⁴.

Com isso já está mais ou menos delineado onde Habermas pretende chegar. Sua pretensão é encontrar uma resposta para a questão clássica: “como é possível a ordem social?”⁹⁵, que para ele deve produzir-se “pelo caminho de processos de formação de consenso”⁹⁶. Neste sentido, sua crítica a Husserl está direcionada principalmente à concepção fenomenológica de mundo da vida baseada no modelo da filosofia da consciência. Quando Habermas escreve que: “Husserl introduziu o conceito do mundo da vida na perspectiva de uma crítica da razão”⁹⁷, pretende demonstrar que Husserl, por intermédio da consciência egológica (*egologisches Bewußtsein*)⁹⁸ estaria fortificando o paradigma da filosofia subjetiva. Conforme Habermas, este paradigma está esgotado, como se observa na seguinte passagem de seu texto. “Quando um dia a fortaleza da razão centrada no sujeito for demolida, também desabarà o logos, que sustentou por muito tempo a interioridade protegida pelo poder, oca por dentro e agressiva por fora”⁹⁹.

Com uma re-significação do conceito mundo da vida Habermas pretende mudar este paradigma da subjetividade monológica de Husserl para o paradigma da intersubjetividade dialógica. Neste sentido Habermas acredita que:

A passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem constitui um corte de profundidade. (...) As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações

⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 86.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁹⁸ *Idem*. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 196.

⁹⁹ *Idem*. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão comunicativa vs. Razão centrada no sujeito. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 432.

sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais¹⁰⁰.

Na verdade, o que Habermas está propondo através de uma re-significação do conceito mundo da vida é: “... que o paradigma do conhecimento de objetos deveria ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir”¹⁰¹. Em passagem da obra *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas esclarece melhor sua concepção em torno do conceito mundo da vida.

Para escapar das dificuldades da fenomenologia social, a teoria da sociedade precisa separar-se, logo no início, da teoria da constituição do conhecimento e travar relações com as diretrizes da pragmática da linguagem, a qual abrange naturalmente interações mediadas lingüisticamente. Por isso o tema “mundo da vida” deve ser introduzido como um conceito complementar do agir comunicativo¹⁰².

Sobre isso, Habermas também escreve na obra *Teoria do agir comunicativo*. Lá ele diz algo semelhante: “O conceito de mundo da vida eu introduzi provisoriamente e, por certo, a partir de uma perspectiva de pesquisa reconstrutiva. Ele constitui um conceito complementar do agir comunicativo”¹⁰³. Em outra passagem dessa obra este conceito também é introduzido como um correlato dos processos de entendimento, como se pode ler:

Ao atuar comunicativamente os sujeitos se entendem sempre no horizonte de um mundo da vida. Seu mundo da vida está formado de convicções de fundo, mais ou menos difusas, porém sempre aproblemáticas. (...) O mundo da vida acumula o trabalho de interpretação realizado pelas gerações passadas; é o contrapeso conservador contra o risco de dissentimento que comporta todo processo de entendimento que está em curso¹⁰⁴.

Quando Habermas diz que o mundo da vida “constitui um conceito complementar do agir comunicativo”, isto significa que o mundo da vida se apresenta como uma via pela qual é

¹⁰⁰ Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 15.

¹⁰¹ Idem. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão comunicativa vs. Razão centrada no sujeito. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 413.

¹⁰² Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 88.

¹⁰³ Idem. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 182.

¹⁰⁴ Idem. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 107.

possível se chegar a um entendimento sobre as bases que devem constituir uma teoria social, capaz de manter uma ordem social. Em torno disto ele diz:

E quem não deseja obstruir esse caminho, mas abrir o contexto sócio-cultural *a partir de dentro*, precisa tomar como ponto de partida um conceito de sociedade que possa ser engatado nas perspectivas de ação e no trabalho de interpretação dos participantes da interação. O mundo da vida é um conceito que se oferece para esse primeiro passo: a análise pragmático-formal dos pressupostos do agir comunicativo defronta-se com esse conceito, antes mesmo de elaborar uma teoria sociológica¹⁰⁵.

A partir dessas citações, nota-se que o pano de fundo que ronda todas estas reflexões de Habermas consiste na crença da possibilidade de construção de um modelo de sociedade onde as pessoas de diferentes culturas possam conviver de forma razoável. Na verdade ele está interessado em elaborar uma teoria que possa constituir-se numa base para uma boa convivência das pessoas. Em algumas das análises anteriores pode-se perceber a importância dos conceitos “racionalidade” e “entendimento” para a construção de um projeto teórico social com tais características. Agora, ao lado desses conceitos é introduzido um outro conceito, que também é necessário para uma integração social ou para uma formação de sistemas sociais: é o conceito “mundo da vida”. Dessa forma, por mundo da vida, Habermas entende as pessoas que, desde o seu nascimento, vivem em uma comunidade de comunicação. Para ele: “Enquanto seres históricos e sociais, encontramos-nos desde sempre num mundo da vida estruturado lingüísticamente”¹⁰⁶. Nesse sentido o mundo da vida é comum a todos e nele as formas concretas de vida das pessoas se reproduzem. Sobre isso Habermas diz que: “... O significado de cada ato de fala não pode ser desconectado do complexo horizonte de sentido do mundo da vida; ele permanece entrelaçado com o saber de fundo, intuitivamente presente, dos participantes da interação”¹⁰⁷. Enfim, o entendimento entre pessoas apenas é possível mediante o pretexto de que existe um mundo da vida que é compartilhado por todos.

O que não deve ser confundido nesta questão é a diferença que Habermas faz entre o mundo da vida (que é comum a todos), e os conceitos formais dos três mundos (objetivo, subjetivo e social), aos quais os participantes de um processo de entendimento fazem

¹⁰⁵ Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 84 – 85.

¹⁰⁶ Idem. Moderação justificada: existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”? in: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 15.

¹⁰⁷ Idem. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 485.

referência. Enquanto: “A ação comunicativa se baseia num processo cooperativo de interpretação em que os participantes se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, social e subjetivo...”¹⁰⁸, no mundo da vida: “Porém os limites são fluidos”¹⁰⁹. Trata-se, portanto, de um espaço muito amplo de movimentação e isso significa que os agentes comunicativos (falantes e ouvintes) não podem estabelecer relações com o mundo da vida da mesma maneira que estabelecem relações com fatos (mundo objetivo), com normas (mundo social) e com vivências (mundo subjetivo). Nesta perspectiva, para Habermas: “Os agentes comunicativos se movem sempre *dentro* do horizonte de seu mundo da vida; dele eles não podem sair”¹¹⁰. Enfim:

As estruturas do mundo da vida fixam as formas da intersubjetividade do entendimento possível. A elas os participantes da comunicação devem sua posição extramundana frente ao intramundano, sobre o que eles podem entender-se entre si. O mundo da vida é por assim dizer o lugar transcendental onde falante e ouvinte se encontram; onde eles podem levantar-se reciprocamente a pretensão de que seus enunciados estão de acordo com o mundo (objetivo, subjetivo e social); e onde podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus dissensos e chegar a um acordo¹¹¹.

Feita esta relação do conceito mundo da vida com os três mundos (objetivo, subjetivo e social), é importante retornar à questão que já foi levantada numa citação anterior onde Habermas diz que “o mundo da vida está formado de convicções de fundo (...) sempre apromblemáticas”¹¹². Dizer que as convicções (ingredientes do mundo da vida) são apromblemáticas significa que sobre elas falante e ouvinte não podem chegar a um acordo. São coisas sobre as quais não se discute, mas que são necessárias para um entendimento¹¹³. Neste sentido, o mundo da vida é como “... um a priori social inscrito na intersubjetividade do

¹⁰⁸ Idem. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 184.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 188.

¹¹⁰ Ibidem, p. 192.

¹¹¹ Ibidem, p. 192.

¹¹² Ibidem, p. 192 – 205. Para trabalhar esta questão Habermas baseou-se na análise fenomenológica do conceito “mundo da vida” feita por Alfred Schütz e que aparece no livro: *Estruturas do mundo da vida*. (Strukturen der Lebenswelt, 1979).

¹¹³ O que neste sentido é compartilhado entre os sujeitos envolvidos num processo de entendimento é uma visão de mundo (ou um saber de fundo) que todas as pessoas que participam de um processo comunicativo têm. É o saber de um contexto cultural específico. O âmbito deste contexto cultural não é delimitado, mas necessariamente ele tem que envolver pelo menos duas pessoas. No entanto, pode ser também o contexto de um grupo de pessoas, uma comunidade, uma nação, etc. Habermas explica bem essa questão citando como exemplo um grupo de pedreiros que estão construindo uma obra. Ver: HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, S. 185 ss.

entendimento lingüístico”¹¹⁴. Por isso não existe um mundo da vida privado, algo como o “meu mundo da vida”, mas este deve ser entendido dentro de uma perspectiva comunitária.

As pessoas, no entanto, ao se comunicarem umas com as outras, devem estar cientes que a qualquer momento podem aparecer situações novas, mas que não devem pôr em dúvida a confiança das estruturas que dão sustentação ao mundo da vida. “Situações mudam, mas *os limites do mundo da vida não se deixam transcender*”¹¹⁵. Aprender a totalidade do mundo da vida é impossível, mas cada pessoa vivencia esta totalidade e nisso não há privilégios de uns sobre outros, ou alguém que saiba mais do que outros sobre esta totalidade. É “... um contexto já sempre entendido, mas não tematizado”¹¹⁶, de tal forma que ele não penetra no processo de entendimento que se efetua em cada caso concreto.

Sobre essa questão de o mundo da vida ser “aprobemático” é interessante trazer para a discussão o que Berten escreveu. Ele considera que no mundo da vida as pessoas normalmente se relacionam umas com as outras sem tensões, ou seja, no mundo da vida os relacionamentos interpessoais não caracterizam discursos. Mas, apesar disso, o mundo da vida é determinado por interações linguísticas da seguinte forma:

As estruturas do mundo vivido são primeiro, nossos saberes acumulados, nossas práticas adquiridas. Do ponto de vista da pragmática, essas aquisições não devem ser entendidas como conteúdos semânticos, mas, antes, como aquilo que torna possível, para todo indivíduo, falar e agir, isto é, analisar os conteúdos semânticos em função da situação e do contexto. ... O mundo vivido é a condição *formal* de toda produção temática de sentido. Enquanto tal não tem existência ontológica, mas constitui somente uma condição ideal, uma idealização necessária¹¹⁷.

Essas reflexões e citações são necessárias para entender qual é o intuito de Habermas ao considerar o mundo da vida como pano de fundo para a efetivação de processos de entendimento. Trata-se de um saber que todas as pessoas capazes de participar de um processo de entendimento devem ter. Esse saber já está sempre aí e ele é necessário no sentido de que os atores de um processo de entendimento possam chegar a um consenso. É um saber que não precisa ser tematizado (é aprobemático), porque todos já o possuem.

¹¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 199.

¹¹⁵ Ibidem, p. 201.

¹¹⁶ Ibidem, p. 201.

¹¹⁷ BERTEN, André. O conceito de aprendizagem em Habermas. In: BRENNAND, Edna Gusmão de Góis & MEDEIROS José Washington de Moraes (Org.). *Diálogos com Jürgen Habermas*. João Pessoa: UFPB, 2006, p. 24 – 25.

A este mundo da vida, que serve como pano de fundo para o agir comunicativo (saber não-temático e pré-reflexivo), Habermas atribuiu três características: “certeza imediata”; “força totalizadora” e “holismo”¹¹⁸. Estas três características são usadas para explicar a função do mundo da vida num processo de entendimento (agir comunicativo), função esta denominada por ele como: “função de terreno”¹¹⁹. Mas:

Os termos ‘pano de fundo’, ‘primeiro plano’, ‘recorte do mundo da vida relevante para a situação’, só fazem sentido se adotarmos a perspectiva de um falante que deseja entender-se com um outro sobre algo no mundo e que pode apoiar a plausibilidade da oferta de seu ato de fala sobre uma massa de saber não-temático, partilhado intersubjetivamente¹²⁰.

A partir de tudo isso é possível deduzir que processos de entendimento são sempre temporários. Ou seja, assim que se chega ao consenso o processo termina. Em contrapartida, o mundo da vida é permanente e indeterminado. Em um outro texto de Habermas toda esta reformulação do conceito mundo da vida aparece da seguinte forma:

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. (...) o mundo da vida só pode ser apreendido *a tergo*. Desde a perspectiva frontal dos próprios sujeitos agentes orientados ao entendimento, o mundo da vida, sempre “dado em conjunto”, escapa à tematização. Como totalidade que possibilita as identidades e os projetos biográficos de grupos e indivíduos, o mundo da vida só está presente de maneira pré-reflexiva. Da perspectiva dos implicados, é possível, com efeito, reconstruir o saber de regras requerido na prática e sedimentado em manifestações, mas não o contexto fugidio e os recursos, que sempre permanecem às costas, do mundo da vida em seu todo¹²¹.

Desta caracterização em torno do conceito mundo da vida que até aqui se discutiu, proveniente da análise feita por Habermas em torno das teorias fenomenológicas de Schütz e Husserl, pode-se deduzir que o mundo da vida é algo pronto e acabado. Na verdade foi esta a conclusão a qual Habermas chegou após sua análise, como denota a seguinte passagem de seu

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 92 – 93.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 93.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 94 – 95.

¹²¹ *Idem*. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão comunicativa vs. Razão centrada no sujeito. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 416 – 417.

texto. “Desde este ponto de vista a ação comunicativa se apresenta como um mecanismo de interpretação através do qual se reproduz o saber cultural”¹²². Mas logo no início deste texto foi dito que Habermas considera esta análise fenomenológica do conceito mundo da vida de Schütz e Husserl insuficiente para uma investigação empírica do mundo da vida. Conforme Habermas, a análise de Schütz e Husserl abrange apenas um dos componentes estruturais do mundo da vida que é a “cultura”. Em sua concepção essa postura é unilateral e o máximo que se pode obter através dela é a renovação do saber cultural ou então a ruptura com as tradições.

É importante observar nessa análise de Habermas que ele não nega o aspecto cultural como viés necessário para que os participantes de um processo comunicativo possam chegar a um entendimento. No entanto, para ele o mundo da vida não é composto apenas por certezas culturais (*kulturellen Gewißheiten*). Além da “cultura”, na concepção de Habermas, há dois outros componentes estruturais que dão sustentação ao mundo da vida: a “sociedade” e a “personalidade”¹²³. Nesta perspectiva lê-se no texto dele que: “Ações comunicativas não são somente processos de interpretação em que o saber cultural fica exposto a um ‘teste do mundo’; ao mesmo tempo elas significam processos de interação social e de socialização”¹²⁴. Isso significa que num processo de entendimento as habilidades individuais (personalidade) e as relações grupais e solidárias entre os atores sociais (sociedade), por exemplo, também são importantes. Por causa destes dois últimos componentes estruturais (sociedade e personalidade), torna-se necessário “... corrigir a *redução culturalista do conceito de mundo da vida*”¹²⁵. Enfim, Habermas abandona o conceito transcendental de mundo da vida dos fenomenólogos (Schütz/Husserl) e propõe no lugar deste “... os conceitos cotidianos de mundo da vida, com cuja ajuda os agentes comunicativos localizam e datam seus enunciados em espaços sociais e tempos históricos”¹²⁶.

Dessa citação pode-se deduzir que o acesso das pessoas ao mundo da vida não acontece de forma isolada, mas por meio da convivência, isto é, nas interações sociais. Isto significa que o conceito cotidiano de mundo da vida abrange a totalidade dos fatos históricos e sócio-culturais aos quais as pessoas têm acesso apenas pela via hermenêutica e não pela via da fenomenologia. É uma concepção de mundo da vida sob a perspectiva dos participantes da

¹²² Idem. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 210.

¹²³ A interpretação que Habermas fez do mundo da vida a partir dos componentes estruturais da cultura, sociedade e personalidade, foi baseada no conceito “consciência coletiva” de Durkheim.

¹²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 211.

¹²⁵ Ibidem, p. 205.

¹²⁶ Ibidem, p. 206.

comunicação, onde por meio da linguagem os participantes reproduzem, renovam, ratificam e internalizam seu mundo da vida, como se vê na citação que segue.

Ao entender-se entre si sobre uma situação, os participantes se encontram em uma tradição cultural da qual fazem uso e que simultaneamente renovam; ao coordenar suas ações através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica, os participantes da interação se apóiam na pertença a grupos sociais cuja integração simultaneamente ratificam; ao tomar parte em interações com pessoas de referência, as quais já são agentes competentes, as crianças internalizam as orientações valorativas de seu grupo social e adquirem capacidades generalizadas de ação¹²⁷.

Percebe-se nesta citação que Habermas define o conceito mundo da vida de tal forma que este consiga abranger os três âmbitos necessários para um entendimento. Num primeiro momento ele faz referências à questão do saber cultural, que na verdade constitui um pressuposto necessário para a interação comunicativa. Em seguida ele demonstra o espaço onde a integração social se desenvolve, mas que também só é possível por meio do entendimento. Por fim ele faz referência à convivência social necessária para a formação de identidades pessoais. Dessa forma, segundo ele:

Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas da personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de *entendimento*, da *coordenação da ação* e da *socialização*, os quais passam através do agir comunicativo¹²⁸.

É importante destacar que na concepção habermaseana o mundo da vida não é algo pronto e acabado, mas um processo evolutivo. Com outras palavras isso significa dizer que uma ação comunicativa, ao mesmo tempo em que serve para preservar e renovar o saber cultural, também serve para a integração social e a formação da personalidade das pessoas. A renovação do saber cultural implica também a elaboração de novas normas sociais e a fundamentação das mesmas através de processos de entendimento. Sob esta perspectiva o mundo da vida é também um conceito político e não uma categoria sociológica neutra, que apenas descreve a vida das pessoas. Neste mesmo texto, logo adiante, Habermas esclarece melhor esta sua concepção ao escrever que:

¹²⁷ Ibidem, p. 208.

¹²⁸ Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 96.

Por intermédio do *aspecto funcional do entendimento*, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; por intermédio do *aspecto de coordenação da ação*, serve à integração social e à criação de solidariedade; por intermédio do *aspecto de socialização*, finalmente, a ação comunicativa serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela via da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade de grupos e da formação de atores capazes de responder por suas ações¹²⁹.

É por isso que para Habermas o conceito cotidiano de mundo da vida deve ser fundamentado tendo como base três estruturas: cultura, sociedade e personalidade, estruturas estas que ele define da seguinte forma:

Chamo *cultura* ao acervo de saber em que os participantes da comunicação, ao entender-se sobre algo em um mundo, se abastecem de interpretações. Chamo *sociedade* às ordenações legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, assegurando com isso a solidariedade. Mediante *personalidade* entendo as competências que fazem um sujeito capaz de linguagem e de ação, isto é, que o capacitam para fazer parte em processos de entendimento e com isso afirmar sua própria identidade¹³⁰.

Dessa citação se pode deduzir que a cultura, a sociedade e a personalidade formam três processos mediante os quais a sociedade se reproduz. A cultura (enquanto saber) se materializa em formas simbólicas tais como: objetos de uso e tecnologias, teorias, livros e documentos. A sociedade se materializa através de ordens institucionais, normas jurídicas e em práticas e ações reguladas. Já a personalidade é sustentada por intermédio dos organismos humanos. Sob esta perspectiva: “... a sociedade se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo”¹³¹. Enfim, a reprodução da sociedade acontece mediante o processo comunicativo onde são testados argumentos em favor da manutenção do que existe com argumentos em favor da mudança. Desta forma o mundo da vida nunca está pronto ou determinado, mas sempre em movimento e reconstrução, ou seja, mundo da vida e agir comunicativo estão numa relação dialética. Neste sentido a reprodução do mundo da vida consiste numa unidade dialética de continuidade e ruptura, isto é, “... num prosseguimento e renovação da tradição que se move, por um lado, entre os extremos da mera reinteração da

¹²⁹ Idem. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 208 – 209.

¹³⁰ Ibidem, p. 209.

¹³¹ Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 97.

tradição e, por outro lado, de uma ruptura de tradições”¹³². Como o mundo da vida é o lugar de desenvolvimento do agir comunicativo, é neste âmbito que os valores da sociedade são discutidos e convalidados. E num processo de entendimento, em última instância, vence a posição sustentada na autoridade do melhor argumento. Mas para Habermas:

Um mundo da vida racionalizado neste sentido não se reproduziria de modo algum isento de conflitos, porém os conflitos se apresentariam sob seu *próprio* nome (...). Em todo caso este mundo da vida ganharia uma peculiar transparência, porque só permitiria situações em que os atores adultos distinguiriam com igual clareza entre ações orientadas ao êxito e ações orientadas ao entendimento, entre atitudes empiricamente motivadas e tomadas de postura sim/não motivadas racionalmente¹³³.

Ao conceber o mundo desta forma, Habermas procura responder duas questões: “como é possível uma ordem social?”; e como é possível trabalhar a “... relação entre indivíduo e sociedade”¹³⁴. O problema de fundo que ele tem em vista ao elaborar estas questões está relacionado à filosofia do sujeito que concebe a sociedade como um todo constituído de partes. A partir da concepção do mundo da vida como um conceito complementar do agir comunicativo, para Habermas, o indivíduo e a sociedade não constituem mais partes que culminam num todo. Ou seja: “... o mundo da vida não constitui uma forma de *recipiente* no qual os indivíduos estariam incluídos como partes de um todo. (...) O conceito ‘mundo da vida’ rompe (...) com essa figura de pensamento”¹³⁵. Isso significa que os sujeitos somente se tornam sujeitos por estarem inseridos numa sociedade e numa cultura, ou melhor: “Os organismos só podem ser descritos como pessoas quando e na medida em que forem socializados, isto é, penetrados por conjuntos de sentido culturais e sociais, sendo estruturados através deles”¹³⁶. Portanto, ao mesmo tempo em que as pessoas são produtos do meio social em que vivem, elas também são os potenciais criadores das estruturas da sociedade. É neste sentido que para Habermas o mundo da vida é o resultado da mistura “... de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização”¹³⁷, e não “... uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros,

¹³² Idem. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 210.

¹³³ Ibidem, p. 219.

¹³⁴ Idem. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 99.

¹³⁵ Ibidem, p. 99.

¹³⁶ Ibidem, p. 100.

¹³⁷ Ibidem, p. 100.

nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares”¹³⁸.

De tudo isso Habermas conclui que: “sem a apropriação hermenêutica e sem o aprimoramento do saber cultural através de pessoas, não se formam nem se mantêm tradições”¹³⁹. De forma resumida, isso significa que: “O indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente”¹⁴⁰. E nesse processo de constituição do indivíduo e da sociedade a razão comunicativa está entrelaçada no processo social de vida das pessoas. Ou seja: “O tecido das ações comunicativas nutre-se dos recursos do mundo da vida e, ao mesmo tempo, constitui o *medium* por onde as formas concretas de vida se reproduzem”¹⁴¹. É dessa forma que Habermas pensa ser possível uma mudança do paradigma da razão centrada no sujeito para o paradigma da razão centrada na comunicação. Por sua vez o paradigma da razão comunicativa permite uma relação mais horizontal entre as pessoas para consigo mesmas, bem como das pessoas em relação ao mundo circundante (outras comunidades, nações, culturas). Neste modelo social comunicativo, o sujeito do conhecimento não apenas observa objetos do mundo para então dizer o que estes objetos são, mas o sujeito também se reconhece como produto deste mundo que ele ajuda a construir por meio de ações comunicativas. E nestes processos de entendimento:

O que antes competia à filosofia transcendental, a saber, a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo das ciências reconstrutivas, que, desde a perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem-sucedidas ou distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino do inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico¹⁴².

O que se pode concluir disso tudo é que para Habermas a passagem do paradigma da consciência para o paradigma da comunicação rompe com a velha moldura da relação sujeito/objeto substituindo-a por uma relação intersubjetiva. Isso significa que no paradigma

¹³⁸ Ibidem, p. 100.

¹³⁹ Ibidem, p. 100.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 101.

¹⁴¹ Idem. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão comunicativa vs. Razão centrada no sujeito. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 439.

¹⁴² Ibidem, p. 415 – 416.

da comunicação o sujeito não tem mais o domínio exclusivo sobre um objeto a ser conhecido ou manipulado, ou seja, o sujeito não é mais considerado apenas um autor ou juiz que domina o mundo. Tanto a cultura como a sociedade e a própria identidade das pessoas passam a ter a marca de uma construção solidária. O que neste sentido Habermas está propondo é a reconstrução das ciências, que significa também a reconstrução da razão e de todo o pensamento ocidental moderno que foi centrado no “... paradigma da filosofia da consciência estabelecido de Descartes a Kant”¹⁴³. Mas o que ele propõe através da reconstrução das ciências não é um total abandono ou uma ruptura de tudo que já foi edificado em cima do paradigma da ciência moderna. Reconstrução significa muito mais uma correção de insuficiências e, neste sentido, Habermas acredita que a modernidade ainda é um projeto inacabado, ou seja: “Dos conceitos da razão centrada no sujeito (...) não poderá se livrar aquele que quer abandonar, junto com o paradigma da filosofia da consciência, todos os paradigmas em geral e refugiar-se na clareira da pós-modernidade”¹⁴⁴.

O que Habermas pretende demonstrar com isso é que o ser humano não se constitui a si mesmo, como professa o paradigma “egológico”, considerado por ele como o paradigma da consciência fechada em si mesma. Para ele, ao contrário, desde o início de sua existência, as pessoas se encontram sempre em processo de formação, formação esta que se dá a partir de práticas intersubjetivas perpassadas pela linguagem. Mas ele acredita também que através do paradigma da comunicação é possível ao homem superar sua alienação cultural e promover uma verdadeira soberania popular, em que a sociedade civil passaria a controlar os órgãos públicos que representam o poder do Estado, a política e os sistemas burocráticos.

Por meio de uma permanente interação comunitária, o indivíduo, no mundo da vida, aprende a reconhecer os limites e potencialidades do próprio eu. É ali, no mundo da vida, que o sujeito consegue identificar quando suas ações estão de acordo com as normas estabelecidas pelo grupo social. É também nesta esfera que os indivíduos conseguem estabelecer um equilíbrio entre o que cada um deseja com o que a sociedade ou cultura permite. O permitido, para Habermas, é aquilo que é determinado pelo consenso, resultante do processo de ações comunicativas. Mas o consenso é sempre uma verdade temporária, ou seja, ele (consenso) pode ser posto em dúvida, questionado e problematizado e dessa forma se torna possível uma mudança social. É em meio a essa ordem do consenso e desordem do dissenso que cada sujeito pode reconhecer-se como ser humano e não como máquina autômata que se desgasta

¹⁴³ Ibidem, p. 432.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 431.

com o tempo. Para concluir esta parte do presente trabalho e junto com este desfecho introduzir a temática a ser trabalhada no próximo capítulo, será citado um pequeno texto Sérgio Paulo Rouanet, que sintetiza muito bem o que Habermas compreende pelo conceito mundo da vida:

O ponto de partida da ética discursiva é o mundo vivido (*Lebenswelt*): o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida. As relações sociais que se dão no mundo vivido assumem, caracteristicamente, a forma da ação comunicativa: um processo interativo, lingüisticamente mediatizado, pelo qual os indivíduos coordenam seus projetos de ação e organizam suas ligações recíprocas¹⁴⁵.

¹⁴⁵ ROUANET, Sérgio Paulo. Dilemas da moral Iluminista. In: Ética. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 157.

II – A ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS: UM PROGRAMA DE FUNDAMENTAÇÃO MORAL

Habermas é um filósofo que em suas teorias morais, dentre muitos problemas, se propõe enfrentar o seguinte desafio: como é possível, numa sociedade pluralista e multicultural, sociedades e pessoas chegarem a um consenso sobre o que é aceitável, isto é, moralmente bom? Com intuito de produzir uma resposta afirmativa para esta questão, ele elaborou, junto com Karl-Otto Apel, o que se entende por ética do discurso, teoria que pode ser considerada como um programa de fundamentação moral. Na primeira parte do presente capítulo apresentar-se-ão algumas considerações gerais sobre este programa em forma de uma análise conceitual. Uma vez feitos tais esclarecimentos conceituais, proceder-se-á, num segundo momento, a uma descrição detalhada do caminho percorrido por Habermas para fundamentar a ética do discurso a partir do princípio da Universalização. Nesta parte da pesquisa o objetivo principal consiste em fazer uma análise dos pressupostos que Habermas considera necessários para a realização de discursos práticos, a partir dos quais são convalidadas as normas que devem ser respeitadas por todos, inclusive pelos supostos céticos.

2.1 – Considerações introdutórias sobre a ética do discurso de Habermas

Em que consiste a “ética do discurso”? Em linhas gerais a ética do discurso pode ser concebida como um programa de pesquisa filosófico, fundado por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, há mais de 20 anos. Durante esse tempo a ética do discurso já serviu como objeto de muitas pesquisas e críticas. Mas tudo isso contribuiu para que, hoje, ela seja uma das concepções de fundamentação moral mais difundida.

O conceito “ética do discurso” pode ser entendido como a união de dois conceitos em um só. Enquanto a parte do “discurso” aponta para um elemento comunicativo, a parte da “ética” aponta para a questão do agir. Os dois conceitos podem ser trabalhados separadamente, mas Habermas não faz esta separação, pois seu intento é justamente demonstrar até que ponto é possível pensar numa ética que seja derivada do modo como as pessoas se comunicam entre si.

Em processos de comunicação o conceito “Discurso” é concebido como um instrumento de construção e reconstrução. Neste sentido a ética do discurso lhe serve para construir uma concepção moral que aponta para duas direções: por um lado Habermas investiga de que forma se originam as normas morais e por outro lado ele pretende demonstrar como as normas morais podem ser reconstruídas ou regeneradas no sentido de torna-las melhores. Portanto, a ética do discurso está relacionada a duas questões-chave para toda teoria ética: o problema da *fundamentação* e o problema da *aplicação* das normas.

Na perspectiva da fundamentação e da aplicação das normas, a ética do discurso é uma ética geral, assim como, por exemplo, a Ética kantiana, o Contratualismo, o Utilitarismo e outros. O que esses diversos modelos de ética têm em comum é a fundamentação de um princípio superior¹⁴⁶. Mas o que diferencia a ética do discurso de outras concepções morais é que ela procura os fundamentos para um bom agir na própria estrutura do discurso prático. Aqui é importante ter presente a distinção que Habermas faz entre discurso teórico e discurso prático. Enquanto um discurso teórico está sempre relacionado à verdade de fatos, num discurso prático é a correção de normas que se encontra desafiada. Mais especificamente sobre discursos práticos, Habermas faz a seguinte observação: “... entendo o discurso prático como um método, não ao serviço da produção de normas justificadas, mas sim da avaliação da validade de normas encontradas, problematizadas e refletidas hipoteticamente”¹⁴⁷.

Dizer que o discurso prático deve possibilitar a “avaliação de normas” significa que ele está amparado por regras e nesse sentido não se pode comparar o discurso prático com uma conversa qualquer. O plano do discurso deve ser entendido como um plano de discussão racional, cujo objetivo consiste na validação de argumentos e normas. Habermas explica melhor isso da seguinte forma:

De “discursos” só quero falar quando o sentido das pretensões de validez problematizadas força conceptualmente os participantes a supor que em princípio se poderá alcançar um acordo racionalmente motivado, onde “em princípio” significa o seguinte pressuposto idealizador: que a argumentação tenha sido o suficientemente aberta e que tenha durado o tempo necessário¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Vale lembrar aqui que essas concepções éticas têm o que se entende por fundamento moral. Nesse sentido, a moral a moral kantiana, por exemplo, é fundamentada tendo como base o imperativo categórico. Já em Habermas, o fundamento moral está alicerçado na comunicação, ou seja, na convalidação de uma norma moral todos os atingidos devem ser levados em consideração.

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. Was macht eine Lebensform „Rational“? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 34.

¹⁴⁸ Idem. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 71.

“Que a argumentação tenha sido o suficientemente aberta” significa que ninguém pode, “em princípio”, ser excluído de discursos e que todos os participantes de discursos devem ter as mesmas chances para questionar e fundamentar asserções. Qualquer participante, para provar que uma ação é moralmente certa, tem que conseguir defender seu ponto de vista diante dos pontos de vista de todos os participantes do discurso. Dessa forma, uma asserção com a qual se pretende expressar um ponto de vista ou uma concepção particular, deve ser defendida perante as críticas momentâneas e continuar aberta a futuras críticas. Os fundamentos considerados certos sempre têm que ser testados por novos fundamentos, algo como uma corrente ou uma rede. É evidente que esse processo (rede) tem que ter um limite ou uma margem, e o que demarca essa margem é justamente a aceitação, o entendimento, o consenso. Mas cada consenso sempre precisa ser encarado como temporário e falível, isto é, no futuro as pessoas poderão chegar a consensos que contradizem os atuais. Enfim, a ética do discurso é um programa de fundamentação moral intersubjetivo, mutável e inacabado. Por estas características, a ética do discurso não se apresenta como uma ética individual ou absoluta, mas o que aparece em primeiro plano são questões que têm relação com igualdade, justiça, solidariedade, autonomia, falibilidade e assim por diante.

Ao caracterizar a ética do discurso da forma como acabamos de ver, isso não significa para Habermas que se trata de algo leviano. Pelo contrário: normas e princípios morais têm que ter uma validade universal no sentido de que todos estejam comprometidos com tais princípios. Isso significa que as fundamentações usadas para medir o teor de certeza e de verdade inerentes às asserções, devem ser as mesmas para todos.

Além de ser considerada universal, para Habermas, a ética do discurso deve possuir um teor cognitivo. Éticas cognitivistas são aquelas que “... em um ou em outro sentido se apegam à idéia de que as questões práticas são ‘passíveis de verdade’”¹⁴⁹. O que isso

¹⁴⁹ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 53. Sergio Paulo Rouanet dá a seguinte definição para o cognitivismo: “Chamo cognitivista aquela atitude intelectual que postula a possibilidade de uma ética capaz de prescindir da religião revelada e que, em princípio, não vê diferença categorial entre o conhecimento do mundo empírico e o conhecimento do mundo moral: a mesma razão capaz de desvendar as estruturas do mundo natural é capaz de descobrir os fundamentos do comportamento moral e da norma ética”. ROUANET, Sérgio Paulo. Dilemas da moral Iluminista. In: *Ética*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 149 – 150. Além de si próprio, Habermas considera Kant um filósofo cognitivista, bem como outros filósofos de tradição kantiana tais como: Kurt Baier, Marcos George Singer, John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat e Karl-Otto Apel. Paralelamente à ética cognitivista há, na ética moderna, uma outra corrente que também se destaca: a corrente não-cognitivista. O não-cognitivismo ético nega a possibilidade de uma justificação geral de normas.

significa? Significa que o princípio da universalização, enquanto regra de argumentação, permite que os participantes de um processo de entendimento cheguem a um consenso racional, ou a um consenso que está baseado em razões. Dessa forma os juízos morais têm um conteúdo cognitivo porque são fundamentados por leis e não por interesses particulares ou atitudes afetivas dos sujeitos envolvidos no discurso. Mais especificamente sobre as éticas cognitivistas e universalistas, pode-se dizer que elas sempre tentam fundamentar valores e princípios morais que não exprimem apenas o que uma determinada cultura ou época considera certo ou justo. No modelo cognitivo de fundamentação moral:

O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o consentimento qualificado de todos os possíveis atingidos. O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*: é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant sempre repete, a uma “lei universal”¹⁵⁰.

Todas essas reflexões demonstram que Habermas não está à procura de um fundamento último para sua ética (algo como “Ser” ou “Deus”), mas ele faz do argumento o objeto da sua investigação¹⁵¹. Por isso, para ele, a razão comunicativa é a via mais apropriada para fundamentar uma moral pós-tradicional e liberta dos contextos religioso-metafísicos. Isso significa que o moralmente certo não é determinado nem por Deus, nem por nenhuma autoridade estatal e nem pela natureza. E uma vez que um sistema moral não pode mais ser imposto mediante uma autoridade, a base de sua sustentação, para Habermas, passa pelos interesses dos indivíduos, diretamente atingidos por tal sistema.

Há mais duas características que Habermas destaca na ética do discurso: o proceduralismo e o formalismo. Trata-se de uma ética proceduralista porque a constituição de discursos é procedural. A partir das falas e das contra-falas os participantes levantam pretensões hipotéticas que são testadas através da argumentação e que podem levar a um

¹⁵⁰ Ibidem, p. 73.

¹⁵¹ A idéia de defender uma justificação secular para a moral, isto é, não baseada em princípios religiosos ou metafísicos, mas na razão, Habermas busca na Filosofia Antiga, como se percebe no seguinte texto: “A filosofia se esforça, desde sua origem, explicar o mundo num todo, a unidade na variedade das aparições, com princípios que são encontrados na razão – e não na comunicação com uma divindade (Gottheit) além do mundo, O pensar grego não aponta para uma teologia e nem para uma cosmologia ética no sentido das grandes religiões do mundo, mas sobre a ontologia”. (HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 15). Para compreender melhor a relação que Habermas estabelece entre moral e religião é importante ler seus textos mais recentes, escritos a partir da década de 80 tais como: *Pensamento pós-metafísico*; *A inclusão do outro*; *O futuro da natureza humana*; *Entre naturalismo e religião*, bem como o livro *Religião e modernidade em Habermas*, do Prof. Luiz Bernardo Leite de Araújo.

consenso. Mas a validade do consenso depende do preenchimento de algumas condições que Habermas denomina de *pressupostos pragmático-transcendentais* que são: 1) Todos devem ter as mesmas chances de usar ações comunicativas para começar o discurso ou manter a conversação; 2) Todos devem ter oportunidades iguais de prestarem esclarecimentos e levantar objeções sobre todos os temas pertinentes à discussão; 3) Todos que compreendam o significado do que está sendo dito podem participar do discurso e 4) A comunicação deve ser livre de qualquer coerção e o consenso sobre as pretensões de validade deve ser determinado apenas pela força do melhor argumento. Somente quando estas intenções simétricas forem preenchidas o consenso discursivo pode ser considerado legítimo e racional; e quando num discurso todos estes pressupostos são observados, tem-se o que Habermas denomina de “situação ideal de fala”. Enfim, por não se tratar de uma ética onde estão em jogo padrões de racionalidade e de valor de determinadas pessoas ou grupos restritos (ética relativista), mas por destacar a validade deontológica das normas de ação, por se apegar a questões puramente normativas e por não fundamentar conteúdos concretos (como os 10 mandamentos), a ética do discurso é denominada de formalista. Os pressupostos formais de um discurso são os seguintes:

1) Todos os participantes potenciais em um 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 em um discurso têm que ter igual oportunidade de fazer interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificações, e de problematizar, aceitar ou refutar as pretensões de validade destas, de tal forma que nenhum prejuízo seja subtraído a tematização e a crítica¹⁵².

De forma resumida pode-se dizer que um discurso acontece quando todos os participantes têm a mesma chance para convalidar seus pontos de vista, ou seja, em processos discursivos voltados para o entendimento (discursos práticos) não há hierarquia e nem autoridade. Todos os participantes de um discurso podem colocar sua própria concepção de verdade em discussão, de tal forma que um consenso nunca poderá resultar de uma convicção única, mas deve sempre incluir todos os atingidos. Mas este consenso nunca pode ser encarado como algo acrítico, ou algo semelhante a um convênio sem pretensões morais. Pelo

¹⁵² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001, p. 153.

contrário, o consenso tem que ser resultante daquilo que Habermas denomina de fundamentos, e são estes fundamentos que devem estar baseados em boas razões.

Dessas considerações pode-se concluir que Habermas se utiliza da ética do discurso para fundamentar normas e princípios morais. Mas fundamentar não significa que as pessoas sempre devem agir motivadas por fundamentos racionais, ou que sempre devem procurar o consenso. A ética do discurso também não apresenta um princípio moral, ou uma norma de ação que diz como as pessoas necessariamente devem agir em determinadas circunstâncias e situações. Mas ela diz o que significa o fato de pessoas quererem entender suas convicções como certas e verdadeiras. Ela diz também por que todos os participantes de discursos podem confiar naquilo que o consenso determina como certo e verdadeiro. É por isso que o discurso se torna o ponto de partida para qualquer reflexão prática e intersubjetiva. Enfim, com a ética do discurso Habermas não pretende fundamentar uma ética para discursos, que prescreva como as pessoas devem se comunicar, mas que conceba o processo comunicativo como uma ação. Neste sentido as pessoas têm autonomia para elaborar as normas pelas quais querem se orientar em suas ações. A soberania está nos sujeitos que falam e agem e as mudanças sociais acontecem a partir do momento em que as pessoas participam de discursos práticos, algo que até hoje muito raramente acontece.

A partir de agora, veremos “... como o princípio da universalização, que é o único a possibilitar nas questões práticas um acordo argumentativo pode, ele próprio, ser fundamentado”¹⁵³. Em outras palavras isso significa responder a seguinte pergunta: por que o princípio da universalização deve ser aceito como regra de argumentação?

2.2 – A fundamentação da ética do discurso a partir do princípio da Universalização

Habermas pensa que é possível fundamentar o princípio da Universalização, que dá suporte à ética do discurso, por meio de duas suposições: “que (a) as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas *como* pretensões de verdade, e que (b) a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetivação de um discurso real e em última instância não monológico”¹⁵⁴. Dizer que as pretensões de validade têm um sentido cognitivo significa que os juízos morais, bem como as asserções normativas, podem ser

¹⁵³ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 54.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 78.

verdadeiros ou falsos. Neste sentido e através do conceito ética do discurso, num primeiro momento, Habermas pretende formular um fundamento moral que sirva como critério para distinguir normas legítimas (ou ações certas) de normas ilegítimas ou falsas. Este fundamento ou princípio moral é o princípio da Universalização, como adiante veremos. Em segundo lugar a ética do discurso deve fundamentar, conforme Habermas, por que devemos reconhecer o princípio da Universalização, isto é, por que quando fazemos juízos morais o uso desse princípio moral deve necessariamente ser reconhecido como legítimo.

Nesse contexto da fundamentação da ética do discurso a partir do princípio da Universalização, é importante observar que, para Habermas, trata-se de pensar uma moral para a contemporaneidade. Neste sentido ele diz que a partir da modernidade as tradições culturais se tornam reflexivas no sentido de os diversos projetos de vida em competição não mais se afirmarem uns frente aos outros sem a comunicação. Diante deste fenômeno, todas as nações e culturas são obrigadas a confrontar e justificar seus pontos de vista morais, de forma argumentativa, perante pontos de vista morais diferentes ou contrários. Enfim, para Habermas, as condições de vida moderna não deixam uma segunda alternativa¹⁵⁵.

Tendo presente isso, a fundamentação do princípio da Universalização torna-se uma necessidade, uma vez que tal procedimento evita que uma concepção moral baseada na tradição cultural do Ocidente, por exemplo, seja considerada melhor do que outras concepções morais. Mais especificamente sobre isso Habermas diz: “Torna-se necessário conseguir demonstrar que o nosso princípio moral não reflete unicamente os preconceitos do habitante adulto da Europa central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e educação burguesa”¹⁵⁶. Se eventualmente isso acontecesse, então teríamos o que ele denomina de “falácia etnocêntrica”¹⁵⁷.

A partir dessas considerações iniciais pode-se deduzir que normas morais fundamentadas a partir do princípio da Universalização devem ser apartidárias e representar os interesses de todos os atingidos. Ou seja: “A problematização específica da moral se

¹⁵⁵ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 179 – 182. Para Habermas a identidade moral moderna se forma a partir de três fontes que são: a noção de amor de Deus enraizada na tradição cristã, onde Deus encarna a idéia de bondade em que todas as criaturas participam; a noção iluminista de auto-responsabilidade do sujeito, que, graças à sua razão, é capaz de agir autonomamente; e a crença romântica na bondade da natureza, que encontra a sua manifestação nas produções criativas da imaginação humana, ou seja, nas obras de arte (produtividade estética).

¹⁵⁶ Idem. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 12.

¹⁵⁷ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 88. (ethnozentrischen Fehlschlusses).

desprende do ponto de referência egocêntrico (ou etnocêntrico) do meu (ou nosso) contexto de vida e reclama uma avaliação dos conflitos interpessoais sob o ponto de vista do que *todos* poderiam querer em comum”¹⁵⁸. Habermas escreve nesta perspectiva que no contexto atual: “O ponto de vista moral exige, porém, uma operação de generalização de máximas e de interesses controversos, o que força os intervenientes a *transcenderem* o contexto social e histórico da sua forma de vida e da sua comunidade particular, e assumir a perspectiva de *todos* os potenciais indivíduos em questão”¹⁵⁹. Nesta mesma obra, mais adiante, pode-se ler mais sobre tudo isso.

Quem quiser considerar algo sob o ponto de vista moral, não pode deixar-se excluir do contexto intersubjetivo dos participantes comunicativos que se envolvem em relações interpessoais e que só nesta atitude performativa se podem compreender como destinatários de normas vinculativas. A validade controversa de normas só pode ser tematizada a partir da perspectiva da primeira pessoa do plural, portanto, a partir “de nós”; não nos podemos esquecer que as pretensões de validade normativa dependem do “nosso” reconhecimento. Não atingimos um ponto de vista imparcial por dar as costas ao contexto da interação lingüisticamente mediada ou por abandonar completamente a perspectiva dos participantes, mas somente através de um *alargamento universal* das perspectivas individuais dos participantes¹⁶⁰.

Há pelo menos um aspecto que não pode ser ignorado nesta concepção de fundamentação moral. Para Habermas o método discursivo não retira a identidade do indivíduo. Num discurso argumentativo o indivíduo se posiciona a partir da sua própria perspectiva, portanto, inserido num contexto social. Dessa forma, o consenso que se procura no plano discursivo depende, por um lado, do sim ou do não de cada indivíduo. Mas por outro lado o indivíduo deve superar sua perspectiva egocêntrica, porque dentro do processo de entendimento, as argumentações devem dar-se sempre com a intenção de um convencimento recíproco, ou seja, o que se instaura numa práxis argumentativa é uma concorrência pelos melhores argumentos. Enfim, para Habermas: “O método da formação discursiva da vontade contempla a estreita relação entre ambos os aspectos – entre a autonomia dos indivíduos inalienáveis e a sua inserção em formas de vida partilhadas intersubjetivamente”¹⁶¹.

Além de todas essas ressalvas, para que “pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas *como* pretensões de verdade”, elas têm que poder

¹⁵⁸ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 124.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 124.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 153.

¹⁶¹ Idem. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 19.

rebater todas as críticas daqueles que tentam afirmar a impossibilidade da fundamentação de uma moral universalista, como é o caso do ceticismo, doutrina que nega qualquer conteúdo normativo inerente às normas morais. Para Habermas: “... o ceticismo moral se sustenta principalmente na tese de que asserções normativas não são verdadeiras ou falsas e de que, por isso, não podem ser fundamentadas, uma vez que não existe algo como objetos ou fatos morais”¹⁶². Nesta perspectiva, Hans Albert foi, conforme Habermas, um filósofo que tentou provar a impossibilidade da fundamentação de uma moral universalista através da tese do “trilema de Münchhausen” (*Münchhausentrilemma*). Conforme a tese do “trilema de Münchhausen”, quem tentar fundamentar uma moral universal tem que necessariamente escolher entre três alternativas, todas inaceitáveis para Hans Albert, que são: “ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos”¹⁶³.

Esta postura de Hans Albert, na visão de Habermas, é problemática. Por quê? Porque, conforme Habermas, Hans Albert pressupõe somente um “conceito semântico de fundamentação” (*semantischen Begründungskonzepts*) que, por apoiar-se unicamente em inferências lógicas, é insuficiente para explicar as relações pragmáticas inerentes aos atos de fala. Habermas, nesta perspectiva, para fundamentar o princípio da Universalização, propõe a tese de que a pretensão de validade normativa em discursos práticos pode ser resgatada argumentativamente de maneira análoga à pretensão de verdade em discursos teóricos¹⁶⁴. Para proporcionar mais credibilidade à sua tese Habermas busca apoio em K. O. Apel que, por meio da utilização do conceito “contradição performativa” (*performativen Widerspruchs*), teria invalidado o trilema de Münchhausen. Para ilustrar o significado de contradições performativas, Apel se baseia no exemplo do “Cogito ergo sum” (Descartes). Neste sentido, com um enunciado do tipo: (1) Eu não existo (aqui e agora), um falante está erguendo uma pretensão de verdade. Ou seja, para Apel, a expressão de um ato de fala como este,

¹⁶² Idem. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 52.

¹⁶³ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 90.

¹⁶⁴ Para compreender melhor a posição de Habermas no que se refere ao discurso teórico e prático, é interessante analisar a distinção que ele faz entre três possíveis usos da razão prática: o uso pragmático, o uso ético e o uso moral. Habermas apresentou uma versão concisa e clara desta análise em uma Conferência do mês, apresentada na USP em outubro de 1989, cujo texto escrito, traduzido por Márcio Suzuki, foi publicado em *Estudos Avançados (USP-SP, 3(7): 4-19, set./dez. 1989)*. Este texto também foi publicado em: HABERMAS, Jürgen. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 100 – 118.

inevitavelmente pressupõe a existência de um falante, e essa existência pode ser expressa pelo enunciado: (2) Eu existo (aqui e agora)¹⁶⁵.

A partir destas considerações sobre o trilema de Münchhausen de Hans Albert pode-se concluir que a contradição performativa nas teorias de Habermas consiste na impossibilidade de participantes em discursos afirmarem e negarem, ao mesmo tempo, a mesma coisa sobre algo. Ou seja, quando o cético afirma que é impossível fundamentar o princípio Discursivo e o princípio da Universalização, ele está erguendo uma pretensão de verdade através da sua afirmação. Ao tentar afirmar que não é possível fundamento algum, o cético está justamente reconhecendo que sua afirmação necessita de um fundamento. E se ele reconhece que sua afirmação é fundamentada, aí ele se contradiz, pois havia acabado de afirmar que não é possível fundamentar nada.

Por intermédio da contradição performativa, Habermas passa para o cético o ônus da prova, já que o próprio cético tem de reconhecer que, ao enunciar algo, levanta pretensões de validade. E ao levantar pretensões de validade o cético reconhece que está participando de um discurso que pressupõe regras, pois deve argumentar, com base em razões, que sua expressão é válida e merece ser reconhecida pelos demais participantes do discurso. Para resumir a forma de refutação performativa do cético, Habermas se aproveitou da seguinte passagem do texto de Apel.

Aquilo que não posso contestar sem cometer uma auto-contradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar sem uma *petitio principii* lógico-formal, pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, se o jogo da linguagem da argumentação é para conservar seu sentido¹⁶⁶.

Por meio desse texto, Apel quer demonstrar, conforme Habermas, que ao participar de um processo de entendimento, qualquer pessoa necessariamente tem que aceitar pressupostos normativos. “Argumentos pragmático-transcendentais prestam-se para recordar a todo aquele que realmente participa de argumentações, que por esta razão ele está participando de uma

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 90 – 92.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 92. Esta citação se encontra em: APEL, Karl-Otto. Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: KANITSCHIEDER, B. (ed.), *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck, 1976, p. 55 – 82. (Tradução espanhola em *Estudios Filosóficos* 36, n. 102 (1987) p. 251 – 299).

práxis normativa”¹⁶⁷. A defesa de Apel em torno do conceito contradição performativa, não deixou dúvidas a Habermas sobre a possibilidade de uma fundamentação pragmático-transcendental da ética, fato que fez com que levasse adiante a idéia da possibilidade deste tipo de fundamentação moral. Neste sentido ele não abre mão das regras de argumentação, que sempre estão pressupostas, que são necessárias para a realização de um discurso, “e são estas que podem ser derivadas de um modo pragmático-transcendental”¹⁶⁸. Mas, quais são essas regras? No livro *MkH* essas regras são descritas da seguinte forma:

- (1.1) Nenhum falante pode se contradizer.
- (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a*, tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Diferentes falantes não podem usar a mesma expressão em sentidos diferentes.

- (2.1) Todo falante só pode afirmar aquilo em que ele mesmo acredita.
- (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.

- (3.1) Todo sujeito capaz de falar e agir pode participar de discursos.
- (3.2) a. Cada um pode problematizar qualquer afirmação.
b. Cada um pode introduzir qualquer afirmação no discurso.
c. Cada um pode expressar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3) Nenhum falante pode ser impedido, mediante alguma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)¹⁶⁹.

Em outro texto (mais recente) Habermas cita quatro qualidades que são indispensáveis para que um processo argumentativo possa ser considerado legítimo e o consenso racionalmente aceitável. São elas:

- (a) ninguém, que possa dar uma contribuição relevante, pode ser excluído da participação;
- (b) a todos será dada a mesma chance para dar contribuições;
- (c) os participantes têm que acreditar naquilo que dizem;
- (d) a comunicação deve ser isenta de coações internas e externas, de tal forma que os posicionamentos de Sim/Não ante pretensões de validade criticáveis sejam motivados tão-somente pela força de convencimento das melhores razões”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 186.

¹⁶⁸ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 96.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 98 - 100.

¹⁷⁰ Idem. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 62.

O que se pode deduzir a partir dessas regras e qualidades é que o discurso real preserva a liberdade de direitos de todos os participantes, bem como a dignidade pessoal de todos. Resumidamente pode-se dizer que, na ética do discurso, os interesses dos indivíduos são contemplados no plano do interesse geral. Mas o intento de Habermas com tudo isso é demonstrar que estes princípios morais baseados no discurso devem ser reconhecidos por todos os participantes de um discurso prático, antes mesmo de os atores começarem o processo de entendimento de onde resulta o consenso. Isso significa que, quando alguém argumenta, as regras do discurso já estão pressupostas, ou seja, o participante do discurso (quer queira quer não queira) já reconheceu essas regras racionais. Por exemplo, quem faz uma pergunta, ou afirma algo, ou questiona uma idéia com pretensão de validade para si mesmo e para outros, e se oferece como membro co-responsável para a busca da verdade de um enunciado, ou da correção de uma norma, pressupõe uma capacidade cognitiva para saber o que significa participar de um diálogo argumentativo.

No entanto, o que Habermas faz ao propor uma fundamentação moral a partir do princípio da Universalização, é abandonar a pretensão de uma “fundamentação última” (*Letzbegründung*), tese defendida por Apel. No lugar da “fundamentação última” ele lança uma fundamentação mais fraca, e é dentro desta perspectiva de fundamentação “fraca” que aparece o princípio da Universalização (U). Este princípio da Universalização (U), que também pode ser entendido como regra de argumentação, no livro *MkH* tem a seguinte formulação:

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de sua observância *universal* para a satisfação dos interesses de *cada* um, possam ser aceitas sem coação por *todos* os atingidos¹⁷¹.

Esta formulação é bastante idêntica a uma outra que aparece em um texto de Habermas que é bem mais recente. Neste texto (U) diz:

- que uma norma só é exatamente válida, quando as presumíveis conseqüências e efeitos secundários, que se dão presumivelmente a partir do seu cumprimento geral

¹⁷¹ Idem. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 131.

para os campos de interesse e orientações valorativas *de cada um*, puderem ser aceitos sem coação *por todos* os atingidos *em geral*¹⁷².

Aqui é possível levantar a seguinte pergunta: o que Habermas realmente pretende, ou seja, qual é seu objetivo com este princípio da Universalização? Seu objetivo com (U) é testar se as normas morais podem ser fundamentadas corretamente. E para dar conta deste intuito ele elaborou uma fórmula abreviada para a ética do discurso denominada como princípio Discursivo (D), que tem a seguinte formulação:

- só podem reclamar validade, as normas que encontrarem (ou possam encontrar) o consentimento de todos os atingidos enquanto participantes de um discurso prático¹⁷³.

Diante do princípio (D) uma ética do discurso tem que poder dizer como um consentimento pode ser dado, isto é, com quais regras argumentativas as normas de um discurso podem ser justificadas, a fim de que possam ser consideradas moralmente certas. O princípio Discursivo (D) significa que o consenso é um acordo motivado por razões epistêmicas. Portanto, o consenso não pode ser entendido como um acerto qualquer motivado racionalmente a partir de uma visão egocêntrica. Por outro lado, (D) deixa em aberto o caminho pelo qual se pode visar um comum acordo discursivo. Nesta perspectiva também se pode dizer que (D) indica a condição a ser cumprida para que normas possam ser consideradas válidas, caso elas possam ser fundamentadas. Por outro lado, o princípio de Universalização (U) representa justamente essa condição, ou seja, (U) é a regra que indica como as normas morais podem ser fundamentadas¹⁷⁴.

Com “U” (...) nós nos asseguramos reflexivamente de uma substância normativa como que remanescente em sociedades pós-tradicionais, justamente por se apresentar sob a forma de um resíduo de si mesma poupado de argumentação, e sob a forma da ação orientada ao acordo mútuo¹⁷⁵.

¹⁷² Idem. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 60.

¹⁷³ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 103.

¹⁷⁴ Idem. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 59.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 63.

Nesta leitura e em outras citações, percebe-se que o objetivo de Habermas com o princípio da Universalização é, por intermédio deste princípio, introduzir uma regra de argumentação com a qual, em discursos práticos e com melhores fundamentos ou argumentos, possamos convencer outros participantes. Mas para fundamentar o princípio da Universalização é necessário o princípio Discursivo, porque este já pressupõe (*a priori*) a possibilidade de uma formação consensual mediante as regras discursivas que, se forem seguidas, resultam em atos ideais de fala. Portanto, Habermas considera o princípio da Universalização como um “princípio-ponte”, e se (U) pode ser implicado pelo princípio Discursivo (D), então a universalização de uma norma, que é o que determina a validade e legitimidade dessa norma, está fundamentada. Sobre isso Habermas escreve o seguinte:

Contudo, não devemos confundir este princípio da Universalização com um princípio no qual já se exprima a representação fundamental de uma ética do Discurso. (...) Este *princípio ético-discursivo* (D), ao qual voltarei a propósito da fundamentação do *princípio da Universalização* (U), já pressupõe que a escolha de normas *pode* ser fundamentada. No momento, é *desta* pressuposição que se trata. Introduzi (U) como uma regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos, sempre que matérias possam ser regradas tendo como base o igual interesse de todos os atingidos. Somente com a fundamentação deste princípio-ponte nós poderemos dar o passo para a ética do discurso¹⁷⁶.

O que se pode ler nessa citação é que o princípio (U) não é suficiente para fundamentar a validade de uma norma de ação. Trata-se, na verdade de um princípio formal para a fundamentação da ética do discurso¹⁷⁷. Isso significa que normas morais precisam sim ser fundamentadas em discursos práticos, mas o que não pode ser fundamentado através das regras pragmático-transcendentais é o conteúdo normativo. “O teor normativo dos pressupostos gerais da argumentação aqui só é mencionado no sentido de se poder responder à pergunta *epistêmica* acerca da possibilidade da existência de juízos morais e não para se dar resposta à pergunta *existencial* sobre o que significa *ser moral*”¹⁷⁸. Para Habermas, uma ética cognitivista atribui funções meramente epistêmicas em relação à razão prática. Ou seja, uma

¹⁷⁶ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 76.

¹⁷⁷ Nesta perspectiva Gebauer faz uma crítica ao princípio U de Habermas nos termos seguintes: “O princípio da universalização representa um princípio moral formal; este não pode resolver o conflito com forças próprias; a coação não coativa dos melhores argumentos tem que aplanar o perigo de tal forma que o discurso prático se afunde no oceano das contingências volitivas”. (GEBAUER, Richard. *Letzte Begründung: eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*. München: Fink, 1993, p. 40).

¹⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 186.

fundamentação pragmático-transcendental constitui apenas um “procedimento maiêutico” que não pode (por si) dar uma fundamentação. Dessa forma:

‘D’ é a asserção-alvo que o Filósofo em sua qualidade de teórico moral tenta fundamentar. O programa de fundamentação esboçado descreve, como talvez agora pode-se dizer, o *caminho* mais auspicioso, a saber, a fundamentação pragmático-transcendental de uma regra de argumentação com conteúdo normativo. Esta é certamente seletiva, mas formal. (...) Todos os conteúdos (...) têm que ser colocados na dependência de discursos reais. (...) Em relação a isso o teórico moral pode considerar-se como atingido, eventualmente como um especialista, mas ele não pode proceder a esses Discursos *por sua própria conta*¹⁷⁹.

Nessa citação se encontra mais um reforço para aquilo que já foi dito anteriormente, ou seja, para Habermas, o discurso constitui apenas um processo para o exame da validade de normas morais. Dessa forma a instância máxima da moral não mais está em expressões sobre o que é moralmente bom, mas as regras do discurso é que são as instâncias normativas maiores. Com outras palavras isso significa dizer que o princípio da Universalização não pode fundamentar-se a si mesmo. Ele tem que buscar seu sentido valorativo, que significa porque se deve segui-lo, em um outro fundamento, que é o princípio Discursivo (D). Além disso, ainda é necessário considerar que, para Habermas, com os princípios (U) e (D) se consegue apenas a formação de juízos morais. O agir conforme esses juízos é um segundo passo que está relacionado ao problema da aplicabilidade da ética do discurso. Ou seja: “A ética do discurso não dá orientações contedísticas, mas um *procedimento* rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo”¹⁸⁰. Sobre o sentido de fundamentação fraca da moral pode-se ler, em um outro texto, o seguinte:

Deste modo, o agente comunicativo está sujeito a um ‘ter que’ no sentido de uma necessidade transcendental fraca, sem com isso estar submetido ao ‘ter que’

¹⁷⁹ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 104.

¹⁸⁰ Idem. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 132. Para Gebauer o princípio D da ética do discurso tem que ser colocado à disposição das seguintes premissas: “Este princípio tem que formular porque nós podemos esperar, respectivamente estar convencidos, que na ética não é o ceticismo de valores, mas o racionalismo das normas que tem a última palavra”. GEBAUER, Richard. *Letzte Begründung: eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*. München: Fink, 1993, p. 54. (Das Prinzip muß formulieren, warum wir hoffen dürfen, bzw. davon überzeugt sein können, daß in der Ethik nicht der Wert-Skeptizismus, sondern der Normen-Rationalismus das letzte Wort hat).

prescritivo de uma regra de ação. (...) A razão comunicativa, ao contrário da razão prática, não é *per se* uma fonte de regras para a ação certa¹⁸¹.

Após todas essas considerações, é importante anotar o que Habermas considera essencial para a fundamentação da ética do discurso. Os passos deste programa de fundamentação ele descreve, resumidamente, da seguinte forma:

- (1) a indicação de um princípio de universalização que funcione como regra da argumentação;
- (2) a identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação que sejam inevitáveis e tenham um conteúdo normativo;
- (3) a exposição explícita desse conteúdo normativo, por exemplo, sob a forma de regras do discurso; e
- (4) a comprovação de que há uma relação de implicação material entre (3) e (1) em conexão com a idéia de fundamentação de normas¹⁸².

Esses passos necessários para a fundamentação de normas também podem ser explicados da seguinte forma: se “a identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação são inevitáveis e tem um caráter normativo” (2); se “a exposição deste conteúdo normativo se dá sob a forma de regras do discurso” (3), então: “... todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’”¹⁸³. Portanto, o passo (2) pode ser considerado o primeiro verdadeiro e decisivo passo para a fundamentação de normas. Isso significa que, quando alguém entra numa discussão (não importa sobre qual assunto) não há como negar determinadas regras discursivas, que Habermas denomina como pressupostos pragmático-transcendentais. Ele procura provar a impossibilidade de negação dessas regras discursivas por meio de contradições performativas (*performativen Widerspruchs*) em forma de um “procedimento maiêutico” (*mäeutischen Verfahren*), que serve para:

- (2a) chamar a atenção do cético, que apresenta uma objeção, para pressupostos dos quais ele tem um saber intuitivo;

¹⁸¹ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 191.

¹⁸² Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 106.

¹⁸³ Ibidem, p. 103.

(2b) dar uma forma explícita a esse saber pré-teórico, de modo que o cético possa reconhecer suas intuições na descrição dada; e

(2c) examinar com base em contra-exemplos a afirmação feita pelo proponente da falta de alternativas para os pressupostos explicitados¹⁸⁴.

Todos esses passos são importantes no sentido de compreender melhor em que consiste o que Habermas denomina de “fundamentação fraca” da moral que, segundo ele, estaria substituindo a “fundamentação última” de Apel. “Fundamentação fraca” significa, resumidamente, que as regras do Discurso são seguras (ou infalíveis), mas que a pretensão de universalidade que se associa a essas regras pode ser falível. Neste sentido ele diz que: “A *certeza* com que praticamos nosso saber das regras não se transfere para a *verdade* das propostas de reconstrução das pressuposições hipoteticamente universais”¹⁸⁵. Mas apesar da “fundamentação fraca” ser falível, Habermas pensa que a ética do discurso só tem a ganhar com ela, pois estaria concorrendo com outras éticas e, neste sentido, ao invés de nos dar respostas diretas para nossas perguntas ela estaria exercendo uma função esclarecedora. Tudo isso significa que a ética do discurso (em si) não é um critério ou um fundamento para alguém agir moralmente. Tais critérios cada um só pode procurar ou achar dentro de si mesmo. O que ela proporciona são critérios normativos que possibilitam uma formação consensual. Num outro texto, onde também aparecem os passos da fundamentação de (U), esses critérios são descritos da seguinte forma.

Da controvérsia sobre afirmações é sabido o que fundamentações devem realizar em geral e de onde se constituem. Com a ajuda de argumentos, elas resolvem um dissenso sobre fatos, isto é, sobre a verdade de determinadas proposições assertóricas, conduzem, portanto, a um consenso obtido de modo argumentativo. Além disso, sabemos da prática cotidiana, o que significa um dissenso sobre a correção de proposições normativas. Intuitivamente dominamos o jogo da linguagem da ação regulada por normas, na qual atores agem em conformidade com as regras ou afastando-se delas, ao tempo em que têm direitos e deveres que podem colidir uns com os outros, e que podem conduzir a conflitos de conduta interpretados em termos normativos. Mas sabemos também, que fundamentações morais resolvem um dissenso sobre direitos e deveres, isto é, relacionado à correção de determinadas proposições normativas¹⁸⁶.

Apesar de todos esses critérios e justificativas em favor do cognitivismo moral, restam dúvidas quanto ao convencimento do cético moral. Também Habermas está muito ciente

¹⁸⁴ Ibidem, p. 107.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 107.

¹⁸⁶ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 133 – 134.

disso, pois ele mesmo diz que o cético radical “... pode pôr em dúvida a solidez da derivação pragmático-transcendental do princípio moral”¹⁸⁷. Como o cético pode fazer isso? Habermas pensa que: “Um cético, que prevê que pode ser pego em contradições performativas, recusará de antemão o jogo do logro – e recusará toda e qualquer argumentação”. Dessa forma: “O *cético conseqüente* retira do pragmático transcendental a base para seus argumentos”¹⁸⁸. Neste exemplo, o cético, ao saltar fora do jogo da argumentação, literalmente ignora o cognitivista. Por sua vez: “o cognitivista, se persistir com suas reflexões, só poderá falar *sobre* o cético, não mais *com* ele”¹⁸⁹. Tendo em vista estas considerações, Habermas conclui o seguinte: “Que uma concepção cognitivista da moral é *possível* significa apenas que podemos saber como devemos regular legitimamente nossa vida em comum...”¹⁹⁰.

Mas, qual deve ser a postura do teórico moral (cognitivista) diante da postura de mudez do cético? Habermas não consegue apontar uma saída convincente para este problema, mas também não abandona sua posição inicial. Qual posição é essa? É a posição que ele já defendeu na obra *TkH* ao dizer que:

Na ética filosófica não se pode considerar de nenhum modo que as regras de ação associadas às pretensões de validade, às quais se baseiam mandamentos e sentenças de dever, possam ser desempenhadas de forma discursiva em analogia com as pretensões de verdade. Mas no cotidiano ninguém pode fazer referência a argumentações morais, sem intuitivamente partir do forte pressuposto de que no círculo dos afetados pode-se em princípio chegar a um consenso fundamentado. (...) A esse saber intuitivo nós nos apoiamos sempre que argumentamos moralmente; nestas pressuposições têm suas raízes o ‘moral point of view’. Mas isso ainda não tem que significar que essa intuição leiga também seja justificada efetivamente; em todo caso, nesta pergunta ética fundamental, eu me inclino a uma posição cognitivista segundo a qual as questões práticas podem em princípio ser decididas argumentativamente¹⁹¹.

Em relação à postura do cético, este, conforme Habermas, não conseguiu nada mais que renunciar à sua qualidade da comunidade dos que argumentam. Mas a recusa do cético em participar de um processo argumentativo visando um consenso em hipótese alguma pode significar a negação de uma forma de vida sócio-cultural, na qual este mesmo cético vive. “Ele pode, com uma palavra, renegar a moralidade, mas não a eticidade dos comportamentos

¹⁸⁷ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 108.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 109.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 109.

¹⁹⁰ Idem. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 307.

¹⁹¹ Idem. *Theorie des kommunikativen Handels*. Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 39 - 40.

vitais nos quais, por assim dizer, ele se mantém durante o dia”¹⁹². Enfim, o cético, por mais que queira, não consegue desvencilhar-se da prática comunicativa do cotidiano, isso pelo fato de simplesmente estar vivo. “Eis por que a recusa de argumentação do cético radical se revela como uma demonstração vazia”¹⁹³. Em outras palavras isso significa dizer que: “A prática comunicativa, mesmo ainda antes de toda a institucionalização, não deixa possibilidade de escolha aos seus participantes...”¹⁹⁴, ou seja: “A opção cética de abandonar o jogo de linguagem das expectativas, condenações e autocensuras morais *fundamentadas* existe apenas na reflexão filosófica, mas não na práxis: ela destruiria a autocompreensão de sujeitos que agem comunicativamente”¹⁹⁵. Neste mesmo sentido, mais adiante, Habermas diz que: “A continuação do agir comunicativo por meios discursivos pertence à forma de vida comunicacional em que nos encontramos sem possibilidade de troca”¹⁹⁶. Enfim, Habermas só vê duas saídas para um sujeito não participar do agir comunicativo: uma grave doença mental ou o suicídio¹⁹⁷.

Uma das críticas mais contundentes ao empreendimento de Habermas em fundamentar universalmente as normas morais por meio de discursos, que pressupõem a aceitação de todos os participantes como parceiros na discussão de direitos iguais, foi feita por Tugendhat. O que esse filósofo critica em Habermas é a sua idéia de que normas morais podem ser fundamentadas por meio de discursos livres. Para Tugendhat os critérios de um consenso racional não são intrínsecos ao discurso, pois sempre dependem da aceitação dos outros. Como tais critérios dependem da aceitabilidade individual, para ele, é errôneo sustentar que todas as relações sociais estão constituídas por ações comunicativas. A necessidade de considerar as perspectivas dos outros é uma exigência suplementar que provém do princípio da imparcialidade, mas este princípio, para Tugendhat, independe do discurso, conforme se pode ler na seguinte citação.

¹⁹² Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 110.

¹⁹³ Ibidem, p. 110.

¹⁹⁴ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 132 - 133.

¹⁹⁵ Idem. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 309.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 310.

¹⁹⁷ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 110. Todo esse vai e vem feito com intuito de convencimento dos céticos está relacionado com o problema da aplicabilidade da ética do discurso, temática que será abordada na última parte do próximo capítulo.

A validade de uma norma é boa se ela é boa para todos, e isso significa, se todos podem aprová-la, mas não assim pura e simplesmente e nem em consideração a não importa qual ponto de vista, mas em consideração ao seu bem-estar, ao seu bem entendido interesse próprio¹⁹⁸.

Pode-se observar nessa passagem do texto que, para Tugendhat, a qualificação moral de uma norma depende do bem-estar que ela proporciona a cada um dos atingidos e nesse sentido, “(...) não há diferença na observância das regras de justificação, não importa se elas acontecem de forma monológica ou em um discurso com outros”¹⁹⁹. Como se pode perceber, para Tugendhat, a fundamentação moral que se dá de forma comunicativa não deve excluir o aspecto monológico presente no discurso. A função do discurso à garantia de que as pessoas atingidas por uma decisão possam participar na elaboração de um compromisso. Dessa forma, Tugendhat acaba dando preferência a um discurso no qual cada um reconhece o próximo (outro) como pessoa autônoma. Nesse sentido ele faz uma distinção entre autonomia e racionalidade, coisa que Habermas não faz. Enquanto, para Tugendhat, o critério da imparcialidade na fundamentação moral nasce fora do discurso, essa idéia, para Habermas, está presente na estrutura do discurso. Enfim, uma das críticas que Tugendhat faz ao conceito de ação comunicativa, sustenta que os interlocutores que participam de um discurso, tendem, por meio deste, a satisfazer seus próprios planos individuais, ou seja, o fim último do discurso para ele não é encontrar a verdade e o consenso tal como propõe Habermas.

Um segundo ponto de discussão entre Tugendhat e Habermas está relacionado à maneira como cada qual entende o “estar fundamentado de normas morais”. Neste sentido, Habermas faz uma analogia entre normas e asserções (*Aussagen*). Segundo ele, estas constituem duas formas linguísticas distintas, mas ambas teriam uma pretensão de fundamentação: as asserções, de serem verdadeiras e, as normas, serem corretas. Sobre a analogia feita por Habermas entre normas e asserções (*Aussagen*), Tugendhat diz que Habermas ateve-se meramente à intuição de que as normas morais erguem uma pretensão de serem fundamentadas. Com isso Habermas teria obstruído a questão do que significa o fato de normas estarem fundamentadas. Conforme Tugendhat, fundamentar normas não é o mesmo que fundamentar enunciados. Para ele, só compreendemos uma sentença assertórica quando sabemos o que significa justificá-la. No entanto, o mesmo não pode ser afirmado de uma norma. Nesse sentido, se falarmos, por exemplo: “Tu não deves matar” ou “A repartição deve

¹⁹⁸ TUGENDHAT, Ernst. Linguagem e Ética. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1992, p. 302.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 305.

ser igual”, consegue-se entender tais asserções sem saber sobre que intenções são fundamentadas. De forma resumida pode-se dizer que, para Tugendhat, uma norma está fundamentada quando todos podem concordar com ela.

No próximo capítulo, em que se analisará a relação entre a ética do discurso e a teoria moral de Kant, há mais algumas críticas em torno da fundamentação moral defendida por Habermas, relacionadas, principalmente, à questão da aplicabilidade de normas legitimadas por meio de discursos práticos.

III – A RELAÇÃO ENTRE A ÉTICA DO DISCURSO DE HABERMAS E A TEORIA MORAL DE KANT

Nesta parte do trabalho serão abordadas algumas compatibilidades e incompatibilidades que há entre a ética do discurso de Habermas e a teoria moral de Kant. Para tanto, num primeiro momento, será feita uma análise da teoria moral kantiana a partir da leitura de dois textos e uma obra, respectivamente: *Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?* (1784); *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Num segundo momento, e a partir da leitura de alguns textos recentes de Habermas, proceder-se-á a uma abordagem de algumas convergências e divergências existentes entre a teoria moral de Kant e a ética do discurso de Habermas. Para finalizar este capítulo serão abordados alguns problemas relacionados à aplicabilidade da ética do discurso.

3.1 – A fundamentação moral de Kant: o homem racional, autônomo e livre

Immanuel Kant, em setembro de 1784, aos 60 anos de idade e um ano antes de publicar a obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, caracterizou a sua época como sendo a “Época do Esclarecimento” (*Zeitalter der Aufklärung*)²⁰⁰. O que ele entendia por esta expressão está descrito em seu texto: *Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?*

²⁰⁰ Aufklärung, no português, tem várias traduções: luzes, ilustração, iluminismo, esclarecimento. O “esclarecimento” como época histórica européia compreende o período que vai do final do século XVII adentrando o século XIX. Em sentido geral, “Esclarecimento” significa crença no progresso, ou seja, o ser humano, mediante o uso da razão, pode melhorar-se a si mesmo e a sociedade. Nesta perspectiva, haveria (por parte do homem) a compreensão racional das leis naturais, o que permitiria o domínio da natureza e este domínio proporcionaria uma melhora na vida do homem. Este sentido histórico de “esclarecimento” está próximo do que Habermas entende por processo histórico da racionalização. Para uma melhor compreensão do significado de *Aufklärung*, é importante ler a nota preliminar feita pelo tradutor de *Dialética do Esclarecimento* Guido Antonio de Almeida. Nesta nota Almeida explica as razões que o levaram a traduzir *Aufklärung* por *esclarecimento* e não por *iluminismo* ou *ilustração*, expressões usuais para designar o que entendemos como a “Época ou a *Filosofia das Luzes*”. Mais especificamente sobre Kant, Almeida diz o seguinte: “(...) Kant, como se sabe, define a *Aufklärung*, num texto célebre, como um processo de emancipação intelectual resultando, de um lado, da superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria e, de outro lado, da crítica das prevenções inculcadas nos intelectualmente menores por seus maiores (superiores hierárquicos, padres, governantes, etc.)”. (ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 07).

*Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. Sapere aude! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento*²⁰¹.

Nessa passagem do texto pode-se observar que “esclarecimento”, para Kant, não significa apenas a caracterização de uma época histórica, mas também a possibilidade de as pessoas construírem o futuro através do uso da razão. Uma pessoa esclarecida é, neste sentido, um sujeito que conseguiu emancipar-se, ou seja, sair da menoridade. No entanto, o que Kant não conseguia entender em sua época é por que “... uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia (*naturaliter majorennnes*), comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores”²⁰². Estar liberto da “natureza de toda tutela alheia” significa que o homem tem autonomia suficiente para buscar por si mesmo, independente de forças externas ou superiores, o fundamento do conhecimento. Uma pessoa livre para ele é aquela que tem poderes para determinar sua vontade através do uso da sua razão. É justamente esse poder de usar corretamente a razão que proporciona às pessoas uma consciência de autores no sentido de agir sem a influência de terceiros.

Mas o que Kant percebia em todo lugar era justamente a limitação da liberdade e a renúncia ao pensar. Neste sentido ele escreve o seguinte: “... ouço clamar de todas as partes: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas fazei o exercício! O conselheiro de finanças: não raciocinai, mas pagai! O padre: não raciocinai, mas crede!”²⁰³. O problema levantado por Kant nesta citação está direcionado às causas que fazem com que as pessoas não pensem por si próprias. Neste sentido “menoridade” (*Unmündigkeit*) significa a incapacidade de uma pessoa em fazer uso da sua própria razão. Sobre isso ele escreve o seguinte:

Mas que limitação constitui obstáculo ao Esclarecimento, e qual não constitui ou lhe é mesmo favorável? Respondo: o uso *público* de nossa razão deve a todo momento

²⁰¹ KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 10. Aufl., 1993. Hier Bd. 11, p. 101. Em nosso trabalho citaremos a tradução do texto de Kant: *Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?*, feita pelo Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet, publicada em 12/08/05 no site (<http://geocities.yahoo.com.br/eticaejustica>) que é a base eletrônica do **Grupo de Pesquisa Ética e Justiça**, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. (Esta citação está na página 1).

²⁰² Idem. *Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?* Trad. Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: <<http://geocities.yahoo.com.br/eticaejustica>>, p. 1. Acesso em: 15 de agosto de 2005.

²⁰³ Ibidem, p. 1. Acesso em: 15 de agosto de 2005.

ser livre, e somente ele pode difundir o Esclarecimento entre os homens; o uso *privado* da razão, por sua vez, deve com bastante freqüência ser estreitamente limitado, sem que isso constitua um entrave particular ao progresso do Esclarecimento. Mas entendo por uso público de nossa razão o que fazemos enquanto *sábios* para o conjunto do *público que lê*. Denomino de uso privado aquele que se é autorizado a fazer de sua razão em um certo *posto civil* ou em uma função da qual somos encarregados²⁰⁴.

Neste texto Kant estabelece uma clara distinção entre uso público da razão e uso privado da razão. Por exemplo, quando um funcionário (seja um professor, padre, oficial, etc.) cumpre sua função que é servir outras pessoas ou o Estado ele está fazendo uso privado da razão. Mas este uso privado da razão não tem o sentido de agir conforme opiniões próprias, ou seja, nestes casos é proibido ao sujeito (funcionário) orientar suas ações na capacidade do pensar próprio. “Desse modo, seria muito nocivo que um oficial, tendo recebido uma ordem de seus superiores, ponha-se durante seu serviço a raciocinar em voz alta sobre a conveniência ou utilidade dessa ordem; ele só pode obedecer”²⁰⁵. No entanto, Kant complementa dizendo que: “Mas não se pode com justiça proibir-lhe, enquanto especialista, fazer observações sobre as faltas cometidas durante o período de guerra, e submetê-las ao julgamento de seu público”²⁰⁶. E da forma como deve agir o oficial, também deve agir o sacerdote.

Do mesmo modo, um padre está obrigado diante de seus catecúmenos e sua paróquia a fazer seu sermão de acordo com o símbolo da Igreja à qual ele serve; pois ele foi empregado sob essa condição. Mas, enquanto erudito, ele dispõe de liberdade total, e mesmo da vocação para tanto, de partilhar com o público todas suas idéias minuciosamente examinadas e bem intencionadas que tratam das falhas desse simbolismo e de projetos visando a uma melhor abordagem da religião e da Igreja²⁰⁷.

Nessa citação e nas anteriores Kant estabelece um sistema dual, em que por um lado os cidadãos são censurados no uso da sua razão por sistemas militares, políticos e religiosos, sistemas esses que não são autárquicos, mas constituem parte de um todo. O sistema dual é concebido de tal forma que o uso privado da razão pode censurar o uso público, mas não pode proibi-lo. Dessa forma, os “especialistas” em algum assunto, têm o dever de fazer uso público de sua razão. O público nesse caso é o que se refere à publicidade científica, que é considerada um espaço sem censura. Com isso Kant pretende deixar claro que uma pessoa

²⁰⁴ Ibidem, p. 1. Acesso em: 15 de agosto de 2005.

²⁰⁵ Ibidem, p. 4. Acesso em: 15 de agosto de 2005.

²⁰⁶ Ibidem, p. 4. Acesso em: 15 de agosto de 2005.

²⁰⁷ Ibidem, p. 4. Acesso em: 15 de agosto de 2005.

pode cumprir obrigações desde que lhe seja dada liberdade e autonomia para assumir compromissos. No entanto, ele também está ciente de que uma grande parte do agir humano é irracional, ou seja, motivado pelas emoções e pelos instintos. Isso significa que o homem não se governa unicamente pela razão e por isso seu comportamento não é inteiramente autônomo²⁰⁸. É importante, pois, verificar como ele trabalhou essa questão na sua obra *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*²⁰⁹.

Na primeira frase desse texto, ao escrever que: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas -, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”²¹⁰, Kant já faz uma referência ao problema da liberdade e do determinismo. Logo adiante ele escreve mais sobre esses dois conceitos:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão atentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano *próprio*²¹¹.

O que essa citação dá a entender é que Kant se refere à vida humana como um jogo irracional e sem propósito, onde praticamente tudo é regulado por leis da natureza. E ao depositar as esperanças de realização de um progresso da humanidade nas leis que regem a natureza, não nas mãos dos homens, ele está falando de uma teleologia ou de um reino dos fins da natureza, nos seguintes moldes:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que,

²⁰⁸ Uma análise muito interessante sobre o que é “esclarecimento” e mais especificamente sobre o conceito “menoridade” (Mündigkeit) foi feita no livro: McCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1995, p. 98 ss.

²⁰⁹ Neste texto: “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 10. Aufl., 1993. Hier Bd. 11, de 1784, Kant, em nove proposições, tenta projetar uma história da filosofia. Em nosso texto utilizaremos a tradução de *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* feita por Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, que vem acompanhada da publicação de três artigos sobre a filosofia da história em Kant. Ricardo R. Terra escreve “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”; o artigo de Gérard Lebrun tem como título “Uma escatologia para a moral” e José Arthur Giannotti escreve sobre “Kant e o espaço da história universal”.

²¹⁰ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves & Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 09.

²¹¹ *Ibidem*, p. 10.

enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria²¹².

Nesse texto Kant concebe o homem como parte da natureza, ou seja, como alguém que muitas vezes age determinado por leis naturais. Isso não significa que os homens são inteiramente determinados pela natureza, mas que através das leis naturais (plano natural) o homem é motivado para trabalhar, junto com os demais, em prol do futuro. Portanto, é a natureza que se serve dos interesses individuais e sociais para conseguir uma ordenação em conformidade com suas próprias leis. Ao mesmo tempo em que o homem tem instintos naturais ele também pode viver e agir de forma consciente. É neste sentido que Kant define a razão do homem como sendo: “... a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural”²¹³.

No plano teleológico há um permanente antagonismo entre a liberdade de consciência e as leis da natureza. Sobre esse antagonismo Kant escreve na quarta proposição que: “*O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade*”²¹⁴. O antagonismo que Kant entende por “... insociável sociabilidade” (*ungesellige Geselligkeit*) consiste, por um lado, na necessidade que os homens têm de viver em sociedade e, por outro lado, na constante ameaça de dissolução desta sociedade. O ser humano sempre se encontra entre estes dois pólos e para Kant esta é uma característica que faz parte da estrutura natural do homem. Mas o antagonismo é também o meio que a natureza encontra para realizar seus fins. São: “... os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem”²¹⁵.

A “insociável sociabilidade” também está relacionada à tendência que os homens têm para viver isoladamente. Nisso Kant não vê grandes problemas, pois ao caracterizar o isolamento com os atributos da “projeção”, da “dominação” e da “cobiça”, ele procura transformar estas qualidades da insociabilidade em algo que acelera o desenvolvimento histórico. Sobre isso ele diz que o isolamento leva o homem “... a superar sua tendência à

²¹² Ibidem, p. 10.

²¹³ Ibidem, p. 11.

²¹⁴ Ibidem, p. 13.

²¹⁵ Ibidem, p. 13.

preguiça”²¹⁶ e, aos poucos desenvolver todos os seus talentos que darão:

(...) início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral²¹⁷.

Com isso Kant não está afirmando que a insociabilidade é coisa boa. Ele não está legitimando a “projeção”, a “dominação” e a “cobiça”, mas está relacionando estas ações com o que compreende o sentido do conceito de natureza humana. Sob este ponto de vista, mesmo que o homem queira agir na perspectiva do mal, ele somente conseguirá fazer aquilo que as leis da natureza humana permitem. Pode-se dizer neste sentido que o destino natural está indisponível para o homem, ou que a própria liberdade é vivenciada como parte de algo naturalmente indisponível²¹⁸.

Por natureza, o homem também é um ser egoísta, e para Kant as pessoas apenas se submetem ao um grupo porque não conseguem viver na solidão. No entanto, a competição que os indivíduos estabelecem entre si é algo positivo, pois ao competir com os demais, o indivíduo se fortalece, e tais antagonismos permitem que as coisas boas presentes no ser humano floresçam e cheguem ao pleno desenvolvimento. Todas estas questões estão muito bem sintetizadas numa passagem de seu texto onde aparece uma metáfora sobre árvores.

(...) assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e apumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas²¹⁹.

Nesta passagem percebe-se que um bosque “belo” só será possível mediante a luta e a discórdia. Para Kant, a discórdia é conveniente para o desenvolvimento do ser humano e de qualquer outra espécie, ou seja, a luta dos contrários serve para produzir uma harmonia e um progresso que de outra maneira seriam impensáveis. Além disso, cada indivíduo, como ser

²¹⁶ Ibidem, p. 13.

²¹⁷ Ibidem, p. 13 - 14.

²¹⁸ Quem escreve algo em torno desta questão é Habermas no livro: *O futuro da natureza humana*, no segundo capítulo – parte V – “Proibição de instrumentalização e poder ser si mesmo”. P. 74 – 84.

²¹⁹ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves & Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 15.

inteligível e possuidor de uma vontade livre, busca acima de si (no céu ou no transcendente) os fundamentos para o seu agir.

A fórmula da “insociável sociabilidade”, que até aqui foi vista como uma característica do indivíduo, na “quinta proposição” é direcionada a “*uma sociedade civil que administre universalmente o direito*”²²⁰ e, na sétima proposição sobre o “*problema da relação externa legal entre Estados*”²²¹. Nessa altura, num primeiro momento, Kant vai da esfera individual para a sociedade e, num segundo momento, ele faz referências à relação entre Estados. Fazer a passagem do estado de natureza individual para o estado civil (legal) é um dever para o homem. Essa não é uma tarefa fácil porque o homem, por natureza, está inclinado a seguir seus próprios interesses. Como alternativa para esse problema Kant aponta uma administração universal do direito, como se pode ler na seguinte proposição (quinta): “*O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito*”²²².

Administrar universalmente o direito significa, para Kant, resguardar os limites da liberdade individual de tal forma que esta possa co-existir com a liberdade dos outros. O que força os homens a entrar no estado de coerção da liberdade individual, e aceitar certas restrições são suas próprias necessidades. É no exemplo da guerra que essa teoria (insociável sociabilidade) aparece de forma mais clara.

(...) que por meio do emprego de todas as forças das repúblicas (*gemeines Wesen*) em se armar umas contra as outras, que por meio das devastações ocasionadas pelas guerras, mas ainda mais por meio da necessidade permanente de estar de prontidão, na verdade impede-se o pleno desenvolvimento das disposições naturais em seu progresso, mas, por outro lado, também os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável (...)²²³.

O sofrimento que em guerra os homens provocam uns nos outros, que é também um elemento da “insociabilidade”, pertence ao plano da natureza. A raiz de todo impulso que leva

²²⁰ Ibidem, p. 14.

²²¹ Ibidem, p. 16.

²²² Ibidem, p. 14.

²²³ Ibidem, p. 18 – 19. Sobre esta questão do homem aceitar sair do estado de natureza e ingressar no estado de direito, formando a sociedade civil, é interessante citar o que diz Rouanet: “É preciso lembrar que, para Kant, diferentemente de Hobbes, o estado de natureza não é um estado de guerra, mas um estado onde não existem garantias de paz”. (ROUANET, Luiz Paulo. *A paz perpétua: estudo sobre o pensamento político kantiano*. 127f. Dissertação: Mestrado em Filosofia. Departamento de Filosofia da FFLCH – USP. São Paulo, 1993, p. 32 – nota de rodapé).

à luta é a “insociabilidade” que a natureza instaurou em cada indivíduo e também na sociedade. Neste sentido: “Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza”²²⁴. Mas para Kant é também através do sofrimento que os homens encontram uma “lei de equilíbrio” entre os diferentes Estados.

Fica evidente que para Kant a “insociabilidade” só pode ser controlada por meio do estabelecimento de normas controladoras da natureza humana. O que possibilita os homens se submeterem a uma normatização é o uso que os mesmos podem fazer da sua razão. Mas, apesar de a razão possibilitar a exigência e o respeito às leis, o homem com sua liberdade e por causa da “... sua inclinação animal egoísta”²²⁵, pode, a qualquer momento, transgredir essas leis. Enfim, se por um lado Kant acredita que o cumprimento das leis pode ser alcançado mesmo que somente “após muitas tentativas frustradas”²²⁶, por outro lado, ele acredita que: “sua solução perfeita é impossível”²²⁷.

Nas análises até aqui desenvolvidas sobre o ensaio *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, percebe-se que Kant concebe o homem sob dois pontos de vista: o individual e o coletivo²²⁸. Tanto no plano individual como no coletivo o homem age em parte determinado pela natureza e em parte de forma autônoma e livre, ou seja, todas as ações humanas têm no máximo duas causas: a natureza ou a liberdade. “Apenas é possível pensar, ao que acontece, em duas espécies de causalidade, ou pela natureza ou pela liberdade”²²⁹. A “lei da natureza” ele concebe como uma “lei de causalidade” e sem exceções. A mesma causa sempre leva aos mesmos efeitos. Tudo na natureza é automático e necessário, ou seja, tudo acontece na medida certa. Mas paralelamente a este mundo real da natureza existe o mundo onde as coisas têm como fundamento a liberdade. E os responsáveis pela ordem neste mundo onde as coisas são causadas pela liberdade são as pessoas. Isso não quer

²²⁴ Ibidem, p. 15.

²²⁵ Ibidem, p. 15.

²²⁶ Ibidem, p. 15.

²²⁷ Ibidem, p. 15.

²²⁸ A obra: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784, é o começo do pensamento histórico de Kant, um projeto levado adiante em suas obras políticas: “A paz perpétua” (Zum ewigen Frieden) de 1795 e “Conflito das Faculdades” (Streit der Fakultäten) de 1798.

²²⁹ KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Originalausgabe. Hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998. S. 620. („Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur oder aus Freiheit“). (KrV A 532 / B 560).

dizer que naturalmente o homem já é um ser moral ou que por natureza ele não pode agir moralmente. Mas significa que a constituição natural do homem (instintos e razão) permite que ele construa uma legislação válida para todos e se subordinar livremente a essa legislação justamente porque a razão pode ser mais forte que qualquer impulso natural instintivo.

Kant fundamentou esta teoria da liberdade na “terceira antinomia e sua resolução”, da *Crítica da razão pura*²³⁰. Neste texto ele diz que todos os efeitos têm uma causa e que há dois tipos de causalidade: causalidade natural e causalidade por meio da liberdade. Causalidade natural significa que na natureza todos os fenômenos são determinados por uma causa. Como parte do homem é natureza, visto que o homem possui um “caráter empírico”²³¹, faz com que a causalidade de muitas ações humanas seja o determinismo natural, como Kant mesmo diz:

assim todas as ações do homem no fenômeno são determinadas pelo seu caráter empírico e pelas outras causas concomitantes segundo a ordem da natureza, e se pudéssemos investigar todos os fenômenos do seu arbítrio até a base, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos predizer com certeza e que a partir das condições que a precedem não pudéssemos reconhecer como necessária²³².

Neste mundo regido por leis naturais é impossível pensar em uma causalidade que não seja natural. Mas para Kant o homem não é apenas natureza. Além do “caráter empírico” o homem possui também um “caráter inteligível”²³³. Ter um “caráter inteligível” significa para Kant que o homem tem uma razão que o capacita para começar algo que não tenha uma causa anterior, ou seja, o homem pode ser a causa primeira de um fato, fenômeno ou ação. É nessa capacidade que o homem tem de, por meio da razão, “... iniciar por si mesmo uma série de acontecimentos...”²³⁴, que consiste a causalidade por meio da liberdade. Sobre isso Kant diz que: “Dessa forma liberdade e natureza, após as compararmos em suas causas sensíveis ou

²³⁰ A terceira antinomia aparece na *Crítica da razão pura* (KrV A444ff./B472ff.) e sua tese é: “Die Kausalität nach Gesetze der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig”. A antítese desta tese é: “Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur”. A resolução da terceira antinomia aparece na *Crítica da razão pura* (KrV A532ff./B560ff.), cujo início é: “Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur oder aus Freiheit”. Estas citações foram retiradas da obra: KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliogr. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998.

²³¹ KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliogr. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998, p. 626.

²³² Ibidem, p. 634. (KrV, A550/B578).

²³³ Ibidem, p. 626.

²³⁴ Ibidem, p. 637.

inteligíveis, se encontrariam sem conflitos, cada qual em sentido completo, ao mesmo tempo e nas mesmas ações”²³⁵. Todas estas questões reaparecem na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que iremos analisar a partir deste momento²³⁶.

A *FMC* é dividida em três seções (partes). Nas seções I e II, as investigações de Kant giram em torno da análise dos significados de algumas perguntas relacionadas à moral tais como: O que significa “bom”? Como deve ser entendida a “capacidade racional prática”? Que tipo de ação pode ser determinada por uma “lei moral”? Como é possível chegar a “princípios éticos aceitáveis” etc., ao que Kant denomina de: “... simples análise dos conceitos da moralidade”²³⁷. Na seção III é tratada a questão da possibilidade de concretização do imperativo categórico que significa para Kant a demonstração dos motivos pelos quais as pessoas podem agir motivadas pela razão²³⁸. De forma bem geral pode-se dizer que na *FMC*, Kant faz uma investigação sobre a possibilidade de uma filosofia moral pura, isto é, uma filosofia moral que esteja isenta de elementos empíricos.

Quais são, para Kant, as características de uma filosofia moral pura? Pura, é uma filosofia moral fundamentada a partir de princípios *a priori* e empírica é uma filosofia fundamentada a partir da experiência, como ele próprio diz: “Pode-se chamar *empírica* a toda a filosofia que se baseia em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apóiam

²³⁵ Ibidem, p. 628.

²³⁶ A *FMC*, de 1785, é considerada por muitos pesquisadores kantianos como a primeira obra onde Kant fala mais especificamente sobre problemas morais. Esta também é a opinião de Ludwig Siep. Mas para Siep, os fundamentos e os principais conceitos que aparecem nesta obra já estão na *Crítica da razão pura*, de 1781, ou mesmo em textos anteriores, como por exemplo: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, publicado em 1764 e as *Vorlesungen über Ethik*, de 1775 e 1776. Sobre isso ver: SIEP, Ludwig. Wozu Metaphysik der Sitten? In: HÖFFE, Otfried (Hrgs.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. S. 32. Após a publicação da *FMC*, Kant publicou mais duas importantes obras sobre ética: *Crítica da razão prática*, de 1788 (livro que pode ser considerado sua principal obra sobre ética); e *Metafísica dos Costumes* (quase 900 páginas), de 1797 (a penúltima publicação de sua vida).

²³⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 85.

²³⁸ Conforme Tugendhat, na primeira seção da *FMC*, Kant dá um passo analítico e na segunda seção um passo sintético. O passo analítico compreende a parte da *FMC* onde Kant analisa a consciência moral que de fato temos. Já por intermédio do passo sintético, relacionado à segunda seção da *FMC*, Kant estaria procurando por um princípio supremo para a moralidade. Mas conforme Tugendhat, os passos analítico e sintético, dos quais Kant fala no final do prefácio da *FMC*, não têm nada a ver com o *a priori* analítico e sintético. Em sua visão, trata-se tão somente de formulações metodológicas. Neste sentido, o homem não teria somente uma racionalidade instrumental, mas uma racionalidade absoluta, que consiste na capacidade humana para atuar racionalmente. (Ernst Tugendhat fez estas considerações sobre a *FMC* de Kant no Curso: “Introdução a alguns conceitos fundamentais da ética – interpretação da concepção de Kant”. Este curso, do qual fui ouvinte, foi ministrado por Tugendhat na UFSM (Universidade Federal de Santa Maria), entre os dias 08 e 26 de maio de 2006. O Curso foi uma promoção do “Departamento de Filosofia” que é ligado ao “Centro de Ciências Sociais e Humanas” da UFSM).

em princípios *a priori* chama-se filosofia *pura*”²³⁹. Quando Kant diz que a lei moral tem que ser fundamentada independentemente da experiência, de forma pura e *a priori*, isso significa que esta lei tem que estar livre de tudo o que é empírico e antropológico. Significa também que os conceitos morais têm sua origem na razão, ou seja, a validade dos conceitos morais é fundamentada pela razão e os homens estão submetidos a esses conceitos simplesmente pelo fato de serem racionais. Por tratar-se de uma lei moral livre de traços antropológicos, trata-se por isso de uma lei que é obrigatória para todos no sentido de ter uma necessidade absoluta. “... uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta”²⁴⁰.

O que Kant quer dizer com estar necessariamente obrigado à lei moral não compreende uma obrigação absoluta no sentido de ele considerar os homens como seres racionais puros. Para compreender isso é necessário ter presente a diferenciação conceitual que ele faz entre seres racionais totalmente puros (Deus, anjos) e seres racionais não totalmente puros (pessoas). Seres racionais puros não têm limitações subjetivas. Por isso eles sempre agem racionalmente e moralmente. Contrariamente os seres racionais não puros são estes que estão condicionados às suas limitações e obstáculos. Mas com seres racionais puros Kant não tem em vista apenas Deus ou os anjos (que sempre agem moralmente), mas também os seres racionais e sensitivos que fazem parte do mundo inteligível e que “podem” agir moralmente, como é o caso dos seres humanos. Neste sentido Kant caracteriza o homem como um ser intermediário, ou seja, o homem não é comparado nem com os animais e nem com deuses ou anjos.

Como o homem não é um ser racional puro, sua razão não age por si mesma, mas ela (razão) depende sempre de uma vontade que a faz progredir. Neste sentido bem no início da primeira seção da *FMC*, aparece uma das frases mais citadas de Kant: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação

²³⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 14. O conceito *a priori* tem uma importância central em toda filosofia de Kant. *A priori* (= de antemão) é uma expressão latina que significa: anterior à experiência e independente dela. Algo só pode ser *a priori* quando não depende de nenhuma experiência. Para o caso quando isso não acontece, Kant usa a expressão *a posteriori* = posterior à experiência. Um juízo *a posteriori* só pode ser estabelecido pela experiência. Dessa forma, *a priori* é exatamente o exemplo contrário à experiência. Na *Crítica da razão pura*, Kant coloca dois pressupostos que devem ser preenchidos para podermos falar de conhecimento: universalidade e necessidade. Estas medidas, que *a priori* devem valer para que haja um conhecimento teórico, são as mesmas que *a priori* devem valer para o comportamento moral. Veremos adiante como Kant demonstra, através do imperativo categórico, como é possível o agir humano ser universal e necessário.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 15.

a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*”²⁴¹. Com esta frase Kant quer demonstrar duas coisas: nem tudo o que não é determinado pela boa vontade é ruim; determinadas características humanas como o discernimento, a argúcia de espírito, a coragem etc., que são dons naturais, não podem ser consideradas boas em si. Com isso, por um lado Kant pretende deixar claro que não são determinados dons naturais que podem ser bons ou ruins, mas apenas a vontade, que determina o valor dos dons naturais, pode ser boa ou ruim. Por outro lado ele quer demonstrar que a “boa vontade” não é algo que brota de forma espontânea numa pessoa, mas que sempre deve ser entendida como a “vontade” de um sujeito reflexivo, que tem que lutar contra seus instintos e desejos para agir moralmente.

Portanto, para Kant só existe um critério para considerarmos uma ação moralmente boa: é a boa vontade. Mas, o que essa “vontade” deve satisfazer para ter seu valor assegurado, ou melhor, para que possa ser considerada como absolutamente boa? Para Kant: a boa vontade é boa “tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma”. Sobre isso ele escreve o seguinte:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações²⁴².

Quando Kant diz que a boa vontade é boa “em si mesma” ou “tão-somente pelo querer”, significa que ela é absolutamente boa. Mas para ser absolutamente boa, a vontade deve ser determinada unicamente pela força da razão e não por inclinações ou desejos. Uma pessoa que consegue fazer com que a “boa vontade” determine seu agir é justamente uma pessoa que consegue dominar sua natureza instintiva. É uma pessoa que não está mais à deriva, ou seja, entregue aos seus instintos e desejos. Toda essa abordagem está muito bem sintetizada na seguinte passagem do texto de Kant.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a priori na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa e mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de

²⁴¹ Ibidem, p. 21.

²⁴² Ibidem, p. 23.

princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuámos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática²⁴³.

Ao final dessa citação Kant fala em razão pura prática. Quando a razão pura é prática? A razão pura passa a ser prática quando ela direciona a vontade. Para compreender melhor essa discussão é preciso estar ciente da diferenciação que Kant faz entre uso teórico da razão pura e uso prático da razão pura. O uso teórico da razão pura compreende as formas *a priori* do conhecimento. Neste âmbito, a razão tem uma função regulativa em relação ao conhecimento teórico. Já no uso prático, a razão pura é “imediatamente legislativa” (*unmittelbar gesetzgebend*)²⁴⁴. Isso significa que a razão é legislação para a vontade. Mas a razão para realizar-se (na prática) depende do querer da vontade.

É importante observar nesta abordagem que o fato de a vontade deixar determinar-se pela razão não tem para Kant um sentido negativo, como por exemplo: a vontade foi determinada por uma lei. Isso deve ser visto no sentido positivo, ou seja, a vontade tem que ser vista como autora e ser considerada *legisladora ela mesma (selbstgesetzgebend)*. É por isso que mais adiante Kant pode dizer: “A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação ...”²⁴⁵.

Sob essa perspectiva prática, a função da razão consiste em originar uma vontade que não seja boa como meio para atingir um determinado fim, mas uma vontade que seja boa em si mesma. Enfim, para Kant, a origem dos fundamentos pelos quais os homens devem se orientar em seu agir está na razão. A razão é o critério que determina se uma ação é moralmente boa. É por isso que a vontade deve ser determinada pela razão e não por experiências resultantes do mundo sensível, onde predominam as leis que regulam a natureza.

A razão se apresenta como um caminho por onde o homem consegue ultrapassar o âmbito do mundo da natureza, e se posicionar no âmbito do mundo inteligível. Sobre isso Kant diz:

²⁴³ Ibidem, p. 46.

²⁴⁴ Idem. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 105.

²⁴⁵ Idem. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 76.

(...) porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a essa autonomia²⁴⁶.

A fórmula que Kant usa para expressar o dever moral é o imperativo categórico. Para fazer uma demonstração detalhada do que é o imperativo categórico, Kant propõe a seguinte frase: “... temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever”²⁴⁷. Mais especificamente sobre o que são imperativos Kant escreve o seguinte: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*”²⁴⁸.

Observa-se nessas citações que uma boa pessoa é também uma pessoa livre, porque ao respeitar a lei moral essa pessoa está respeitando o produto da sua própria vontade racional. Mas deveres e obrigações apenas existem para seres que não têm uma vontade absolutamente boa, como é o caso dos homens. Com outras palavras, pode-se dizer que com o imperativo categórico Kant tenta demonstrar por que as pessoas podem e devem agir moralmente. Neste sentido trata-se do estabelecimento de uma moral por meio da razão pura, mas que tem como função direcionar a razão prática, no sentido de determinar as ações das pessoas. Quem comenta muito bem essa relação entre ética e antropologia, presente na filosofia moral kantiana, é Valério Rohden. Em um de seus textos sobre Kant ele comenta o seguinte:

A Ética lida com entes humanos reais – homens como animais racionais – mas as leis pelas quais ela determina suas relações enquanto seres humanos, quer dizer de agir enquanto seres livres guiados por representações de fins, são leis práticas racionais do que o homem *deve* ser, e não leis empíricas do que o homem *é*. O elemento antropológico da Ética consiste em reconhecer que também no conhecimento prático levamos em conta a experiência, mas que este conhecimento empírico apenas indica o horizonte de *mundo* da determinação ética. O conhecimento prático constitui-se mediante uma consciência reflexiva de uma vontade guiada por máximas, nas quais se encontram sempre já presentes tendências adversas à sua autodeterminação racional²⁴⁹.

²⁴⁶ Ibidem, p. 104.

²⁴⁷ Ibidem, p. 47.

²⁴⁸ Ibidem, p. 47.

²⁴⁹ ROHDEN, Valério. O humano e racional na ética. In: *Studia kantiana*. Volume 1, número 1, (1998), p. 310.

O que Rohden ressalta em seu texto é a questão de a ética kantiana estar relacionada muito mais ao “dever” do homem do que ao “ser”. Neste sentido seres racionais podem e devem agir moralmente porque são eles mesmos que estabelecem seus princípios morais através do uso da razão. Animais também agem conforme leis, mas leis da natureza e não conforme a representação de leis, como é o caso dos homens. Mas percebe-se que Rohden concorda com Kant na questão de que a razão não tem um controle total sobre as ações das pessoas. Para este, entre a razão e as ações, estão postos certos móveis (*gewisse Triebfedern*) e intenções tais como: prazer, humor, desejos etc., que naturalmente podem motivar as ações dos homens. Isso significa que a vontade não necessariamente tem que deixar determinar-se pela razão, como aparece bem na citação seguinte:

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever (sollen)*, e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la²⁵⁰.

O que ainda precisa ser dito sobre imperativos é que eles não podem ser entendidos como ordens do tipo mandante/destinatário, ou seja, alguém dar ordens para um outro executar tais ordens. Em casos desse tipo a ordem é dependente de uma linguagem ou de alguém que diga para outro o que este deve fazer. Da forma como Kant entende os imperativos, esses têm sua origem no próprio endereçado. E eles surgem justamente quando uma pessoa (ser racional) se encontra diante de uma necessidade prática, caracterizada pelo fazer ou deixar de fazer algo.

Após ter explicado o que são imperativos, Kant faz a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos. A idéia fundamental de imperativo hipotético está resumida na seguinte frase: Eles “... representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)”²⁵¹. Hipótese representa a idéia de algo intencional, ou seja, alguém age visando com sua ação atingir um determinado objetivo. Quando neste sentido uma ação é necessária para atingir determinado fim, trata-se apenas de uma necessidade relativa.

²⁵⁰ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 48.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 50.

O imperativo categórico, por sua vez, determina que uma ação, para ser considerada moralmente boa, não pode ser intencional. Trata-se, nestes casos, de ações em que a razão obriga as pessoas a fazerem determinadas coisas sem com isso visar algum lucro ou benefício. Ações que são feitas sem intenções, interesses, desejos etc., são ações que para Kant têm um fim em si mesmo. Sobre o imperativo categórico Kant escreve que:

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico**. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade**²⁵².

Portanto, é na questão do dever que reside a principal diferença entre imperativo hipotético e categórico. O dever que o imperativo hipotético implica não tem o caráter de uma lei incondicional. O estar obrigado ao cumprimento dessa lei só vale condicionalmente, ao contrário do imperativo categórico que expressa um dever absoluto. Esse dever absoluto e universal aparece bem explícito na primeira fórmula do imperativo categórico que diz: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²⁵³.

Percebe-se a partir dessa fórmula do imperativo categórico que, para Kant, a moral está relacionada com o agir do homem. Neste sentido a própria fórmula é iniciada com uma convocação “age” (*Handle*). Mas, como Kant explica essa possibilidade de o homem poder agir conforme o dever presente no imperativo categórico? Para ele, o que possibilita aos homens agirem conforme o imperativo categórico é sua capacidade de determinação da vontade. Neste sentido Kant diz que a “boa vontade” forma, junto com a idéia de “liberdade”, uma unidade autônoma. Uma explicação melhor aparece no seguinte texto:

²⁵² Ibidem, p. 52.

²⁵³ Ibidem, p. 59. Além desta fórmula da lei geral, Kant descreve mais quatro formulações para o imperativo categórico que são: “Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**”; “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”; Age apenas “... de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”; “... cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins”. (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 59 – 82).

A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a propriedade da vontade ser lei para si mesma? Mas a proposição: “A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma”, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal²⁵⁴.

A liberdade da vontade, como se percebe nessa citação, representa autonomia como diz o próprio Kant: “... que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia...”. Disso pode-se concluir que a origem da moral está na liberdade e o homem pode agir moralmente porque é livre para determinar sua vontade. Neste sentido a liberdade é entendida como uma propriedade da razão, que não está submetida às determinações naturais. “Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas”²⁵⁵. Tudo isso significa que o homem tem capacidade para agir conforme o imperativo categórico porque sua vontade livre, determinada pela razão, pode ser mais forte que seus desejos e instintos naturais. A resposta sobre a pergunta: como o imperativo categórico é possível?, Kant descreve da seguinte forma:

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a essa autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma da lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza²⁵⁶.

Neste texto aparece novamente a caracterização dos mundos sensível/inteligível, e o papel que o homem interpreta nestes mundos. É o homem, enquanto ser racional e instintivo, que deve compreender-se a si mesmo como “membro do mundo inteligível”. Se eventualmente o homem fosse um ser racional puro, suas ações “conforme à autonomia da vontade” seriam absolutamente medidas, de tal forma que estaria fora do alcance do homem agir de forma imoral. Mas o homem tem consciência de que também é parte do mundo

²⁵⁴ Ibidem, p. 94.

²⁵⁵ Ibidem, p. 96.

²⁵⁶ Ibidem, p. 104.

sensível. E por ser parte deste mundo, suas ações não são automaticamente conformes à razão, mas deveriam sê-lo. Este é justamente o ponto que Kant ressalta, ou seja, além do querer instintivo existe a consciência do dever. Cumprir com o dever torna-se uma obrigação, porque não se trata de mandamentos ou leis vindas de fora, mas é o próprio homem que cria suas normas.

Na *Crítica da razão prática*, ao dizer que: “A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**”²⁵⁷, ele novamente procura demonstrar que há uma relação muito estreita entre razão e moral. Ele considera o fato de a “razão pura” ser “por si só prática” como algo naturalmente posto, e denomina “a consciência dessa lei fundamental um *factum* da razão”²⁵⁸. Ainda sob a perspectiva de a razão ser a origem da “Lei Moral”, Kant diz: “(...) para considerar essa lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originalmente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)²⁵⁹. Ou seja, para ele, no uso prático, a razão pura é “imediatamente legislativa” (*unmittelbar gesetzgebend*)²⁶⁰. Isso significa que a razão é legislação para a vontade e que para ela (razão) realizar-se (na prática) depende do querer da vontade.

²⁵⁷ Idem. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 107.

²⁵⁸ Ibidem, p. 107. Nesta citação aparece um novo conceito: *fato da razão* (*Faktum der Vernunft*). Não iremos aprofundar este conceito, pois tal análise exige muita leitura. Mas é importante observarmos que há certas divergências entre comentadores na interpretação dessa tese kantiana do “fato da razão”. Neste sentido apontamos para a leitura dos seguintes textos: ALMEIDA, Guido Antônio de. *Crítica, Dedução e Facto da Razão*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999; LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999. Para compreender melhor as divergências de interpretação de Almeida e Loparic em torno do *Faktum der Vernunft*, sugerimos a leitura do seguinte texto: ROANI A. R. *Faktum der Vernunft: uma interlocução polêmica*. *Filosofazer*, Passo Fundo, ano XIII, n. 24, p. 59 – 70, 2004/1.

²⁵⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 107. A expressão latina *sic volo, sic jubeo* = *assim quero, assim ordeno*, que na citação está em conexão com o *fato da razão* significa que o seguimento das leis morais deve ser um ato da vontade e a razão (motivo) que determina a vontade deve ser ela mesma. Sobre isso é muito interessante o que escreveu Guido Antônio de Almeida. Vejamos: “Embora a lei seja atribuída à razão, o facto de que esta seja caracterizada como legisladora (*gesetzgebend*) e como *dada* (*gegeben*) por um acto da vontade, como deixa claro a citação latina (“assim quero, assim ordeno”), sugere fortemente a interpretação decisionista do “facto da razão”. Essa impressão torna-se mais forte ainda se recordarmos a frase completa, bem como o contexto da frase de onde Kant tirou as palavras citadas situada. A frase inteira, vale a pena lembrar, é: “*Hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*” (“É isto que eu quero, é assim que ordeno: por razão basta a minha vontade”). Estas palavras Juvenal coloca-as na boca de uma virago tirânica que exige que um escravo seja crucificado e que não dá outra razão para sua exigência além de seu capricho: “por razão basta a minha vontade”, diz ela. Kant omite, é verdade, na citação, as palavras que seriam decisivas para aclarar seu pensamento, se este fosse, como conjecturei, o pensamento de que a lei moral é o fruto de uma decisão que não tem por outra razão senão o poder de decretar sem razões. Omissão voluntária ou simples falha de memória? Impossível saber”. (ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral? In: *Studia kantiana*, v. 1, n. 1, p. 78, 1998.

²⁶⁰ Ibidem, p. 105.

Cabe lembrar por fim, que Kant também já foi muito questionado por tentar demonstrar que “ser racional” é tudo o que uma pessoa precisa para agir moralmente. Tugendhat, por exemplo, fala em “descoberta filosófica”²⁶¹ a essa tentativa de Kant fundamentar a idéia de uma razão pura prática. Boa parte da sétima lição do seu livro *Lições sobre ética*, que trata da “segunda seção da *FMC*”, versa sobre esta pretensão de Kant. Mais ao final dessa sua crítica ele escreve:

Vemos com que incrível ônus argumentativo teórico Kant se sobrecarregou com a idéia de um agir pela razão pura prática, um ônus, que os atuais representantes de uma moral da razão nem enxergam mais: não só, que é tão difícil (e na minha opinião: impossível) tornar inteligível uma proposição que pretende que fazer algo seja racional em si e não apenas relativamente, mas ainda também que a motivação correspondente vai contra o antropologicamente compreensível e faz Kant apelar a uma proposição sintética *a priori*, que o obrigará por sua vez então à suposição, que o homem só pode ser moral, se ele é ao mesmo tempo compreendido como membro de um mundo supra-sensível²⁶².

Mas apesar das críticas, a teoria moral que Kant expõe na *FMC* continua sendo uma das posições mais relevantes nas atuais discussões éticas. Os destaques dados à questão da liberdade e da responsabilidade de cada pessoa se servir da sua própria razão são pensamentos que continuam tendo pleno valor até hoje. Essa relevância é bem notória num comentário que Tugendhat escreveu especificamente sobre essa obra, que aqui será utilizado em forma de uma breve conclusão.

Este livrinho é talvez a coisa mais grandiosa que já foi escrita na história da ética, e ele é, pelo menos em suas duas primeiras seções, uma das poucas obras filosóficas significativas de que dispomos. Livre das obrigações e excentricidades formalísticas, (...) Kant deixa-se conduzir aqui livremente pela riqueza de seu gênio, igualmente cheio de fantasia, como argumentando com rigor. Numa obra desse nível aprende-se também dos seus erros²⁶³.

3.2 – Convergências e divergências entre a fundamentação moral de Kant e Habermas

O objetivo desta parte do trabalho consiste no estabelecimento de um paralelo entre a ética do discurso de Habermas e a teoria moral de Kant. Analisar-se-ão, mais especificamente,

²⁶¹ TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Trad. E. Stein et al. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 47.

²⁶² *Ibidem*, p. 168.

²⁶³ *Ibidem*, p. 106 – 107.

algumas convergências e divergências que há entre a fundamentação de normas morais proposta por Habermas, em sua ética do discurso, e a fundamentação moral de Kant, cuja base é o imperativo categórico, conforme abordagem feita anteriormente. Ver-se-á então que para Habermas uma fundamentação racional de normas morais apenas é possível numa sociedade constituída por indivíduos livres, autônomos e responsáveis. Neste sentido, a ética do discurso dá-se por meio de diálogos livres de qualquer forma de coação ou pressão, e tais processos comunicativos voltados para o entendimento têm relação com as idéias de “razão”, “autonomia”, “vontade” e “liberdade”, presentes na teoria de fundamentação moral kantiana.

Habermas se apropria de vários pontos da filosofia moral de Kant para fundamentar sua ética do discurso. Mas também há divergências na forma como cada um destes filósofos fundamenta a moral, conforme se observa no livro *Comentários à ética do discurso*. Nesta obra Habermas cita três diferenças que separam a ética do discurso da ética kantiana: a) a ética do discurso abandona a teoria dos dois mundos de Kant: inteligível e fenomenal. Enquanto ao mundo *Inteligível* de Kant pertencem o dever e a vontade livre, ao mundo *Fenomenal* pertencem inclinações, motivações subjetivas, instituições sociais etc.; b) a ética do discurso supera o ponto de partida kantiano, meramente interior e monológico, segundo o qual cada indivíduo tenta empreender suas máximas a fim de universalizá-las. Em contrapartida, na ética do discurso, os interesses são postos em discussão através do discurso público, que é organizado intersubjetivamente; c) com a fundamentação da ética do discurso a partir do princípio da Universalização, Habermas pensa ter resolvido o problema da fundamentação ao qual Kant teria se esquivado mediante a referência a um “fato da razão”²⁶⁴.

A partir dessa estrutura elaborada por Habermas, percebe-se que as raízes da ética do discurso provêm da teoria moral kantiana. Mas a diferença mais substancial que existe entre estas duas propostas morais é a seguinte: em Kant a autonomia se restringe ao sujeito, ou seja, cada indivíduo, em seu foro interno, determina o que considera moral. Em Habermas, com a ética do discurso, as questões morais são resolvidas dentro de uma comunidade de comunicação.

Para compreender melhor estas convergências e divergências existentes entre a teoria moral de Kant e a ética do discurso é importante ter presente o que para Habermas representa a base para qualquer forma de fundamentação moral. Neste sentido ele diz que todas as formas de fundamentação moral que hoje existem estão baseadas principalmente em três

²⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 20 – 21.

fontes: ou a fundamentação tem como base a ética aristotélica, ou o utilitarismo ou a teoria moral de Kant. Além disso, ele aponta mais duas tendências de fundamentação moral que estariam relacionadas com a teoria moral de Hegel. Trata-se do comunitarismo e da ética do discurso²⁶⁵.

Destas fontes e tendências, abordaremos apenas alguns aspectos da ética aristotélica e da teoria moral de Kant, porque são esses filósofos que Habermas mais investiga. Sobre a ética de Aristóteles ele inicialmente diz o seguinte: “A ética clássica (...) era determinada pela ambição de que a filosofia pudesse responder a *uma* questão fundamental: ‘Como é que eu devo viver, como se deve viver?’ Em virtude desta pré-orientação, as questões práticas adquirem um sentido teleológico”²⁶⁶. O sentido teleológico está relacionado à questão da felicidade e do bem-estar, enfim, ao “bem”, que compreende tudo aquilo que as pessoas devem seguir. Mas como há uma infinidade de coisas (objetos/bens) a serem seguidos, surge, para Habermas, uma pergunta fundamental na ética: qual “bem” o homem deve seguir? Para Aristóteles o homem deve seguir o “bem” que lhe traz felicidade. Dessa forma a felicidade (*eudaimonia*) é o critério para as pessoas agirem moralmente e neste sentido a ética tem como intuito ajudar as pessoas a encontrar o verdadeiro bem, ou seja, o bem que as torna mais felizes. O único problema que Habermas percebe nessa concepção ética de Aristóteles consiste no afastamento da razão prática em relação ao conhecimento teórico. Ao escrever que: “A *phronesis* aristotélica está relacionada a alternativas específicas de conduta...”²⁶⁷, Habermas está dizendo que em Aristóteles a razão prática é entendida como prudência (*prudentia* ou *phronesis*) e opera sempre dentro do horizonte de costumes estabelecidos.

Essa concepção clássica da ética do bem de Aristóteles começa a mudar, para Habermas, a partir da modernidade, graças à emergência das ciências modernas, quando a ética estaria se ramificando em três direções: o ramo dos não-cognitivistas, que excluem a capacidade de fazer juízos morais a partir da razão; os utilitaristas, que reduzem a reflexão moral a um cálculo teleológico-racional das consequências; e Kant, que “... foi o único a reservar ao juízo moral um lugar no mundo da razão prática, concedendo-lhe, assim, um estatuto de conhecimento genuíno”²⁶⁸. Para Habermas isso significa que a vontade livre

²⁶⁵ Idem. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 100.

²⁶⁶ Idem. Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 81.

²⁶⁷ Ibidem, p. 84.

²⁶⁸ Ibidem, p. 81.

defendida por Kant através do imperativo categórico apenas se constitui através do conhecimento moral. Isso significa que a partir da modernidade, e mais especificamente a partir de Kant, o conceito da moral necessita da mediação de uma teoria do conhecimento²⁶⁹.

Em relação à forma como Kant fundamenta o imperativo categórico, Habermas diz que em tal fundamentação: “O significado da moral depende então da forma como se responde à questão acerca da possibilidade de decidir racionalmente questões práticas de um modo geral”²⁷⁰. Decidir racionalmente significa que o sujeito pode tomar decisões imparciais, recorrendo exclusivamente a boas razões, ao invés de deixar determinar-se por desejos. Dessa forma lê-se no texto de Habermas que: “Kant concebe a autonomia como a capacidade do sujeito de controlar a sua vontade e de se deixar conduzir na sua atuação apenas pelo seu juízo moral”²⁷¹. Tendo em vista este conceito de autonomia Habermas diz que: “O imperativo categórico pode ser entendido como uma explicação do ponto de vista de uma formação imparcial do juízo”²⁷². Enfim, para Habermas, se a *phronesis* aristotélica está relacionada a alternativas específicas de conduta:

Em contrapartida, a razão prática, no sentido kantiano, está especializada em questões da fundamentação de normas de uma maneira tão radical que nenhuma tradição ou modo de vida, por mais enraizados que estejam na nossa prática cotidiana, podem escapar a uma atividade de problematização. Toda a pretensão normativa de validade surgida no nosso universo está sujeita a ser colocada em questão; *tudo* conta como hipótese até que tenha reconquistado a sua validade através da autoridade das boas razões²⁷³.

²⁶⁹ Em relação a estas três direções de fundamentação moral é preciso esclarecer mais um ponto. Estas também excluem o que Habermas denomina de visão de mundo católica, cuja fundamentação moral se baseia em Deus, ou seja, num ponto de vista divino transcendente. Em outras palavras isso equivale a dizer que o dever moral que uma vez era constituído pelas doutrinas religiosas, agora foi deslocado para as ciências empíricas. (HABERMAS, Jürgen. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 16 – 22). Esta afirmação de Habermas pode surpreender potenciais leitores no seguinte sentido. Conforme as três direções apontadas, pode parecer que a “utilitarista” estaria mais próxima a uma concepção empírica da moral, uma vez que na primeira direção (não cognitivista) se enquadram os céticos e a terceira direção (Kant) pode também ser considerada “metafísica”. Conforme esta interpretação, o leitor pode levantar a seguinte pergunta: até que ponto se pode dizer que as questões da moral são deslocadas para as ciências empíricas? Conforme nossa leitura, Habermas faz esta afirmação porque defende o cognitivismo moral e considera a teoria moral de Kant cognitivista. O fato de Kant fundamentar a moral na “razão” imanente (não num deus transcendente) permite que Habermas o interprete da forma como fez.

²⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 82.

²⁷¹ Ibidem, p. 84.

²⁷² Ibidem, p. 82.

²⁷³ Ibidem, p. 84 - 85.

É importante observar a interpretação que Habermas faz do imperativo categórico kantiano nessa citação. Ao dizer que nada “pode escapar a uma atividade de problematização” e que tudo tem que ser validado “através da autoridade das boas razões”, ele está afirmando que o sentido do “dever” moral e a “validade” das normas morais necessita de uma fundamentação racional. Esta mesma concepção aparece num outro texto da seguinte forma:

Na tradição kantiana não se trata, como no neo-aristotelismo, do esclarecimento de uma práxis de fundamentação moral que se movimenta *dentro* do horizonte de normas reconhecidas e incontestáveis, mas da fundamentação de um ponto de vista moral, mediante o qual tais normas podem ser julgadas em si de forma imparcial²⁷⁴.

Ao analisar esta citação de Habermas, é possível detectar pelo menos uma grande diferença nas concepções morais de Aristóteles e de Kant. Enquanto Kant se concentra em questões do tipo “o que se deve fazer?”, pretendendo fundamentar uma moral normativa, Aristóteles fala de uma “ética do bem” (ética *eudaimonista*)²⁷⁵. Dessa forma, enquanto a ética aristotélica está relacionada à questão da felicidade e do bem, a ética de Kant está direcionada para a questão do justo, ou seja: “a ética de Kant diz apenas respeito a problemas da ação correta ou justa”²⁷⁶. Isso significa que a questão central na moral de Kant não gira mais em torno de como as pessoas podem levar uma boa vida e ser felizes, mas sobre a questão deontológica de saber em que condições uma norma pode ser considerada válida para todos.

A partir dessa abordagem e levando-se em consideração que a ética do discurso é em grande parte compatível com a ética kantiana torna-se mais fácil entender porque Habermas diz que: “o princípio da universalização funciona como uma lâmina que estabelece um corte entre ‘o bom’ e ‘o justo’, entre as afirmações valorativas e as estritamente normativas”²⁷⁷. O que se denota nesta citação é a tentativa de Habermas em fazer uma separação entre valores e normas. Ao dizer que: “Valores culturais não são válidos universalmente; eles são restringidos, como o nome diz, ao horizonte do mundo da vida de uma determinada

²⁷⁴ Idem. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 15.

²⁷⁵ Esta caracterização é importante uma vez que a ética clássica de Aristóteles (ética eudaimonista ou do bom) e a ética de Kant (ética do dever ou normativa) constituem a base para duas esferas distintas da ética identificadas pelas palavras “bom” e “justo”. Enquanto o “justo” é normalmente caracterizado como algo que é obrigatório para todos, independente da cultura ou da religião que as pessoas têm, o “bom”, em contrapartida é sempre identificado com aquilo que indivíduos ou comunidades consideram como tal.

²⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 11.

²⁷⁷ Idem. Was macht eine Lebensform ‚Rational‘? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 35.

cultura”²⁷⁸, Habermas está definindo o “bom” como aquilo que uma pessoa, ou um grupo de pessoas, ou uma cultura considera enquanto tal. Já o justo ele entende como aquilo que é igualmente bom para todos, não importando a procedência da pessoa. E como no conteúdo universalista de uma moral tem que estar contemplado o que é bom para todos, Habermas prioriza, neste sentido, as questões relacionadas à justiça em detrimento das questões relacionadas ao bem viver. Enfim: “São consideradas justas as normas que correspondem ao interesse igual de cada um e podem, por isso, contar com o assentimento universal dos sujeitos racionais”²⁷⁹.

Em outro texto Habermas sintetiza seu ponto de vista sobre essa temática da seguinte forma: “Se entendermos a justiça como sendo aquilo que é igualmente bom para todos, então o ‘bem’ subsumido na moral constitui uma ponte entre a justiça e a solidariedade”²⁸⁰. Justiça e solidariedade, quando entendidas de forma universal, significam que as pessoas devem reconhecer-se entre si, no sentido de haver co-responsabilidade entre todos. Este sentido de justiça e solidariedade ultrapassa qualquer demarcação, ou seja, não há mais fronteiras, porque o “bom” resultante deste ponto de vista moral não exclui ninguém. Neste sentido Habermas diz que: “Aquilo que de bom é subsumido no justo é a forma de um Ethos que enquanto tal é partilhado intersubjetivamente e, com isso, forma a estrutura de pertença a uma comunidade que se livrou das amarras éticas de uma comunidade exclusiva”²⁸¹.

Tendo em vista esta caracterização entre bom e justo Habermas concluiu que uma moral universalista como a ética do discurso não tem nada a ver com a preferência de valores, mas com a validade moral das normas e da conseqüente conduta das pessoas, que deve ser de acordo com o que as normas resultantes do consenso determinam. Questões valorativas, ou seja, questões sobre o bem viver de pessoas ou grupos podem até ser acessíveis para uma discussão racional, mas não podem ser decididas racionalmente. Em contrapartida as questões morais que dizem respeito à justiça podem ser decididas racionalmente por meio de discursos práticos.

²⁷⁸ Idem. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 71.

²⁷⁹ Idem. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 315.

²⁸⁰ Idem. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 43.

²⁸¹ Ibidem, p. 45. Em um outro texto e ao fazer referências a John Rawls, está idéia de “justiça” é complementada por Habermas da seguinte forma: “A ‘sociedade justa’ deixa ao critério de todas as pessoas aquilo que elas querem ‘iniciar com o tempo de suas vidas’. Ela garante a todos a mesma liberdade para desenvolver uma autocompreensão ética, a fim de formar uma concepção da ‘boa vida’ segundo capacidades e critérios próprios”. (HABERMAS, Jürgen. Moderação justificada: existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”? in: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 05).

Apesar da concepção de fundamentação moral kantiana ir além daquilo que determinada cultura ou grupo de pessoas considera moralmente certo, Habermas vê problemas nela. Ele diz que Kant reduz a fundamentação moral como se esta consistisse apenas na aplicação de um princípio abstrato a casos particulares. Em outras palavras, esta crítica está relacionada ao problema da aplicabilidade do imperativo categórico, que seria algo parecido como um “... plano abstrato da reflexão de sujeitos solitários acerca do que *todos* poderiam aceitar como lei para sua atuação”²⁸². No que segue, Habermas aponta para uma consequência negativa resultante desta concepção abstrata de fundamentação moral kantiana. Ele diz que esta fundamentação abstrata pressupõe um conceito atomista de pessoa. A partir do momento em que os indivíduos avaliam (*in foro interno*) suas máximas do ponto de vista moral, eles se sentirão na obrigação de abandonar o contexto da sua própria forma de vida para encarar todos os outros, igualmente como indivíduos isolados. Neste sentido: “A vontade livre opera num vácuo; ela está destituída dos laços sociais que primeiramente dão sentido à vida ética”²⁸³. Por sua vez ao conceito atomista de pessoa, corresponde um conceito contratualista de sociedade, onde a tendência é que os interesses individuais sejam privilegiados.

Mas há mais incompatibilidades entre a ética do discurso e a teoria moral de Kant. Por exemplo, para Kant, o princípio da universalização fundamentado a partir do imperativo categórico, e que pode ser resumido através da regra de ouro que diz: “O que alguém não quer que outros lhe façam isso também essa pessoa não deve fazer a nenhum outro”, não projeta apenas o que indivíduos particulares querem, mas também o que todos querem. No entanto, na concepção de Kant a autonomia se restringe ao sujeito, ou seja, cada indivíduo, em seu foro interno, determina o que considera moral. Trata-se, conforme Habermas, de uma ética monológica, uma vez que na concepção de Kant o seguimento do princípio de universalização é uma decisão do sujeito individual. É justamente este tipo de fundamentação moral a-linguística e monológica de Kant que segundo Habermas tem que ser reformulada através de uma pragmática transcendental e dialógica. “... enquanto o sujeito solitário se achar autorizado (...) a avaliar as normas por todos os outros, não transparece a diferença entre a minha suposição de uma vontade *geral* e o entendimento intersubjetivo sobre uma vontade

²⁸² Idem. Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 85 - 86.

²⁸³ Ibidem, p. 86.

comum”²⁸⁴. Sobre isso Habermas diz que ao invés de alguém prescrever como válida aos outros uma máxima que considera como lei universal, ele tem que apresentar sua máxima para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. Ou seja, o peso se desloca do individual para o coletivo, como se observa em seu texto.

Assim que abandonarmos a metafísica da teoria dos dois mundos, irão se encontrar sujeitos que não podem mais confiar nesse pré-acordo transcendental. Para eles, portanto, para nós, coloca-se então o problema de chegar a um acordo adequado e intersubjetivo acerca dos interesses de cada indivíduo²⁸⁵.

Conforme esta citação, ao mesmo tempo em que cada um representa a instância principal para a validação daquilo que quer para si, também deve expor seus interesses a todos e estar aberto à crítica²⁸⁶. O que Habermas neste sentido discorda em Kant é a concepção defendida por este filósofo de que: “Uma lei é válida no sentido moral, se a partir da perspectiva de cada um puder ser aceita por todos”²⁸⁷. Trata-se, para Habermas, da transformação de uma máxima, que é individual, em uma lei universal, ou seja, uma pessoa para saber se estaria agindo moralmente bastaria perguntar a si mesma se sua máxima poderia ser universalizada. O problema que Habermas levanta sobre essa concepção kantiana está relacionado aos vícios que tal ética pode conter, por estar baseada de forma exclusiva no indivíduo²⁸⁸. Habermas pensa, por exemplo, que o entendimento ético que uma determinada pessoa tem pode não ser compatível com a compreensão de mundo de outras pessoas. Por isso quando uma pessoa tenta validar uma máxima sua, este processo deve ser realizado através do entendimento intersubjetivo, de tal forma que cada um possa testar a aceitabilidade de uma norma com perspectiva de ser universalizada.

Para chegar a um acordo entre os interesses de cada um, a ética do discurso de Habermas se baseia em regras e não em objetivos individuais ou máximas, como acontece na

²⁸⁴ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 156.

²⁸⁵ Ibidem, p. 156.

²⁸⁶ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 77 -78.

²⁸⁷ Idem. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 46.

²⁸⁸ Neste sentido Habermas diz que: “Kant, que como filho do séc. 18 ainda pensa a-historicamente, salta por sobre esta camada de tradições em que se formam identidades”. HABERMAS, Jürgen. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischer Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 49.

teoria moral de Kant. Enquanto máximas estão relacionadas a objetivos individuais, a validade normativa resultante de discursos práticos é dependente da vontade coletiva. É justamente este ponto que Habermas critica na teoria de Kant ao escrever que: “Não está estipulado que as máximas generalizáveis na minha perspectiva tenham também que ser reconhecidas, como obrigações morais, na perspectiva de outros, ou até de todos os outros”²⁸⁹. Com outras palavras, pode-se dizer que na ética do discurso a razão monológica da teoria moral kantiana é substituída pela razão dialógica, e nesta perspectiva Habermas diz que:

Contudo, o que de fato se exprime na validade deontica é a autoridade de uma vontade *universal, partilhada* por todos os atingidos, vontade esta que se despiu de toda qualidade imperativa e assumiu uma qualidade moral porque apela a um interesse universal que se pode constatar *discursivamente*, e que, por conseguinte, pode ser apreendido *cognitivamente* e discernido na perspectiva do participante²⁹⁰.

Nesta citação se percebe que Habermas, por meio da ética do discurso tenta evitar, por um lado, um possível individualismo proveniente da filosofia do sujeito e, por outro lado, afirmar que o fundamento da moral está implícito na própria estrutura da ação comunicativa. Neste sentido a ética do discurso pode ser considerada como uma teoria de cunho kantiano, mas reinterpretada de forma intersubjetiva, onde as questões morais são resolvidas por meio de discursos práticos.

Há filósofos que não concordam com essa interpretação de Habermas acerca da teoria moral de Kant. Para Gebauer, por exemplo, o que está em primeiro plano na filosofia moral de Kant não é esta problemática estratégica de como um sujeito pode satisfazer seus interesses egocêntricos mediante uma lei geral, como Habermas supõe, mas que aquilo que um sujeito deve querer enquanto ser racional, necessariamente deve estar de acordo com o que todos os outros seres racionais devem querer²⁹¹. Dessa forma o imperativo categórico constitui-se num dever moral que o sujeito atribui a si mesmo pela razão, isto é, de forma livre e autônoma.

²⁸⁹ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 171.

²⁹⁰ Idem. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 84. Nesta citação aparecem duas expressões: “qualidade imperativa” e “qualidade moral”, que merecem uma explicação mais detalhada. Uma vontade despida de “qualidade imperativa” é a vontade resultante do processo de entendimento, onde todos têm voz e vez. Não se trata, portanto, de uma vontade que é imposta por alguém ou por alguma instância exterior, algo que fuja do controle dos envolvidos num processo de entendimento. Uma vontade concebida nestes termos assume uma “qualidade moral” porque ele é resultante daquilo que Habermas entende como situação ideal de fala. Ou seja, ela preenche todos os requisitos necessários para que um consenso possa ser considerado verdadeiro.

²⁹¹ GEBAUER, Richard. *Letzte Begründung: eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*. München: Fink, 1993, p. 34 – 52.

Mas ao fazer isso, uma pessoa não pode levar em consideração apenas o seu eu individual, mas de modo especial o coletivo. Para Gebauer isso significa que Kant universaliza o imperativo categórico a partir do sujeito individual de tal forma que, se cada um colocar a lei universal (imperativo categórico) como regra para seu agir, então se torna possível uma moralização da humanidade.

É justamente essa universalização a partir do sujeito individual que Habermas questiona. O caminho que ele segue com o intuito de superar o paradigma da subjetividade consiste na passagem da racionalidade subjetiva para a racionalidade comunicativa, a partir da qual se instaura o paradigma do entendimento recíproco, e não no abandono da racionalidade universal. Por meio do diálogo entre o “outro” e “eu”, resulta o que Habermas denomina de razão comunicativa²⁹².

Por meio da instauração desse paradigma da comunicação, Habermas quer demonstrar que a ética do discurso mostra-se sensível para as diferenças existentes entre pessoas e culturas. Conforme essa concepção é a partir do indivíduo e da coletividade que hoje em dia deve ser pensada uma ética global. Neste sentido há uma valorização da história produzida pelos indivíduos. “Cada um interpreta o mundo a partir de sua própria perspectiva, age conforme os próprios motivos, esboça os próprios projetos, persegue os próprios interesses e intenções...”²⁹³, sem que com isso haja a negação do diferente. Indivíduos são para Habermas: “(...) os que se encontram envolvidos em suas histórias, suas formas de vida, seus diálogos e que de sua parte comunicam aos contextos mais amplos, intersubjetivos, porém, concretos, algo de sua individualidade”²⁹⁴. Resumidamente, para Habermas: “A individualização da história de vida realiza-se por meio da socialização”²⁹⁵. Em outro texto ele explica melhor em que consiste esse entrelaçamento do “eu” com o “outro”.

Deste ponto de vista, outras pessoas, outras histórias de vida e esferas de interesse ganham significado apenas na medida em que estejam unidos ou entrelaçados à minha identidade, à minha história de vida e à minha esfera de interesse no âmbito

²⁹² Sobre em que consiste razão comunicativa neste sentido Habermas faz o seguinte alerta: “... É preciso tornar claro que na razão comunicativa não ressurgem o purismo da razão pura”. (HABERMAS, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, p. 420).

²⁹³ HABERMAS, Jürgen. A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie. In: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 77.

²⁹⁴ Idem. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 164.

²⁹⁵ Idem. A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie. In: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 49.

de nossa forma de vida partilhada intersubjetivamente. Meu processo de formação completa-se num contexto de tradições que partilho com outras pessoas; minha identidade também é marcada pelas identidades coletivas, e a minha história de vida está inserida em contexto de histórias de vida que se entremeiam. Nesta medida, a vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns²⁹⁶.

Esta citação demonstra que Habermas concebe o “eu” dentro de uma tradição, de tal forma que os indivíduos (sujeitos) nunca estão desvinculados da realidade. Mas sua proposta não consiste em pensar um sujeito transcendente, capaz de criar o mundo a partir de si próprio, senão um sujeito entre outros sujeitos, onde o “outro” não anula o “eu”. Dessa forma, para ele:

Os *conceitos morais* dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos. Fundam-se, por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, fundam-se na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros²⁹⁷.

Com isso Habermas não está dizendo que as sociedades modernas estão isentas de violência, de opressão, de privação dos direitos humanos, de exploração econômica, de desemprego etc.. Mas sobre isso ele também diz que: “Não poderíamos nos indignar a esse respeito se não soubéssemos que essas situações humilhantes *também* poderiam ser *diferentes*”²⁹⁸. É justamente em meio a esses conflitos que Habermas pensa ser possível um entendimento racional. Para esse entendimento se concretizar, basta que cada um concilie sua vontade, que segundo ele é livre, “... às máximas que todos podem querer como lei universal ...”²⁹⁹. Por outro lado: “... quando se dá um desacordo..., sujeitos que agem com autonomia

²⁹⁶ Idem. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. *Estudos Avançados*. (Trad. M. Suzuki). São Paulo: v. 13, n. 7, set/dez 1989, p. 9.

²⁹⁷ Idem. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 27. Nesta obra, mais adiante, em nota de rodapé, Habermas faz interessantes referências à racionalidade que permeia todo processo histórico. “A razão não é considerada nem como algo pronto, como uma teleologia objetiva que se manifesta na natureza ou na história, nem como uma mera faculdade subjetiva. Pelo contrário, os padrões estruturais detectados nos desenvolvimentos históricos propiciam os indícios cifrados sobre as veredas de processos de formação inconclusos, interrompidos ou mal conduzidos, que ultrapassam a consciência do indivíduo”. (p. 78). Estas reflexões de Habermas são complementárias e ao mesmo tempo diferentes da concepção kantiana sobre história, presente na obra: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*.

²⁹⁸ Idem. A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie. In: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 88.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 78.

precisam entrar no discurso para descobrir ou desenvolver juntos as normas que... *mereçam* a aprovação fundamentada de todos”³⁰⁰. Portanto, o entrecrocamento de opiniões rivais não impossibilita a construção de relações simétricas entre as pessoas. E a simetria existe quando:

Numa situação de dissenso radical “eles” não somente têm de esforçar-se para entender as coisas em “nossa” perspectiva, senão que também “nós” temos que nos esforçar em igual medida para compreender as coisas a partir da perspectiva “deles”. (...) O entrelaçamento dos horizontes de compreensão, que constitui, segundo Gadamer, o alvo de todo o processo de entendimento, não significa uma assimilação “a nós”, mas sempre uma convergência entre as “nossas” perspectivas e as “deles” – pouco importando o fato de “eles” ou “nós”, ou ambos os lados, termos de reformar previamente, mais ou menos, as práticas usuais de justificação³⁰¹.

Além desse aspecto da simetria, há para Habermas um outro motivo que também é importante no sentido de as pessoas aceitarem os consensos resultantes de processos comunicativos. Trata-se da fragilidade e da carência dos indivíduos enquanto membros isolados. Na análise sobre a teoria moral de Kant já foram feitos alguns apontamentos em torno desta característica do homem. Mas enquanto para Kant, em sociedade, há competição dos indivíduos entre si, Habermas defende o diálogo entre as pessoas, que tem muito mais a ver com solidariedade e equidade. Mas este, de forma semelhante a Kant, também trabalha a moral na perspectiva da fragilidade humana, e neste sentido a carência e a fragilidade dos homens constituem aspectos relevantes para realização de discursos práticos. Vejamos o que Habermas escreveu sobre comportamento moral, nesta perspectiva.

Entendo o comportamento moral como uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal (evidente sobretudo em fases da infância, da doença e da velhice). (...) Ordens morais são construções frágeis, que, *de uma só vez*, protegem o corpo de lesões corporais e a *pessoa* de lesões internas ou simbólicas. Com efeito, a subjetividade, ... se constitui a partir das relações intersubjetivas para com os outros. O si mesmo individual surge apenas com o

³⁰⁰ Ibidem, p. 78.

³⁰¹ Idem. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 174 – 175. Quem, nesta perspectiva, faz uma interessante consideração é Th. McCarthy em seu livro *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Citando Winch, McCarthy diz: “Estudiar seriamente otra forma de vida significa necesariamente tratar de ampliar la nuestra – e no simplemente encorsetar la outra forma de vida en los límites vigentes de la nuestra”. (McCarthy, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1995, p. 368).

auxílio social da exteriorização e também só pode *se estabilizar* na rede de relações intactas de reconhecimento³⁰².

Na continuação do texto lê-se que: “Depender dos outros é uma circunstância que esclarece a vulnerabilidade do indivíduo em relação aos outros”³⁰³. Nesta citação se percebe que a autonomia defendida por Habermas é diferente da autonomia defendida por Kant. Ao escrever que: “A autonomia é, antes, uma conquista precária de existências finitas...”³⁰⁴, Habermas aponta para a vulnerabilidade física do indivíduo e, conseqüentemente sua dependência social. Apenas um vínculo social forte pode assegurar a realização de interesses particulares, ou como diz Habermas: “Apenas nessa rede de relações de reconhecimento legitimamente reguladas é que as pessoas podem desenvolver e manter uma identidade pessoal, juntamente com sua integridade física”³⁰⁵. É esta concepção universalista da moral que assegura a diversidade de interesses, ou seja, assegura um tratamento de igualdade para todos, sem haver, no entanto, uma total oposição a projetos de vida individuais.

Na própria universalidade das normas válidas, é necessária a manifestação de uma coletividade não-assimiladora e livremente intersubjetiva, que leve em consideração a fundada diversidade de interesses e de perspectivas de interpretação em toda a extensão, ou seja, que não nivele ou reprima a voz dos outros – dos estranhos, dos dissidentes e dos impotentes -, nem a marginalize ou exclua³⁰⁶.

Habermas, como se percebe também nessa citação, tentou estabelecer laços de simetria e igualdade entre as pessoas e comunidades. No lugar de uma fundamentação moral baseada na razão individual, ele propõe ações comunicativas voltadas para o entendimento, em que o outro aparece como um componente intrínseco da razão. No entanto, perceber o “outro” como razão e legitimidade é um desafio para o “eu” e nisso consiste o grande problema da alteridade cultural e da pluralidade de mundos. O desafio que Habermas propõe neste sentido é que cada um deve vencer o medo que supostamente sente em relação ao “outro”, muitas vezes visto como uma ameaça, pois o vencimento do medo em relação ao “outro” pode representar a resposta para problemas tais como racismo e fundamentalismo. Neste sentido a ética do discurso de Habermas condena a discriminação e ressalta a inclusão

³⁰² Idem. A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie. In: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 47.

³⁰³ Ibidem, p. 48.

³⁰⁴ Ibidem, p. 48.

³⁰⁵ Ibidem, p. 48.

³⁰⁶ Ibidem, p. 79.

dos marginalizados, ou melhor: “... de cada marginalizado em particular...”³⁰⁷. E para ele:

Inclusão não significa (...) confinamento (...) e fechamento diante do alheio. Antes, a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos³⁰⁸.

É a defesa desse humanismo otimista que está por detrás da concepção moral de Habermas. “(...) num Estado constitucional democrático, a maioria não pode prescrever às minorias a própria forma de vida cultural (...) como uma suposta cultura de referência”³⁰⁹. Mas isso jamais pode significar que tudo esteja permitido, que cada um pode fazer o que bem entender ou que as formas como os indivíduos interagem entre si dentro dos diferentes grupos culturais, sejam todas boas formas de ação e, por isso, moralmente boas. Mas dentro da sociedade geral, Habermas pensa que uma cultura consegue se afirmar perante as outras demonstrando que sua maneira de agir e interagir é melhor do que as demais. Enfim, para Habermas, uma das características da modernidade é o pluralismo ideológico, diante do qual uma convivência razoável necessita da tolerância dos indivíduos. A tolerância é necessária para a adaptação das “...práticas do mundo da vida e da comunidade política às premissas da moral da razão e dos direitos humanos ...”³¹⁰, prática esta que poderá colocar a dignidade humana acima das diferenças ideológicas.

Mas ainda é preciso ter presente o projeto humanista presente na ética do discurso apenas interessa a quem quer pertencer a uma comunidade moral que exige igual respeito a cada um e responsabilidade solidária para com todos, ou seja, Habermas nunca apresentou sua teoria como salvadora do mundo. Isso significa que: “Os sujeitos que julgam e agem moralmente supõem que entre si haja uma capacidade de imputação; eles atribuem a si mesmos e aos outros a capacidade de levarem uma vida autônoma e esperam uns dos outros

³⁰⁷ Idem. *A inclusão do outro – Estudos de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton C. Mota. 2a. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 07.

³⁰⁸ Ibidem, p. 08.

³⁰⁹ Idem. Moderação justificada: existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”? in: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 05.

³¹⁰ Idem. A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie. In: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 101.

igual solidariedade e respeito”³¹¹. No entanto, o dever agir de forma moral apenas tem sentido quando o conceito de moral é compreendido deontologicamente, isto é, a validade das normas morais depende da correta aplicação das regras do discurso. Isso também significa que para Habermas não existe um dever absoluto e que, em última instância, querer agir de acordo com o consenso depende sempre do indivíduo que, por ser consciente, é também livre, autônomo e responsável. Tudo isso aparece de forma bem resumida na seguinte citação:

Sem aquilo que move os sentimentos morais da obrigação e da culpa, da censura e do perdão, sem o sentimento de libertação conferido pelo respeito moral, sem a sensação gratificante proporcionada pelo apoio solidário e sem a opressão da falha moral, sem a “amabilidade” que nos permite abordar situações de conflito e contradição com o mínimo de civilidade, perceberíamos... o universo povoado pelos seres humanos como algo insuportável. A vida no vácuo moral, numa forma de vida que não conheceria nem mais um cinismo moral, não valeria a pena³¹².

Enfim, o que está presente na ética do discurso é um projeto humanista, situado dentro da história. Para Habermas este projeto não foi feito, mas “... se formou – podendo ser prosseguido ou abandonado por falta de coragem”³¹³. É no sentido de realização dessa proposta que Habermas acentua a importância da participação de todos em discursos práticos voltados para o entendimento. É por meio dos discursos que as pessoas discutem e decidem sobre o que numa comunidade passa a ser permitido ou proibido, de tal forma que todos se sintam comprometidos com as causas em questão, conforme se pode ler na seguinte citação.

Para que nos libertemos dos grilhões de uma falsa e apenas presumível universalidade de princípios seletivamente esgotados e aplicados de uma forma insensível ao contexto, sempre foi necessário, e ainda o é hoje em dia, movimentos sociais e lutas políticas, no sentido de podermos aprender, a partir das experiências dolorosas e do sofrimento irreparável dos humilhados e ofendidos, dos feridos e violentados, que ninguém pode ser excluído em nome do universalismo moral – nem as classes subprivilegiadas nem as nações exploradas, nem as mulheres domesticadas nem as minorias marginalizadas. Quem, em nome do universalismo, exclui o Outro, que tem o direito a *permanecer* um estranho em relação aos outros, traiçoa os seus próprios princípios. Apenas na libertação radical das histórias individuais de vidas e de formas de vida particulares é que se comprova o

³¹¹ Idem. Posfácio: (final de 2001/início de 2002). In.: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 110.

³¹² Idem. A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie. In: *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 100 – 101.

³¹³ Idem. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 182.

universalismo do igual respeito por todos e da solidariedade para com tudo que comporta a marca da humanidade³¹⁴.

Para finalizar, pode-se dizer que por meio da ética do discurso, Habermas não está à procura de um fundamento último para a moral, nos moldes do imperativo categórico de Kant, mas ele faz da argumentação o objeto de suas investigações. E nesse sentido o querer agir moralmente é algo que depende, em última instância, da pré-disposição das pessoas em aceitar o consenso resultante de discursos práticos como se perceberá no subtítulo seguinte que trata do problema da aplicabilidade da ética do discurso.

3.3 – O problema da aplicabilidade da ética do discurso

A abordagem que segue caracteriza uma análise em torno da possibilidade de se resolver problemas morais práticos por meio da ética do discurso. Nesta perspectiva, todas as reflexões feitas até aqui denotam que Habermas compreende a ética do discurso como um programa de fundamentação ética universal em que “... as questões morais podem, de fato, ser decididas racionalmente”³¹⁵. No entanto, esses pressupostos de universalismo e racionalismo da ética do discurso, defendidos não apenas por Habermas, mas também por Kant, Rawls, Dworkin e Apel, têm sido muito criticadas nos últimos anos por filósofos como MacIntyre, B. Williams, Ch. Taylor, M. Sandel, R. Rorty e outros, para os quais os pressupostos universais e racionais não passam de postulados que não podem ser fundamentados e por isso não constituem instâncias por onde se possam legitimar práticas sociais e políticas³¹⁶.

³¹⁴ Idem. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 114.

³¹⁵ Idem. *Erläuterungen zur Diskursethik*. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 133.

³¹⁶ Não iremos abordar as teorias de todos esses críticos. Mas MacIntyre fez um estudo muito interessante sobre o projeto de oferecer uma justificativa racional para a moralidade. Para ele o projeto de fundamentação moral baseado na linha kantiana fracassou. Neste sentido, em seu livro *Depois da virtude*, MacIntyre diz que Hume procurou fundamentar a moralidade nas paixões, porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los na razão. Ao contrário, ele diz que Kant tentou fundamentar a moralidade na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões. O autor complementa ainda que Kierkegaard não fundamenta a moralidade a partir de critérios específicos, ou seja, Kierkegaard exclui tanto a razão quanto as paixões como critérios de fundamentação moral. Sobre essas diferentes concepções MacIntyre conclui o seguinte: “... o total da soma da crítica de cada postura pelos outros demonstrou ser o fracasso de todas. O projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente”. MacINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001, p. 95 – 96. Mais adiante o autor complementa: “... Além disso, a ciência anti-aristotélica impõe limites rígidos aos poderes da razão. A razão é calculadora; sabe avaliar verdades de fato e relações matemáticas, porém nada mais. No campo da prática, portanto, só sabe falar de meios. Precisa calar no tocante aos fins”. p. 102.

Em seu livro *Depois da virtude* MacIntyre, nesse sentido, diz o seguinte: “Parece que não existe meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura”³¹⁷. Mais adiante ele tece outras considerações sobre a impossibilidade de fundamentar uma moral a partir da razão, que para Habermas significa a fundamentação de uma moral secularizada, ou seja, independente das suposições da metafísica e da religião, da seguinte forma: “A argumentação moral contemporânea é racionalmente interminável, porque *toda* moral, na verdade toda argumentação valorativa, é e tem sempre de ser racionalmente interminável”³¹⁸. Essas críticas, mas não apenas as de MacIntyre, feitas contra qualquer forma de fundamentação racional de normas foi muito bem sintetizada por Marcondes ao escrever que:

Haveria uma circularidade básica nestes procedimentos de legitimação, porque na verdade eles estariam sempre pressupondo os próprios critérios de racionalidade que pretendem legitimar. (...) Valores são em última análise incomensuráveis e, portanto, não há como fundamentá-los³¹⁹.

Todas essas críticas também estão direcionadas a Habermas, ou seja, para os críticos, a realidade social concreta estaria em contraposição ao que é necessário para a realização de discursos práticos. Nesse sentido, as questões mais duvidosas relacionadas ao problema específico da aplicabilidade da ética do discurso são do seguinte tipo: é possível, em um mundo onde as pessoas muitas vezes agem de forma imoral, colocar em prática a ética do discurso? Como a ética do discurso enfrenta a questão do egoísmo das pessoas? Como a ética do discurso lida com a problemática de uma possível falta de boa vontade dos indivíduos pertencentes a uma comunidade moral no sentido de resolver dialogicamente os problemas do mundo da vida? Como pôr em prática uma cultura do diálogo? Como contribuir eficazmente para a solução pacífica de conflitos? De que modo incentivar um processo que busque o consenso em meio a uma sociedade onde as relações dos sujeitos são desfiguradas pela corrupção, por interesses partidários e de poder? Enfim, o problema da aplicabilidade da ética do discurso pode ser resumido na seguinte pergunta: como fazer com que o conteúdo normativo, convalidado nos discursos práticos, seja considerado um dever pelas pessoas?

Diante desses questionamentos relacionados à aplicabilidade da ética do discurso, qual a posição de Habermas? Inicialmente ele diz sobre isso que: “Toda ética deontológica,

³¹⁷ MacINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001, p. 21.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 30.

³¹⁹ MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 163.

cognitivista, formalista ou universalista deve o seu conceito relativamente restrito de moral a abstrações enérgicas”³²⁰. Mas as normas morais, apesar de serem abstratas, podem ser fundamentadas, e isso, para Habermas, significa que podem ser seguidas por todos os endereçados. Sobre isso se lê em seu texto que: “As fundamentações morais não servem para nada, se a descontextualização das normas gerais, a que se recorreu para a mesma fundamentação, não puder ser compensada no processo de aplicação”³²¹. Neste sentido: “O princípio da universalização tem que ser formulado de tal modo a não exigir nada impossível”³²². Ainda em relação à aplicabilidade da ética do discurso, em outro texto ele faz a seguinte observação: “Mandamentos morais são válidos, independente do destinatário conseguir ou não reunir forças para também fazer o que é considerado correto”³²³.

A partir da leitura dessas citações se percebe que, para Habermas, a validade de uma norma está na própria forma impessoal com que é gerida por meio de discursos práticos, independente de sua promulgação ou de seu uso. Quando normas são ignoradas, isso não significa que perderam a validade. Portanto, leis ou regras do tipo “não se deve matar, roubar, mentir”, são válidas, independente dos inúmeros assassinatos, assaltos etc. que ocorrem no dia-a-dia das pessoas. Isso significa que o teor cognitivo da moral ou: “As suposições de racionalidade não *obrigam* a um agir racional; elas *possibilitam* a práxis, que os participantes entendem como argumentação”³²⁴. Mais adiante Habermas reforça essa idéia dizendo algo semelhante: “O princípio moral assume apenas o papel de regra argumentativa para a fundamentação de juízos morais; enquanto tal, não pode obrigar à participação em argumentações morais nem motivar para a observância de visões morais”³²⁵.

³²⁰ HABERMAS, Jürgen. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 28. Para Habermas a ética kantiana também é deontológica, formalista, cognitivista, e universalista. A ética de Kant tem um caráter *deontológico* porque está direcionada para a validade moral do “dever” das leis e normas de conduta. É *formalista* porque o imperativo categórico, que constitui o princípio de fundamentação de normas morais, é um pressuposto formal. Trata-se também de uma ética *cognitivista* porque Kant, por meio do imperativo categórico, procura responder a pergunta de como afirmações normativas podem ser fundamentadas. E ainda porque o imperativo categórico apenas considera como válidas aquelas normas de ação susceptíveis de generalização, a ética de Kant é designada de *universalista*.

³²¹ *Ibidem*, p. 24.

³²² *Idem*. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 139.

³²³ *Idem*. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 114.

³²⁴ *Idem*. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 133.

³²⁵ *Ibidem*, p. 135.

Nota-se que Habermas compreende o dever moral que as pessoas têm para com o cumprimento de acordos consensuais como algo contingente e não como algo absoluto ou necessário. Isso significa que, mesmo participando de processos comunicativos, as pessoas podem agir de forma contrária ao que elas mesmas propuseram e ajudaram a convalidar. Enfim, para ele, obrigações morais fundamentadas “... apenas possuem a fraca força motivadora das boas razões”³²⁶. Sobre tudo isso, ele diz com outras palavras que: “... não é fácil cumprir os pressupostos gerais da argumentação, atendendo ao seu teor altamente idealizante. Discursos racionais têm um caráter improvável e emergem como ilhas do oceano da práxis cotidiana”³²⁷.

Essas considerações sobre o problema de as pessoas agirem em conformidade às leis e princípios morais denotam que Habermas está ciente de que o mundo real é muito diferente do ideal discursivo, proposto pela ética do discurso. Não há como discursos práticos estarem isentos de determinadas idealizações que os participantes devem fazer tais como: atribuir significado para suas expressões de tal forma que os demais possam entender o que é dito; reclamar pretensões de validade para seus argumentos; imputar o destinatário com responsabilidade e da mesma forma assumir esta responsabilidade etc. Tendo em vista estas considerações Habermas diz que:

Quem participa com seriedade em argumentações, deve de fato pressupor que as condições necessárias para uma ‘situação ideal de fala’ estejam suficientemente satisfeitas. Mas estas idealizações não se relacionam aos objetos tratados nas argumentações; elas deixam intocáveis a identidade dos participantes e a matéria de conflito, que têm sua origem no mundo da vida³²⁸.

Mas o fato de as “condições necessárias para uma situação ideal de fala” estarem satisfeitas, isso ainda não significa, para Habermas, que as pessoas sempre irão agir em conformidade com as normas convalidadas em processos comunicativos voltados para o entendimento. Com isso as pessoas apenas têm motivos, ou seja, razões para agir de acordo com o que é convalidado em discursos práticos. Nesse contexto “razões” significam: “... coisas de um estofado especial; elas forçam-nos a tomar posição por sim ou por não”³²⁹. Além

³²⁶ Ibidem, p. 135.

³²⁷ Ibidem, p. 162.

³²⁸ Ibidem, p. 163.

³²⁹ Idem. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 34.

disso, as “idealizações”, quando estão satisfeitas, apenas convalidam o procedimento discursivo. Isso significa que as normas que são geridas e convalidadas por meio de discursos práticos têm legitimidade, justamente porque a condução do discurso não teve vícios. As “idealizações” não estão direcionadas para a “matéria de conflito”. Enfim, o que, para Habermas, a ética do discurso deve representar para as pessoas é: “... uma questão da possibilidade de fundamentação e não uma função dos hábitos de vida”³³⁰.

Em relação ao querer agir de acordo com normas, percebe-se que, em última instância, isso depende sempre de cada pessoa, ou seja, Habermas pressupõe que cada indivíduo tem autonomia para fazer essa escolha. Neste sentido ele diz que: “Autônoma é a vontade que se deixa *comprometer* mediante visões morais, apesar de ela poder decidir de outra maneira”³³¹. Em outra passagem, ao dizer que: “No mundo, como o conhecemos, a vontade autônoma só será verdadeiramente eficaz na medida em que a força motivacional das boas razões conseguir se impor ao poder de outros motivos”³³², Habermas está se referindo ao conceito “autonomia” numa perspectiva muito semelhante. Trata-se, portanto, de uma visão intersubjetivista de autonomia em que “... o livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todos”³³³.

Sob essa concepção de autonomia, pode-se compreender a ética do discurso como uma proposta reconstrutiva de uma moral universal, em que os participantes devem adotar uma postura moral, considerada válida por todos, e não seus interesses particulares. Neste sentido, a validade das normas morais deve ser compreendida como um valor que é estabelecido por todos, de tal forma que: “Cada um deveria se colocar na posição de todos aqueles que seriam afetados pela realização de uma ação problemática ou pela entrada em vigor de uma norma controversa”³³⁴. Não se trata de uma fundamentação absoluta das normas morais, mas de uma fundamentação fraca, que deixa a critério de cada um direcionar suas ações em conformidade com a vontade de todos, ou seja, não há dever absoluto ou incondicional para com o

³³⁰ Ibidem, p. 34.

³³¹ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 136. Num outro texto esta definição aparece da seguinte forma: “Autônoma só pode ser denominada aquela vontade que é dirigida pela visão moral e que é completamente racional”. (HABERMAS, Jürgen. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 110).

³³² Idem. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 110.

³³³ Idem. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 24.

³³⁴ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 153 - 154.

cumprimento das normas. Os indivíduos sempre podem escolher entre diferentes alternativas de conduta. Nem mesmo normas proibitivas do tipo “não matar” são consideradas absolutamente incondicionais. Nesse sentido de dever para com as normas convalidadas em discursos práticos, Habermas diz o seguinte:

Para nos certificarmos da força categórica da obrigatoriedade das prescrições morais, não precisamos estabelecer o contato com um mundo além do horizonte de nossas justificações. Basta percorrer o espaço (...) do discurso, porque da perspectiva de participantes nos orientamos pelo ponto de referência de uma inclusiva comunidade de relações interpessoais...³³⁵.

Nota-se mais uma vez neste texto que Habermas tenta fundamentar normas que possam ter uma aplicabilidade no mundo real das pessoas. E o mundo real é cheio de imprevistos. Habermas inclusive diz que pode haver casos em que: “Uma informação falsa, que salva a vida de outra pessoa, é tão moralmente obrigatória quanto são moralmente permitidos o homicídio em legítima defesa ou a assistência não prestada como meio de prevenção a um mal maior”³³⁶. Esta citação retrata casos em que o princípio de universalização não dá conta de assegurar um juízo imparcial. Por isso, para Habermas, diante da complexidade da vida: “Cada fundamentação de normas deve operar sob as limitações normais de um espírito finito, isto é, localizado historicamente e provinciano em relação ao futuro”³³⁷. Nesse sentido ele fala do “princípio de adequação” (*Prinzip der Angemessenheit*) e sob este princípio uma norma nunca conseguirá abranger todas as características de casos particulares, ou seja: “Normas válidas são apenas válidas *prima facie*”³³⁸.

Além disso, dependendo do tipo de caso que se queira resolver, uma norma pode ser mais adequada que outra. Para Habermas isso significa que: “Nenhuma norma contém as regras da sua própria aplicação”³³⁹. Mas a escolha de uma norma que possa justificar determinada conduta, em favor de outra, não invalida a norma que foi recusada. “As normas

³³⁵ Idem. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 305 – 306.

³³⁶ Idem. *Erläuterungen zur Diskursethik*. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 170.

³³⁷ Idem. *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 114.

³³⁸ Idem. *Erläuterungen zur Diskursethik*. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 170.

³³⁹ Idem. *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 24.

que são recusadas devido a esta ‘única adequada’ não perdem a sua validade por simplesmente não serem ‘oportunas’. Elas permanecem válidas, também se não se adequarem ao caso em questão”³⁴⁰.

Apesar de todas essas ressalvas Habermas acredita na possibilidade da institucionalização da ética do discurso. Nessa perspectiva, seria nas esferas do direito e da política onde o princípio universalista da ética do discurso teria que ser aplicado em primeiro lugar. Mas inclusive nessas esferas de aplicabilidade da ética do discurso, para Habermas, é sempre necessário levar em consideração duas coisas. Em primeiro lugar deve-se ter presente que a ética do discurso foi pensada a partir e para um contexto histórico concreto, pois “... o universalismo moral só *nasceu*, através de Rousseau e Kant, no contexto de uma sociedade que revela esses traços *em correspondência*”³⁴¹. Portanto, é para este mundo real, onde em muitos lugares as instituições políticas e sociais ainda estão carregadas de vícios, onde ainda precisa haver muita evolução no que abrange a democracia, a justiça, a liberdade, a cidadania, etc., que Habermas pensa a ética do discurso. Neste sentido ele diz que: “Sem os testemunhos de uma ‘razão ainda assim existente’, se bem que em fragmentos e estilhaços, não se teriam podido desenvolver, em toda sua amplitude, as instituições morais que a ética do discurso simplesmente conceitualiza”³⁴².

Em segundo lugar é preciso ter presente que as instituições do direito e da política são falíveis e que a ética do discurso representa justamente o reverso do postulado que admite uma única resposta certa. Para Habermas há casos ou tipos de discussões onde um consenso racional é algo praticamente impossível. A título de exemplo ele cita a questão do aborto, e pergunta: “Será que (...) só existe uma única resposta certa para a questão do aborto?”³⁴³ A favor ou contra o aborto, ambos os lados podem ter bons argumentos, mas Habermas também acha que esta questão, sob o ponto de vista moral, pode ser decidida por meio de “boas razões” a favor de qualquer uma das partes. Diante de questões como estas e: “Devido ao teor ideal dos pressupostos centrais da argumentação em geral, nunca poderemos ter certeza de que as afirmações, que consideramos verdadeiras ou certas no estado atual da discussão,

³⁴⁰ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 170.

³⁴¹ Idem. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 25 - 26.

³⁴² Ibidem, p. 26.

³⁴³ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 165.

pertencerão ao conjunto das afirmações que resistirá a toda crítica futura”³⁴⁴. Ainda em relação ao problema específico do aborto, Habermas pensa que podemos também chegar à conclusão de que este tipo de questões jamais poderá ser decidido sob o ponto de vista moral, mas pelo direito ou pela justiça. Neste caso não falaríamos mais em bom ou certo, mas em justo. E o justo seria o melhor para todos, ou então para a maioria.

Casos como de aborto, apesar de serem controversos, ainda podem ser resolvidos pela ética do discurso através de boas razões, como Habermas tenta demonstrar. Mas como a ética do discurso “... se limita à fundamentação de mandamentos a que cada um deve obedecer, com a condição de que possam ser seguidos por todos os outros”³⁴⁵, existem dilemas para os quais não há saídas. Suponhamos que três pessoas estejam num barco cuja capacidade é para duas pessoas. Como um caso destes poderia ser resolvido através do princípio de universalização da ética do discurso? Este é para Habermas um bom dilema para compreendermos os limites da ética do discurso. Para dilemas como este poderem ser resolvidos é necessário um sacrifício feito voluntariamente por um dos três ocupantes, mas que não pode ser exigido por parte de ninguém. Em situação semelhante se encontra um comandante de tropas de choque que tivesse de enviar um de seus homens numa missão suicida, a fim de possibilitar aos demais uma oportunidade de sobrevivência. Tais ações são denominadas por Habermas de “ações super-rogoratórias” (*supererogatorische Handlungen*) e conforme ele: “Um agir super-rogoratório, que ultrapassa aquilo que pode ser exigido de cada um na base da reciprocidade, significa o sacrifício ativo de interesses próprios legítimos em prol do bem-estar ou da diminuição do sofrimento de outros, carentes de ajuda”³⁴⁶.

Habermas cita a imitação de Cristo, por exigir sacrifícios dos fiéis, como exemplo de uma ação super-rogoratória. Mas para ele tais sacrifícios, feitos “... a luz de um Deus justo e bom e de um juiz absoluto”³⁴⁷ devem ser assumidos livremente, uma vez que “... não existe um poder absoluto sobre a Terra”³⁴⁸, de tal forma que: “Nenhum poder terreno pode impor um sacrifício à vontade autônoma, em virtude de pretensos fins superiores”³⁴⁹. Neste sentido, para Habermas, o fato de a moral iluminista ter abolido o sacrifício faz com que as ações

³⁴⁴ Ibidem, p. 165.

³⁴⁵ Idem. *Era das transições*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 217.

³⁴⁶ Ibidem, p. 217. Em outro texto Habermas define o que são ações super-rogoratórias da seguinte forma: “Chamamos determinadas ações de *supererogatórias* porque ‘boas’ ações, no sentido do que é ‘correto’ fazer, são sobrepujadas por ações excelentes”. (HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 308).

³⁴⁷ Ibidem, p. 217.

³⁴⁸ Ibidem, p. 217.

³⁴⁹ Ibidem, p. 217.

super-rogorias sejam consideradas atos “bons”, mas que não exemplificam o que é “correto” fazer. São atos que têm um alto valor moral, mas que não podem representar obrigações, pois não estão fundamentados em normas válidas. E como não podem ser exigidas de todas as pessoas, também ninguém pode ser obrigado a agir de tal maneira³⁵⁰.

Essa é a razão para a limitação precavida e resignada a uma moral da justiça. Esta não diminui nossa admiração pela dedicação absoluta ao próximo, muito menos nosso respeito elevada consideração pelo sacrifício abnegado e silencioso por parte das mães e mulheres, sem as quais o derradeiro laço moral já se teria rompido há muito tempo em muitas sociedades desviadas patologicamente³⁵¹.

Diante disso Habermas conclui que ações super-rogorias não podem ser fundamentadas enquanto obrigações morais porque não há nenhum interesse em jogo passível de universalização, de forma tal que nesses dilemas, o máximo que se pode fazer em termos de ética do discurso, é fundamentar soluções utilitaristas³⁵². Isso significa que direitos e deveres são iguais para todos, ou seja, as obrigações de uma pessoa que participa de uma comunidade moral correspondem aos direitos que essa pessoa tem diante da comunidade a qual pertence. Ninguém pode ser obrigado a fazer algo que vai além do dever que é de todos. Se, por exemplo, tem-se o dever de ajudar alguém que está necessitado da nossa ajuda, então também, tem-se o direito de receber ajuda quando se está necessitado.

Talvez muitas críticas que são feitas a Habermas na questão que envolve a aplicabilidade da ética do discurso seriam evitadas se os críticos levassem suficientemente em consideração que Habermas defende a concepção kantiana de moral e não a ética de Aristóteles. Enquanto esta está relacionada às questões do bem viver, em contrapartida o que está em jogo na ética de Kant são ações, que podem ser consideradas certas ou justas. Em torno disso Habermas diz que: “Uma teoria moral que já não reclame conhecer o *telos* ‘do’ bem viver terá de deixar sem resposta a pergunta ‘Por quê ser moral?’”³⁵³. Quando se estabelece um conflito entre interesses individuais e interesses gerais, é a própria pessoa que tem que querer agir conforme o que é do interesse de todos. O máximo que uma teoria como a ética do discurso pode fazer é mostrar o procedimento que as pessoas têm que seguir caso

³⁵⁰ Idem. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 308.

³⁵¹ Idem. *Era das transições*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 218.

³⁵² Idem. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 74.

³⁵³ Idem. Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 94.

queiram resolver seus problemas morais. Mas as razões não representam nenhuma força compulsiva no sentido de conseguir direcionar o agir das pessoas. O que aqui pode ser perguntado é o seguinte: existe alguma ética ou algum tipo de fundamentação moral infalível, isto é, que consegue obrigar uma pessoa a fazer aquilo que é moralmente certo? Parece que neste sentido todos os tipos de fundamentação ética são igualmente impotentes.

Além disso, há outro ponto que é necessário ter presente nessa problemática da aplicabilidade da ética do discurso. Para Habermas, os conteúdos avaliados e testados pelo princípio moral, não são gerados pelos filósofos, mas pela vivência das pessoas, conforme se pode ler no seguinte texto: “... a autocompreensão ético-existencial do indivíduo e o esclarecimento ético-político de uma autocompreensão coletiva são da competência dos afetados e não dos filósofos”³⁵⁴.

Em relação à tarefa de despertar a capacidade da percepção moral, Habermas pensa que a filosofia e as instituições do senso comum estão no mesmo nível. Para ele:

O que significa o comportamento moral e, sobretudo, o amoral, nós experienciamos e aprendemos *antes* de toda filosofia; (...) As experiências indescritíveis de socialização como proteção, ajuda solidária e justiça, impregnam com maior pujança nossas intuições e fornecem-nos um maior ensinamento do que todos os argumentos seriam capazes de fazer³⁵⁵.

Sob esta perspectiva, Habermas sempre esteve muito ciente de que na atual sociedade globalizada há um pluralismo de formas de vida, todas moralmente justificáveis. Neste sentido ele defende a tese segundo a qual a filosofia não pode mais ficar presa (como sobre um pedestal), mas que ela (filosofia) deve interagir com as ciências empíricas no sentido de conseguir uma aproximação entre as diferentes concepções de racionalidade. Diante desse fenômeno da pluralidade cultural restam aos filósofos apenas “... o recurso ao plano reflexivo de uma análise do método, através do qual as questões éticas podem ser respondidas *em geral*”³⁵⁶. Isso significa que a filosofia não pode mais ser considerada a “detentora das chaves”³⁵⁷ que solucionam todos os problemas. E nesse sentido:

³⁵⁴ Idem. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 184.

³⁵⁵ Ibidem, p. 185.

³⁵⁶ Ibidem, p. 184 - 185.

³⁵⁷ Idem. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 319.

Em vez de se posicionar como um poder pretensioso *em face da* totalidade do mundo moderno, uma filosofia tornada pragmática tenta se localizar nesse mundo (que ao mesmo tempo é interpretado por ela) de modo a poder assumir os diversos papéis, diferenciados segundo suas funções, e prestar contribuições específicas³⁵⁸.

O que nesta perspectiva da falibilidade vale para os filósofos também abrange os políticos, pois hoje em dia praticamente todas as reformas políticas são feitas dentro de uma ordem social que é superior. Neste sentido, para Habermas, as atuais políticas nacionais e internacionais, felizmente deixam pouco espaço para decisões heróicas de políticos solitários. O fato do poder do político ser normalmente legitimado democraticamente faz com que o político se sinta obrigado (pelo menos em parte) a agir conforme a vontade do povo. Por outro lado: “a filosofia não retira a responsabilidade prática de ninguém”³⁵⁹, nem dos próprios filósofos, nem dos políticos e nem de qualquer sujeito autônomo. Em discursos reais ou discursos conduzidos legalmente: “O teórico da moral pode então se envolver na qualidade de participante, ou eventualmente de especialista, mas não pode conduzir estes discursos *por si próprio*”³⁶⁰.

A partir desta citação pode-se deduzir que, para Habermas, uma possível solução dos problemas humanos se encontra no uso correto da razão por parte das pessoas, que só é possível por meio do diálogo entre diferentes pontos de vista. Mas essa concepção de usar corretamente a razão também compreende a crítica ao racionalismo desenfreado, que pode provocar excessos técnicos e econômicos. Nesta questão, Habermas se posiciona a favor da continuidade do “projeto moderno”, que estaria incompleto, mas que segundo ele poderá completar-se por si mesmo. Os fracassos que vieram ao mundo, provocados pelo racionalismo moderno, devem ser corrigidos (extintos) por esta mesma modernidade (razão). Isso nos leva à conclusão de que Habermas faz um esforço em pensar a razão, a ética e o ser humano de forma positiva. Sua postura com respeito à sociedade e ao indivíduo pode ser considerada otimista e esperançosa.

É em relação a esse otimismo que Habermas muitas vezes é criticado. Como foi visto, para ele, a ação especificamente ética seria a ação comunicativa, cujo fim é o entendimento. Os indivíduos se sentam para dialogar, para estabelecer um conjunto de regras e soluções que

³⁵⁸ Ibidem, p. 319.

³⁵⁹ Idem. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 30.

³⁶⁰ Idem. Was macht eine Lebensform ‚Rational‘? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 46.

sejam admitidas por todos os afetados. Difícil é pôr em prática esta teoria. Esperar que as pessoas, através do diálogo, construam normas morais válidas para todos, pode ser excessivamente idealista, pois os casos em que o consenso se impõe sobre a multiplicidade de argumentos e interesses são mais a exceção do que a regra. Talvez seja excessivamente pretensioso esperar que por meio de boas razões seja possível buscar acordos como é a proposta de Habermas. Em situações concretas, raramente algum indivíduo se senta para dialogar sem pretender convencer e até mesmo impor seu ponto de vista aos demais, ou seja, sem querer obter algum tipo de benefício de sua participação no diálogo. Mas por outro lado, essa prática também não é algo impossível. Com a ética do discurso podem-se encontrar linhas para um acordo moral que responda às necessidades atuais, ou seja, de uma realidade constituída por pessoas reais que nem sempre estão nas condições necessárias para participar de discursos práticos, mas que também não são tão egoístas a ponto de apenas se preocupar em satisfazer suas preferências particulares.

CONCLUSÃO

Ao longo do trabalho tentou-se analisar as teorias morais de Habermas e demonstrar que ele não apenas desenvolveu uma teoria a respeito da comunicação e da ética, mas sua intenção consistiu em propor algo que servisse de orientação prática para as pessoas, ou seja, seu programa de fundamentação moral não é apenas teórico ou meramente descritivo. Mas a fim de examinar as perspectivas de Habermas sobre ética e moral e ainda investigar sua aplicação na vida prática, a pesquisa passou por diferentes etapas, que se traduziram em capítulos, dos quais é possível apresentar algumas conclusões parciais.

Do primeiro capítulo, “Razão, linguagem e mundo da vida: instâncias para a fundamentação de ações comunicativas”, pode-se concluir que Habermas fundamenta suas teorias morais, mais especificamente a *teoria do agir comunicativo*, em instâncias que caracterizam as sociedades modernas e contemporâneas, traduzidas nos conceitos de “razão”, “linguagem” e “mundo da vida”. Isso significa que em sociedades fundadas essencialmente na comunicação, como é a sociedade atual, as teorias de Habermas se constituem já como resultado desta nova estrutura e desta nova mentalidade. A linguagem ou, mais especificamente, a comunicação linguística, é concebida por Habermas como o fundamento a partir do qual ainda é possível se fazer filosofia. A *teoria do agir comunicativo* é, nesse sentido, uma teoria filosófica em que a comunicação fornece as bases do conhecimento e do agir das pessoas. Habermas acredita que a partir de *ações comunicativas* pode se erguer uma teoria moral, de fundamento cognitivo, visto que a principal linguagem utilizada na comunicação humana, a língua, em si, já se constitui como um manifesto de sua racionalidade.

Do segundo capítulo, “A ética do discurso de Habermas: um programa de fundamentação moral” pode-se concluir que toda a teoria de Habermas direciona-se para uma conciliação de discursos, donde a coesão social e o direito democrático de manifestação individual marcariam uma sociedade que encontrou no discurso a base na qual a moral se ergue. O discurso não é apenas o critério utilizado para legitimar normas morais, mas ele também possibilita a interação entre as pessoas, de tal forma que em meio a uma sociedade pluralista e multicultural, possa haver uma unidade, mesmo que seja mínima.

Do terceiro capítulo, “A relação entre a ética do discurso de Habermas e a teoria moral de Kant”, no qual se verificou em que medida a concepção de fundamentação ética habermasiana se relaciona com a teoria moral de Kant, pode-se concluir que Habermas, ao construir sua própria teoria moral, não perde de vista a discussão ética da era moderna, travada por filósofos como Descartes, Rousseau e principalmente Kant. Em toda essa tradição do pensamento moderno, a ética sempre foi fundamentada a partir da subjetividade. Além disso, esses filósofos se inserem na linha dos autores que defendem uma separação entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa. Para essa tradição de pensamento, apenas as questões de ordem normativa fariam parte do campo da moralidade enquanto fenômeno filosófico e social. Deste modo, Habermas, ao privilegiar o estudo do que é correto ou justo (Rousseau; Kant; Rawls etc.) em oposição ao aspecto valorativo do viver bem (Aristóteles), está na linha da tradição das teorias do “dever moral”.

Para essa tradição de pensamento seguida por Kant, Habermas e outros, a validade dos princípios morais é independente da sociedade e da cultura e, por isso, nenhum ser racional deve negá-los. Nesse sentido, conforme o imperativo categórico de Kant e também conforme a ética do discurso de Habermas, a fundamentação de uma moral deve estar revestida do caráter de universalidade, ou seja, as normas morais devem valer para todos. Nas concepções morais desses filósofos a fundamentação não pode derivar suas leis de um âmbito exterior a si mesma, ou seja, para eles a moral não deve ser fundamentada na religião ou em outra autoridade constituída. Isso significa que as pessoas têm liberdade e autonomia para decidir sobre o que na sociedade deve ser considerado bom, justo, certo etc.

Mas Habermas percebe que a concepção de fundamentação moral subjetivista defendida particularmente por Kant, não dá conta de responder aos desafios éticos contemporâneos. Nesse sentido, em substituição ao “solipsismo metodológico” que caracterizou a filosofia da subjetividade moderna, Habermas propõe uma fundamentação moral baseada no diálogo, ou seja, na comunicação, justamente para dar conta da subjetividade presente em toda filosofia moderna. E ao estabelecer as condições concretas que possibilitam a realização de discursos práticos, Habermas situa os falantes em contextos de comunicação interpessoal, almejando, com isso, a substituição do que ele considera o velho “paradigma da consciência” por um novo paradigma, denominado como “paradigma do entendimento”.

O “paradigma da consciência” está relacionado com a filosofia moral de Kant, cuja base é a fundamentação do “dever” a partir da “razão”. Como foi visto neste trabalho, para

Kant, o imperativo categórico é possível porque ele é proveniente de uma “razão” que é a mesma em todos os homens. Por meio do imperativo categórico Kant pensou ter desenvolvido um fundamento normativo com o qual, em princípio, todos os homens deveriam concordar. Com outras palavras pode-se dizer que se trata de uma lei à qual todos devem obediência.

Habermas, ao desenvolver o que ele denomina de “paradigma do entendimento” tem propósitos muito semelhantes aos de Kant. Ele está à procura de fundamentos para normas universais. Nesse sentido, assim como Kant, Habermas parte do pressuposto de que os sujeitos morais podem se deixar determinar em suas ações por meio de fundamentos racionais. Mas em Habermas os fundamentos para agir moralmente não estão mais na interioridade de cada sujeito, assim como em Kant, mas na comunicação intersubjetiva. Dessa forma, quando as pessoas discutem seriamente e se propõem a participar de discursos, é porque querem resolver algum problema do mundo da vida. Para ele, é por meio de ações comunicativas voltadas para o entendimento, que na sociedade se efetivaria a cidadania, a integração social, a intersubjetividade, a democracia dentre outros. Enfim, Habermas vê na comunicação (no discurso) uma nova possibilidade para se pensar a filosofia prática.

O ideal habermasiano do consenso racional pressupõe, por parte dos participantes de discursos, uma grande confiança no que esse filósofo denomina de “força do melhor argumento”. Nesse sentido Habermas defende a tese de que as regras discursivas permitem, aos participantes de discursos, perceberem quando o consenso ao qual se chega é verdadeiro ou falso. Quanto a isso não há grandes problemas em consensos obtidos por intermédio de discursos teóricos, em que estão em jogo apenas verdades relacionadas ao mundo objetivo. Mas em discursos práticos ou éticos, em que está em jogo a convalidação de normas, a questão é mais complicada. Isso porque nesses casos o consenso está direcionado para um fim, ou um *telos*, a ser alcançado, ou seja, as normas convalidadas intersubjetivamente deveriam também ter um efeito prático no sentido de as pessoas agirem em conformidade com o que foi estabelecido conjuntamente no discurso. Se discursos práticos realmente funcionassem na prática, mas o próprio Habermas não está seguro disso, então muitos problemas da sociedade moderna e contemporânea como, por exemplo, o pluralismo religioso, político, étnico etc. poderiam ser resolvidos por meio da passagem do discurso ideal para o discurso real.

É inegável a acolhida mundial que as teorias morais de Habermas têm em favor da sua plausibilidade. No entanto, apesar de todo esse reconhecimento, Habermas já foi muito criticado, como se pode perceber em algumas passagens do texto, principalmente na questão

que trata da implementação de normas convalidadas por meio de discursos práticos. Os críticos, de maneira geral, vêem dificuldades justamente na hora de colocar em prática decisões tomadas coletivamente. O princípio da universalidade, que é o eixo em torno do qual gira grande parte da discussão habermasiana sobre a fundamentação moral, conforme o qual apenas é moral aquilo que pode ser aceito sem coação por todos os interessados ou envolvidos em determinada situação, pode ser considerado como exemplo dessa dificuldade.

Ao questionar as teorias morais de Habermas, duvida, por exemplo, que atualmente todos vivem integrados em um sistema social, em que muitas das ações individuais repercutem sobre os outros. Mas o que é questionado em relação à sua teoria moral ser aplicada na prática é a questão de, na sociedade contemporânea, não haver um instrumento social que permita às pessoas se orientar em suas ações, segundo um ponto de vista moral. Sem tal instrumento social, também não podem existir normas e ações válidas para todos, ou seja, a sociedade globalizada não oferece uma base ou infra-estrutura concreta que possibilita a passagem do discurso ideal para o discurso real. A saída que Habermas propõe para essa questão é a participação das pessoas em discursos práticos de onde derivariam as normas reais válidas para todos. Mas o que é questionado nessa postura é justamente a pretensão de Habermas em legitimar normas tendo como parâmetro dessa legitimação, a capacidade das pessoas para realizar discursos.

É evidente que uma pessoa pode aprender as capacidades discursivas ao participar de discursos, da mesma forma como uma criança aprende a falar em contato com os adultos, ou alguém aprende a andar de bicicleta andando de bicicleta. No entanto, estar apto e efetivamente participar de discursos práticos ou éticos, não pode significar que os participantes irão agir em conformidade às normas que eles próprios convalidaram e legitimaram. Uma coisa é um sujeito participar efetivamente de um processo discursivo, propor algo, acreditar e defender sua proposta, convencer os demais da necessidade e importância do proposto, legitimar essa proposta em forma de uma lei ou norma válida para todos etc. Outra coisa é esse sujeito realmente agir em favor dessa norma que ele ajudou a convalidar e que todos deveriam seguir. Enquanto indivíduos e devido aos limites físicos, psíquicos e sociais, as pessoas normalmente conseguem relacionar-se apenas com pequenos grupos. Por outro lado, uma vivência conforme o princípio da universalidade, proposto por Habermas, exige a construção de estruturas sociais, ou seja, formas coletivas de viver em sociedade, cujo princípio seja a coletividade e não o individualismo.

A coletividade é o reverso do individualismo. No entanto, tanto na sociedade moderna como na contemporânea, a consciência subjetiva é formada para agir de forma egoísta e egocêntrica: além de serem egoístas, os homens também estão separados por aspectos de natureza cultural e socioeconômica. Se para tais aspectos, que são reais, for dada uma considerável importância, então o princípio da universalidade defendido por Habermas, que serve de regra para a realização de discursos, não passa de uma utopia. Trata-se de utopia, justamente porque aquilo que é considerado válido para um indivíduo não necessariamente será admitido pelos outros ou todos os outros. E se aquilo que vale para um não necessariamente deve valer para outrem, pleitear o consenso de todos os atingidos no que concerne, por exemplo, à validade de uma norma ou lei pode realmente ser uma ilusão.

Uma questão que pode ser levantada nesse contexto é: por que aquilo que é válido, bom, certo, justo etc. para uma pessoa não necessariamente deve sê-lo para outros ou para todos? Sabe-se que as pessoas, na convivência social do dia a dia, sempre estabelecem novos acordos por meio de discussões. No entanto, com tais acordos as pessoas dão a entender que apenas conseguem se arranjar diante de perguntas práticas, e sem esses arranjos não seria possível uma convivência harmoniosa. Em relação a determinadas questões vitais que envolvem valores e normas, o que deveria prevalecer, para os críticos em geral, é justamente o dissenso e não o ideal do consenso, da racionalidade, da verdade como pretende Habermas. O ideal discursivo, caracterizado pela “situação ideal de fala”, estaria em contraposição a determinadas formas de vida democráticas e ao próprio Estado democrático. A democracia, nesse sentido, pode ser considerada como um meio necessário à realização de acordos mais razoáveis.

Os discursos reais, na perspectiva dos críticos, não devem ter como objetivo principal a fundamentação de normas e também não devem visar apenas à aplicabilidade de normas, mas devem ser discursos de coordenação de interesses particulares. Sua significação funcional, em primeira linha, não é achar uma solução para determinado problema, mas garantir a todos, de igual forma, explanação de seus interesses e necessidades particulares. Com outras palavras pode-se dizer que, para os críticos da postura de Habermas, a função de um discurso não é a solução consensual de um problema, mas a articulação das diferenças entre as pessoas. Em oposição a Habermas, para quem a “força do melhor argumento” deve estimular o consenso, os críticos defendem a idéia de uma práxis deliberativa, que permite às pessoas aprender a lidar com o dissenso ou até mesmo suportá-lo. É o próprio dissenso que permite a convivência das pessoas num Estado democrático. Enfim, os Estados democráticos

têm a obrigação de defender o direito do dissenso de cada cidadão. E um Estado apenas consegue defender esse direito de cada um a partir do momento em que não está condicionado a nenhuma teoria consensual de verdade, mas se mantém neutro diante de todas as teorias.

De toda essa investigação pode-se concluir que Habermas, por meio da *teoria do agir comunicativo* e a *ética do discurso*, colocou à disposição das pessoas um instrumento para compreender melhor as relações sociais que se estabelecem na sociedade e comunidades. No entanto, a passagem do discurso ideal para o discurso real exige a capacidade de as pessoas pensarem por si mesmas, tal como foi compreendido por Kant, mas a partir de uma concepção de cultura que ultrapassa o estreito campo da especialização, e que tem suas raízes no mundo da vida histórico. Mesmo diante dessas ressalvas, não se pode negar a importância do método, discursivo e inclusivo, proposto por Habermas para a convalidação de normas morais. No entanto, jamais se pode conceber sua forma para fundamentar normas morais como se essa fosse a solução para todos os problemas morais da atualidade. Ele mesmo reconhece que seu projeto de fundamentação moral é inacabado. Nesse sentido toda sua trajetória filosófica é marcada pela autocrítica, por meio de debates com filósofos contemporâneos. Enfim, com Habermas, as discussões morais deixam de ser restritas aos especialistas para tornarem-se acessíveis a todos. Isso significa que não é mais o sujeito que, por meio da introspecção, descobre a lei moral dentro de si, mas é a intersubjetividade, a comunidade, o conjunto de sujeitos que são os responsáveis pela construção de uma moral.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- _____. **Educação e Emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALBERT, Hans. **Tratado da razão crítica**. Trad. Idalina Azevedo da Silva; Erika Gudde; Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- ALBRECHT, Michael. Kants Maximenetik und ihre Begründung. In: **Kant-Studien**, Berlin/New York, v. 85, S. 129 – 146, 1994.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Moralidade e racionalidade na teoria moral kantiana. In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 167 - 180.
- _____. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral? In: **Studia kantiana**, v. 1, n. 1, p. 53 – 81, 1998.
- AMERIKS, Karl. Kant und das Problem der moralischen Motivation. In: AMERIKS, Karl & STURMA, Dieter. (Hrsg.). **Kants Ethik**. Paderborn: Mentis-Verlag, 2004, S. 98–116.
- APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **Estudos de moral moderna**. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. **Estudios Éticos**. Trad. Carlos de Santiago. Barcelona: Editorial Alfa, 1986.
- _____. **Diskurs und Verantwortung**. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und System-rationalität. In: APEL, Karl-Otto & KETTNER, Matthias (Hrsg.). **Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 17 – 41.
- _____. Normative Begründung der “Kritischen Theorie” durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: HONNETH, Axel et al. **Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung**. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. p. 15 – 65.
- _____. Ética do discurso como ética da responsabilidade. Trad. Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. In: **Cadernos de tradução**, n. 3, DF/USP, p. 08 – 37, 1998.
- _____. Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz. In: **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Meisenheim am Glan, Bd. 40, S. 03 – 31, 1986.

APEL, Karl-Otto & KETTNER, Matthias (Hrsgs.). **Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

ARAÚJO, Ana Lêda de. Semântica e pragmática dos atos de fala. In: **Anais de Filosofia**, n. 4, p. 423 – 432, jul. 1997.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Moral, direito e política: sobre a teoria do discurso de Habermas. In: AGUIAR, Odilon Alves; OLIVEIRA, Manfredo; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva (Orgs.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 214 – 235.

_____. Ética do discurso: uma resposta aos desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica. **Revista Reflexão**, Campinas, ano XXV, n. 76, p. 67 – 73, janeiro/abril, 2000.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.

_____. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicomacos**. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AVRITZER, L. **A Moralidade da Democracia**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

BADIOU, Alan. **Ética: um ensaio sobre a consciência do mal**. Trad. Antônio Trânsito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BAIER, Kurt. **Der Standpunkt der Moral**. Eine rationale Grundlegung der Ethik. Übers. von Rainer von Savigny. Düsseldorf: Patmos, 1974.

BAUM, Manfred. Sittlichkeit und Freiheit in Kants *Grundlegung*. In: **Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus**. ENGELHARD, Kristina & HEIDEMANN, H. Dietmar (Hrsg.). Berlin / New York: De Gruyter, 2005, S. 183–202.

BAUMAN, Zygmunt. **Postmoderne Ethik**. Hamburg: Hamburger Editionen, 1995.

_____. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BAYERTZ, Kurt (Hg.). **Warum moralisch sein?** Paderborn: Schöningh, 2002.

BECK, Lewis White. Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: **Kant-Studien**, n. 52, S. 271 – 282, 1960.

BITTNER, Rüdiger. **Aus Gründen handeln**. Berlin - New York: de Gruyter, 2005.

BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOLADERAS, Margarita. **Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos**. Madrid: Tecnos, 1996.

BRAND, Reinhard. Vernunft bei Kant. In.: FULDA, Hans Friedrich (Hrsg.). **Vernunftbegriffe in der Moderne**. Stuttgarter Hegel-Kongreß. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994. S. 175 – 183.

_____. Die Selbstverwirklichung des Menschen in der kantischen Moralphilosophie. Ein Stenogramm. In.: KLEMME, Heiner F.; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). **Moralische Motivation**. Kant und die Alternativen. Hamburg: Meiner, 2006. S. 39 – 58.

BRENNAND, Edna Gusmão de Góis & MEDEIROS José Washington de Morais (Org.). **Diálogos com Jürgen Habermas**. João Pessoa: UFPB, 2006.

BRITO, Adriano Naves de & HECK, José Nicolau (Org.). **Ética e Política**. Goiânia: Ed. da UFG, 1997.

BRONNER, Stephen Eric. **Da teoria crítica e seus teóricos**. Trad. Tomás R. Bueno & Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.

CARVALHO, M. C. M. (Org.). **O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

_____. Hans Albert: Racionalidade Crítica e Normatividade. In: CARVALHO, M. C. M. (Org.). **Paradigmas Filosóficos da Atualidade**. Campinas: Papirus, 1989, p. 115-126.

_____. A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa. **Revista Reflexão**, Campinas, ano XXI, n. 64/65, p. 11 – 39, jan./ago. 1996.

_____. Utilitarismo: ética e política. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SAHD, L. N. A. S. (Org.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 191 – 213.

CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

CIRNE LIMA, Carlos R. V. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

COELHO, Vera Schattan P. & NOBRE, Marcos (Orgs.). **Participação e Deliberação: Teoria Democrática e Experiências no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Editora 34, 2004.

CORDEIRO Renato Valois. A concepção kantiana de motivação moral na fundamentação da metafísica dos costumes. **Ethica: cadernos acadêmicos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 33 – 56, 2001.

_____. Ética Comunicativa. In: CAMPS, Victoria, GUARIGLIA, Osvaldo, SALMERÓN, Fernando (Orgs.). **Concepciones de la ética**. Madrid: Trotta, 1992. p. 177 – 200.

CORTINA, Adela. **Ética sin moral**. 4. ed. Madrid: Tecnos, 2000.

CUPANI, Alberto. Filosofia, racionalidade e comunicação: o papel atual da Filosofia conforme Apel e Habermas. **Revista Reflexão**, Campinas, ano XIX, n. 59, p. 11 – 30, mai./ago. 1994.

DALBOSCO, Claudio Almir. Ética discursiva: o problema da fundamentação do princípio moral. **Veritas**, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p. 75 – 95, mar. 1996.

DAVIDSON, Donald. **Handlung und Ereignis**. Übers.: von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da filosofia no século XX**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**: regras para a direção do espírito. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

DIAS, M. C. Marques. **Os direitos sociais básicos**: uma investigação filosófica da questão dos direitos humanos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. A Ética do Discurso: uma tentativa de fundamentação dos direitos básicos. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 85 – 98, jan./mar. 1995.

DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DURÃO, Aylton Barbieri. A tensão entre política e direito no conceito de auto-legislação de Kant e Habermas. In: CENCI, Elve Miguel & MÜLLER, Maria Cristina (Org.). **Ética, política e linguagem**: confluências. Londrina: Edições CEFIL, 2004, págs. 244 – 259.

DUTRA, Delamar J. Volpato. **Kant e Habermas**: A reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. O acesso comunicativo ao ponto de vista moral. In: **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 509 – 526, 1998.

FAHRENBACH, Helmut. Sprachanalyse und Ethik. In: GADAMER, Hans-Georg (Hrsg.). **Das Problem der Sprache**: 8. Deutscher Kongress für Philosophie. Heidelberg 1966. München: Fink, 1967, S. 373 – 385.

FELIPE, S. T. Ética prática contemporânea. Uma abordagem crítica. In: **ethic@**, Florianópolis, v.3, n.3, p.189-205, dez. 2004.

FILHO, Raul Landim & ALMEIDA, Guido Antônio de. **Filosofia da linguagem e lógica**. São Paulo: Loyola, 1980.

FILHO, Raul Landim. Do *eu penso* cartesiano ao *eu penso* kantiano. In: **Studia kantiana**, v.1, n. 1, p. 263 – 289, 1998.

FILHO, Waldomiro J. Silva & ROUANET, Luiz Paulo (Orgs.). **Razão Mínima**. São Paulo: Unimarco, 2004.

FLICKINGER, Hans-Georg. A legalidade da moral: considerações em torno da dupla moralidade da sociedade liberal. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 157, p. 15 – 26, mar. 1995.

FOOT, Philippa. **Die Natur des Guten**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

FORST, Rainer. Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral. In.: GOSEPATH, Stefan (Hrsg.). **Motive, Gründe, Zwecke**. Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1999, S. 168 – 205.

_____. Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, 52 Jahrgang - Heft 2, S. 179 – 197, 2004.

FRANKENA, William. K. Warum moralisch sein? Übers. von Norbert Hoerster. In: BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.). **Texte zur Ethik**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.

FRANKFURT, Harry G. Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: BIERI, Peter (Hrsg.). **Analytische Philosophie des Geistes**. Königstein/Ts.: Hain, 1981, S. 287 – 302.

FREITAG, B. **Itinerários de Antígona**: a questão da moralidade. Campinas: Papyrus, 1992.

_____. Habermas: do intelectual ao cidadão do mundo. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.º. 138, 1999, p. 191 – 211.

_____. A Questão da Moralidade: Da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. In: **Tempo Social**: revista social, São Paulo, v.1 n. 2, p. 7 e ss., 2.º. sem. 1989.

GAUTHIER, David. **Moral dealing**: contract, ethics and reason. Londres: Ed. Cornell University Press, 1990.

_____. **La moral por acuerdo**. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Ed. Gedisa, 1994.

_____. **Egoísmo, moralidad y sociedad liberal**. Trad. Pedro Francés Gómez. Barcelona: Ed. Paidós, 1998.

GEBAUER, Richard. **Letzte Begründung**. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas. München: Fink, 1993.

GERT, Bernard. **Die moralischen Regeln**. Frankfurt am Main: Fischer, 1983.

GIANNOTTI, José Arthur. Habermas: mão e contramão. **Novos Estudos Cebrap**, n. 31, p. 7 – 23, out. 1991.

GOSEPATH, Stefan. **Aufgeklärtes Eigeninteresse**. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

GRIL, Peter. **Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie**: eine Untersuchung zu Jürgen Habermas und Robert Alexy. Berlin: Duncker & Humblot, 1998.

GÜNTHER, Klaus. **Der Sinn für Angemessenheit**: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

GÜNTHER, Klaus & WINGERT, Lutz (Hrsg.): **Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit**. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Darmstadt/Neuwied, 1962.

_____. **Theorie und Praxis**. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963.

- _____. **Erkenntnis und Interesse.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- _____. **Technik und Wissenschaft als „Ideologie“.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- _____. **Zur Logik der Sozialwissenschaften.** Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. **Theorie der Gesellschaft oder Sozial-technologie.** Was leistet die Systemforschung? (com Niklas Luhmann). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- _____. **Philosophisch-politische Profile.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- _____. **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- _____. **Kultur und Kritik.** Verstreute Aufsätze. Frankfurt am Main. 1973.
- _____. **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- _____. **Politik, Kunst, Religion.** Essays über zeitgenössische Philosophen. Stuttgart: 1978.
- _____. **Kleine politische Schriften I-IV.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- _____. **Theorie des Kommunikativen Handelns.** Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- _____. **Theorie des Kommunikativen Handelns.** Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1981.
- _____. **Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- _____. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- _____. **Der Philosophische Diskurs der Moderne.** Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. **Die Neue Unübersichtlichkeit.** Kleine Politische Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. **Eine Art Schadensabwicklung.** Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- _____. **Nachmetaphysisches Denken.** Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. **Die nachholende Revolution.** Kleine politische Schriften VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- _____. **Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt.** Philosophisch-politische Aufsätze. Leipzig: 1990.
- _____. **Erläuterungen zur Diskursethik.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. **Texte und Kontexte.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

- _____. **Vergangenheit als Zukunft.** Das alte Deutschland im neuen Europa? (Hrsg. von Michael Haller). München/Zürich. 1991.
- _____. **Faktizität und Geltung.** Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. **Die Normalität einer Berliner Republik.** Kleine Politische Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- _____. **Die Einbeziehung des Andere.** Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. **Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck.** Philosophische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- _____. **Die postnationale Konstellation.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. **Wahrheit und Rechtfertigung.** Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- _____. **Zeit der Übergänge.** Kleine Politische Schriften IX. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- _____. **Die Zukunft der menschlichen Natur.** Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- _____. **Kommunikatives Handeln und destranszendentalisierte Vernunft.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- _____. **Zwischen Naturalismus und Religion.** Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____. **Dialektik der Säkularisierung.** Über Vernunft und Religion. Freiburg (u.a.): Herder, 2005.
- _____. Was heisst Universalpragmatik? In: **Sprachpragmatik und Philosophie.** (ed. K.-O. Apel). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, pp. 174 – 272.
- _____. Zwecktätigkeit und Verständigung. Ein pragmatischer Begriff der Rationalität. In: STACHOWIAK, Herbert (Hrsg.). **Allgemeine philosophische Pragmatik.** Hamburg: Meiner, 1989, S. 32 – 59.
- _____. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. In: **Zeitschrift für philosophische Forschung,** Frankfurt am Main, Bd. 50, n. 1/2, S. 65 – 91, 1996.
- _____. Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie,** Berlin, 46 Jahrgang, Heft 2, S. 179 – 208, 1998.
- _____. Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Replik auf Dieter E. Zimmer. In: **DIE ZEIT,** n. 9, S. 34, 19. Februar 1998.
- _____. Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus. In: Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (Hg.). **Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus.** Frankfurt am Main. 2002, S. 280 – 305.

- _____. **Conhecimento e interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. C. N. Coutinho. 2. ed., São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa**. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1988.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa**. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1988.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madri: Edições Cátedra, 2001.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. **Direito e democracia – Entre facticidade e validade**. 2 vs. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton C. Mota. 2a. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Era das transições**. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- _____. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**: Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. Trad. M. Suzuki. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 7, p. 4 – 19, set/dez 1989.

_____. Um perfil filosófico-político. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 18, p.77 – 102, set. 1987.

_____. Soberania popular como procedimento. Trad. Márcio Suzuki. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 26, p. 100 – 113, mar. 1990.

_____. Tendências apologéticas. Trad. Márcio Suzuki. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 25, p. 16 – 27, out. 1999.

_____. Arquitetura moderna e pós-moderna. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 18, p. 115 – 124, set. 1987.

_____. Reconciliação através do uso público da razão: observações sobre o liberalismo político de John Rawls. Trad. Otacílio Nunes Júnior. In: **Educação & Sociedade**, ano XVII, n. 57, p. 597 – 620, dez. 1996.

_____. Três modelos normativos de democracia. Trad. Gabriel Cohn e Álvaro de Vita. In: **Lua Nova**, n. 36, p. 39 – 53, 1995.

HADDAD, Fernando. Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica. **Lua Nova**. ISSN 0102-6445, nº 38; 1996, pp. 147 - 174.

HARE, Richard M. **A linguagem da moral**. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Freiheit und Vernunft**. Übers. von Georg Meggle. Düsseldorf: Patmos, 1973.

HECK, José Nicolau. Interação e justificação da moral em Habermas e Tugendhat. In: BRITO, Adriano Naves de & HECK, José Nicolau (Orgs.). **Interação comunicativa: aproximações filosófico-lingüísticas**. Goiânia: Ed. da UFG, 2004.

_____. Direito subjetivo e dever jurídico interno em Kant. **Veritas**. Porto Alegre, v. 48, nº. 1, março 2003, p. 59 – 75.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. A ética de Kant. **Síntese**. Belo Horizonte: v. 28, nº. 90, 2001, p. 17 – 36.

_____. O problema da aplicação histórica da ética do discurso. **Síntese**. Belo Horizonte: v. 33, nº. 107, Set./Dez. 2006, p. 373 – 392.

HOERSTER, Norbert. **Ethik und Interesse**. Stuttgart: Reclam, 2003.

HÖFFE, Otfried (Hrgs.). **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**: ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

_____. **Ethik und Politik**. Grundmodelle und probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

_____. **Lexikon der Ethik**. München: C. H. Beck, 1999.

_____. Wie aktuell ist kants Moralphilosophie? (Interview mit Otfried Höffe, by Alessandro Pinzani). In: **ethic@**. Florianópolis, v.3, n. 2, Dez 2004, p. 99 – 103.

_____. **Kants Kritik der reinen Vernunft**: die Grundlegung der modernen Philosophie. München: Beck, 2004.

_____. **Immanuel Kant**. München: Beck, 2004.

_____. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. In: **Studia kantiana**. Vol. 1, n° 1, 1998, p. 203 – 236.

HOFFMANN, Alfons (Hrsg.). **Immanuel Kant**. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und Ehregott Andreas Christoph Wasianski. Halle: Hugo Peter, 1902.

HONNETH, Axel (Hrsg.). **Kommunitarismus**. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1993.

HONNETH, Axel & JOAS, Hans. (Hg.). **Kommunikatives Handeln**. Beiträge zu Jürgen Habermas’ „Theorie des kommunikativen Handelns“. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HUME, David. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

_____. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. **Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand**. Übers. Herbert Herring. Stuttgart: Reclam, 1982.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ILTING, Karl-Heinz. Der Geltungsgrund moralischer Normen. In: KULHLMANN, Wolfgang & BÖHLER, Dietrich (Hg.). **Kommunikation und Reflexion**: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 612 – 648.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

KAMBARTEL, Friedrich. **Theorie und Begründung**: Studien zum Philosophie und Wissenschaftsverständnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

_____. **Philosophie der humanen Welt**: Abhandlungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Nach der 1. und 2. Originalausgabe. Hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998.

_____. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hrsg. von Horst D. Brand und Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2003.

_____. **Die Metaphysik der Sitten**. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10. Aufl., 1993.

_____. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.

_____. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik**. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 10. Aufl., 1993. Hier Bd. 11.

_____. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, In: **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik**. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 10. Aufl., 1993. Hier Bd. 11.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves & Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **O conflito das faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **A paz perpétua**. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. **Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?** Trad. Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: <<http://geocities.yahoo.com.br/eticajustica>>. Acesso em: 15 de agosto de 2005.

KAULBACH, Friedrich. **Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants**. Berlin/New York: de Gruyter, 1978.

KELSEN, Hans. **Was ist Gerechtigkeit?** Stuttgart: Reclam, 2007.

KERSTING, Wolfgang. **Liberdade e liberalismo**. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

KESSELRING, Thomas. De onde provêm as normas éticas? Da decisão individual ou do discurso livre? A controvérsia entre Habermas e Tugendhat. In: DE BONI L. A. (Org.). **Finitude e transcendência**: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 766 – 781.

KEUL, Hans-Klaus. Subjetividade und Intersubjetivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, 50 Jahrgang, Heft 1, S. 69 – 86, 2002.

KLAUS, Günther. **Der Sinn für Angemessenheit**. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

KLEINGELD, Pauline. **Fortschritt und Vernunft**: zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

KLEMME, Heiner F. Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. In: KLEMME, Heiner F.; KÜHN, Manfred.; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). **Moralische Motivation**. Kant und die Alternativen. Hamburg: Meiner, 2006, S. 113 - 153.

_____. **Immanuel Kant**. Frankfurt (u.a.): Campus, 2004.

_____. Kant und die Paradoxien der kritischen Philosophie. In.: **Kant-Studien**, Berlin/New York, 98 Jahrg., S. 40 – 56, 2007.

KORELC Martina. Papel da razão e do sentimento na proposta ética de Tugendhat. **Philosophos**, Goiás, v. 6, n. 1/2, p. 85 – 114, 2001.

KORSGAARD, Christine M. Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft In.: GOSEPATH, Stefan (Hrsg.). **Motive, Gründe, Zwecke**: Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer, 1999. S. 121 – 145.

KRÜGER, Gerhard. Die Analyse der Moralität im kategorischen Imperativ. In: **Philosophie und Moral in der kantischen Kritik**. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 1967, S. 58 - 128.

KRÜGER, Hans-Peter. **Kritik der kommunikativen Vernunft**: Kommunikationsorientierte Wissenschaftsforschung im Streit mit Sohn-Rethel, Toulmin und Habermas. Berlin: Akademie, 1990.

KÜHLER, Michael. **Moral und Ethik – Rechtfertigung und Motivation**: Ein zweifaches Verständnis von Moralbegründung. Mentis: Paderborn, 2006.

KUHLMANN, Wolfgang. Motivation in der Diskursethik. In: KLEMME, Heiner F.; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter (Hg.). **Moralische Motivation**: Kant und die Alternativen. Hamburg: Meiner, 2006. S. 155 – 164.

_____. Diskursethik – Akt – oder Normenethik? **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 1, p. 35 – 50, março 2001.

_____. **Kant und die Transzendentalpragmatik**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

KÜHN, Manfred. **Kant**: eine Biographie. Übers. von Martin Pfeiffer. 3. Aufl. München: Beck, 2004.

LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEFEBVRE, Jean-Pierre. **Hegel e a sociedade**. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer; Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, (Clássicos e Comentadores).

LEFORT, C. **Pensando o Político**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

LIMA, Luiz Antonio de Oliveira. Alternativas éticas ao neo-liberalismo: as propostas de Rawls e Habermas. **Lua Nova**, n. 28/29, p. 335 – 350, 1993.

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. In: **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999.

LUDWIG, Ralf. **Kant für Anfänger. Der kategorische Imperativ**: eine Lese-Einführung. München: Deutscher Taschenbuch, 1995.

LYOTARD, Jean-François. **Postmoderne Moralitäten**. Wien: Passagen, 1993.

MAAR, W. L. O “primeiro” Habermas: “Trabalho e Interação” na evolução emancipatória da humanidade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 23, p. 69 – 95, 2000a.

_____. A perspectiva dialética em Adorno e a controvérsia com Habermas. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 25, p. 87 – 105, 2002.

MacINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MACKIE, John Leslie. **Ethik: die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen.** Übers. von Rudolf Ginters. Stuttgart: Reclam, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MALOWITZ, K. Ernst Tugendhat und die Diskursethik. In: **Zeitschrift für philosophische Forschung.** Frankfurt am Main, Bd. 49, S. 595 – 604, 1995.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, linguagem e comunicação.** 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

MARSILAC, Narbal de. Sobre a crítica de Tugendhat à concepção moral de Kant. In: **Ethica: Cadernos Acadêmicos,** Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 57 – 69, 2001.

MATOS, Olgária C. F. **Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo.** São Paulo: Editora Moderna, 1993.

McCARTHY, Thomas. **Kritik der Verständigungsverhältnisse: zur Theorie von Jürgen Habermas.** Übers. von Lövenich, Freidhelm; Looser, Max; Kocyba, Hermann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. **Ideale und Illusionen: Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie.** Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas.** Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1995.

_____. Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus: Rawls und Habermas im Dialog. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie.** Berlin, 44 Jahrgang, Heft 6, S. 931 – 950, 1996.

MILL, John Stuart. **Der Utilitarismus.** Übers. von Dieter Birnbacher. Stuttgart: Reclam, 2006.

MÍLOVIC, Miroslav. **Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade.** Brasília: Editora Plano, 2002.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica.** Trad. Márcio Pugliesi e Divaldo Roque de Meira. São Paulo: Ícone, 1998.

NAGEL, Thomas. **Der Blick von nirgendwo.** Übers. von Michael Gebauer. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. **A Última Palavra.** Lisboa: Gradiva, 1999.

NAPOLI, Ricardo Bins di. **Ética e compreensão do outro.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NEDEL, J. **Ética do discurso.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.

NEHAMAS, Alexander. Como se llega a ser lo que se es. In: **Nietzsche: la vida como literatura.** México: Fondo de Cultura Económico, 2002, p. 205-237.

- NOVAES, Adauto (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NINK, Hermann. (Hrsg.). **Standpunkte der Ethik**. Paderborn: Schöningh, 2000.
- NOZICK, R. **Anarquia, Estado e Utopia**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- OELMÜLLER, Willi (Hrsg.). **Transzendentalphilosophische Normenbegründungen**. Paderborn: Schöningh, 1978.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **Ética e Economia**. São Paulo: Ática, 1997.
- O'NEILL, Onora. Kommunikative Rationalität und praktische Vernunft. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, 41 Jahrgang, Heft 2, S. 329 – 332, 1993.
- OTT, Konrad. **Moralbegründungen zur Einführung**. Hamburg: Junius, 2001.
- PARIJS, P. **O que é uma sociedade justa?** Trad. C. Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.
- PATON, Herbert J. **Der kategorische Imperativ**: eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie. Übers. von Karen Schenck. Berlin: de Gruyter, 1962.
- PATZIG, Günther. **Tatsachen, Normen, Sätze**. Stuttgart: Reclam, 1980.
- PAUER-STUDER, Herlinde. Maximen, Identität und praktische Deliberation: Die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie. In: **Philosophische Rundschau**. Band 45, S. 70 – 81, 1998.
- PAVÃO, Aguinaldo. Heteronomia e imputabilidade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 105, p. 119 – 135, jun. 2002.
- _____. Imperativo categórico e doutrina do direito. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 4, p. 43 – 64, 1998.
- PERIUS, Oneide. A possibilidade de superação do agir estratégico na ética do discurso, conforme a *Teoría de la Acción Comunicativa*, de Jürgen Habermas. In: **Filosofazer**, Passo Fundo, ano XI, n. 20, p. 67 – 92, 2002/1.
- PFANNKUCHE, Walter. **Die Moral der Optimierung des Wohls**: Begründung und Anwendung eines modernen Moralprinzips. München: Alber, 2000.
- PFEIFER, Volker: **Was ist richtig, was ist falsch?** Ethisches Argumentieren anhand von aktuellen Fallen. Buhl: Konkordia, 1997.
- PIEPER, Annemarie. **Pragmatische und ethische Normenbegründung**: zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie. Freiburg Alber, 1979.
- _____. (Hrsg.). **Angewandte Ethik**: eine Einführung. München: Beck, 1998.
- _____. **Ethik und Moral**: eine Einführung in die praktische Philosophie. München, 1993.
- _____. **Einführung in die Ethik**. Tübingen: Francke, 1991.

PIZZI, Jovino. **Ética do Discurso**: a racionalidade ético comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. Ética de mínimos e ética de máximos: a superação do procedimentalismo habermasiano. **Veritas**, Porto Alegre, v. 48, n. 4, p. 559 – 579, dezembro 2003.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Apologie des Sokrates / Kriton**. Übers. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam, 2006.

POLLOK, Konstantin. Kant und Habermas über das *principium executionis* moralischer Handlungen. In.: KLEMME, Heiner F.; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter (Hg.). **Moralische Motivation**: Kant und die Alternativen. Hamburg: Meiner, 2006. S. 193 – 227.

PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Loyola, 2002.

PRICHARD, Harold Arthur. Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum? In: GREWENDORF, Günther (Hrsg.). **Seminar: Sprache und Ethik**: zur Entwicklung der Metaethik. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. S. 61 – 82.

PUCCI, Bruno (Org.). **Teoria crítica e educação**: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt. 4. ed. São Carlos: EDUFSCAR, 2007.

PUTNAM, Hilary. Antwort auf Jürgen Habermas, in: Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (Hg.). **Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus**. Frankfurt am Main. 2002, S. 306 – 321.

RAUBER, Jaime José. **O problema da universalização em ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta; Lenita M. L. Esteves. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo; Álvaro de Vita. São Paulo: Ática, 2000.

_____. Resposta a Habermas. Trad.: Otacílio Nunes Júnior. In: **Educação & Sociedade**, ano XVII, n. 57, p. 621 – 673, dez. de 1996.

RESCHER, Nicholas. Die Begründung von Rationalität: Warum der Vernunft folgen? In: GOSEPATH, Stefan (Hrsg.). **Motive, Gründe, Zwecke**: Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer, 1999. S. 246 – 263.

ROANI A. R. Faktum der Vernunft: uma interlocução polêmica. **Filosofazer**, Passo Fundo, ano XIII, nº 24, p. 59 – 70, 2004/1.

ROHDEN, Valério. O humano e racional na ética. In: **Studia kantiana**, v. 1, n. 1, p. 307 – 321, 1998.

ROITMAN, Ari (Org.). **O Desafio Ético**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

RORTY, Richard. Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche? In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, 42 Jahrgang, Heft 6, S. 975 – 988, 1994.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. Ética iluminista e ética discursiva. In: **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 98, p. 23 – 78, jul./set., 1989.

_____. Dilemas da moral Iluminista. In: NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 149 – 162.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Gesellschaftsvertrag**: oder Grundsätze des Staatsrechts. Übers. von Hans Brockard. Stuttgart: Reclam, 2006.

SADER, E. **Quando novos personagens entraram em cena**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. v. 1, 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. (Org.). **Democratizar a democracia**: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Hermílio. A possibilidade de fundamentação da moral segundo Ernst Tugendhat. In: **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 24, n. 76, p. 57 – 71, 1997.

_____. Do livre arbítrio e da liberdade. Em torno de Ernst Tugendhat. In: **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 25, n. 81, p. 267 – 278, 1998.

SCARANO, Nico. **Moralische Überzeugungen**: Grundlinien einer antirealistischen Theorie der Moral. Paderborn: Mentis, 2001.

SCARANO, Nico & SUÁREZ, Mauricio (Hg.). **Ernst Tugendhats Ethik**: Einwände und Erwiderungen. München: Beck, 2006.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Über Rationalität und Begründung. In: **Philosophie und Begründung**, Frankfurt am Main, S. 67 – 83, 1987.

SCHÖNECKER, Dieter & WOOD, Allen W. **Immanuel Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"**: ein einführender Kommentar. Paderborn/Schöningh, 2002.

SCHÖNRICH, Gerhard. **Bei Gelegenheit Diskurs**: von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letzbegründung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____. Warum moralisch sein? Eine Landkarte für Moralische Realisten. In.: KLEMME, Heiner F.; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter (Hg.). **Moralische Motivation**: Kant und die Alternativen. Hamburg: Meiner, 2006, S. 299 – 327.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e Representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. **Sobre o Fundamento da Moral**. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHÜTZ, Alfred & LUCKMANN, Thomas. **Strukturen der Lebenswelt**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SILVA, João Carlos Salles Pires da (Org.). **Plenárias do XI e XII Encontro Nacional de Filosofia**: (ANPOF: 2004 – 2006). Salvador: Quarteto, 2006.

SILVA, Juremir Machado da. **O pensamento do fim do século**. Porto Alegre: L&PM, 1993.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SINGER, Marcus George. **Verallgemeinerung in der Ethik: zur Logik moralischen Argumentierens**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **Um só mundo: a ética da globalização**. Trad. Adail U. Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SOBOTKA, Emil Albert. Ação comunicativa e filosofia da libertação como utopia: uma análise comparativa de Jürgen Habermas e Enrique Dussel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 13 - 34, março 1997.

SOUZA, Hebert de. Ética e Cidadania. São Paulo: Moderna, 1996.

SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora da UnB, 2001.

SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. O princípio de universalização em Kant e Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 38, n. 152, p. 595 – 607, dez. 1993.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SPERBER, C. Monique. **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, p. 712.

STAUDT, Leo Afonso. A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p.163 - 176, Dez 2004.

STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Coleção Filosofia – 114. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STEMMER, Peter. **Handeln zugunsten anderer: eine moralphilosophische Untersuchung**. Berlin - New York: de Gruyter, 2000.

_____. Moral, künstliche Gründe und moralische Motivation. In.: KLEMMER, Heiner F.; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter [Hg.]: **Moralische Motivation: Kant und die Alternativen**. Hamburg: Meiner, 2006, S. 329 – 342.

_____. Die Rechtfertigung moralischer Normen. In: **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Frankfurt am Main, Bd. 58, S. 483 – 504, 2004.

STRAWSON, Peter Frederick. **Die Grenzen des Sinns: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft**. Übers. von Ernst Michael Lange. Königstein/Ts.: Hain, 1981.

TERRA, R. R.. **Kant e o Direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 87 - 107.

_____. **A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant**. 1. ed. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1995.

_____. A arquitetura da filosofia prática kantiana. In: **Studia kantiana**, v. 1, n. 1, p. 291 – 305, 1998.

TIBURI, Márcia. Considerações sobre um elemento Ético no meio da Dialética Negativa. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 1031 – 1052, dez. 1998.

TIETZ, Udo. Bemerkungen zur Habermas` Diskurstheorie der Wahrheit und der Normenbegründung. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, 41 Jahrgang, Heft 2, S. 333 - 342, 1993.

TOULMIN, Stephen Edelston. **Der Gebrauch von Argumenten**. Übers. von Ulrich Berk. Kronberg/TS.: Scriptor Verlag, 1975.

_____. **El puesto de la razón en la ética**. Trad. I. F. Ariza. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

TUGENDHAT, Ernst. **Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

_____. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Trad. Mario Fleig (Org.) et al. Ijuí: UNIJUÍ, 1992.

_____. **Lições sobre ética**. Trad. Ernildo Stein et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Ser – Verdad – Acción**. Trad. Rosa Helena Santos-Ihlan. Barcelona: Gedisa, 1998.

_____. **Diálogo em Letícia**. Trad. Maria Clara Dias, Ana de Rezende. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, (Col. Filosofia / 133).

_____. **Problemas de la ética**. Trad. Jorge Vigil. Barcelona: Editorial Crítica, 1998.

_____. **Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

_____. **Autoconciencia Y Autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica**. Trad. de Rosa Helena Santos-Ihlan. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. Berlin: de Gruyter, 1967.

_____. & WOLF, Ursula. **Propedêutica Lógico-Semântica**. Trad. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht**. Berlin: Rotbuch Verlag, 1986.

_____. **Ethik und Politik**: Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978 - 1991. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. VICUÑA, Ana Maria; LÓPEZ, Celso. **El libro de Manuel y Camila**: diálogos sobre ética. Barcelona: Gedisa, 2001.

_____. Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico. **Problemata**, João Pessoa, n. 1, v. 1, 1998.

_____. O Eu. Trad. Guido Antônio de Almeida. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9 – 23, 1993.

_____. **Não somos de arame rígido**: conferências apresentadas no Brasil em 2001. Org. por Valério Rohden. Canoas: ULBRA, 2002. 112 p. (Série Filosofia, 1).

_____. Anthropologie als „Erste Philosophie“. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. 55, S. 5 – 16, 2007/1.

_____. **Philosophische Aufsätze**. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. **Aufsätze 1992 - 2000**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

VELASCO, Marina. **Ética do discurso**: Apel ou Habermas? Rio de Janeiro: FAPERJ, 2001.

VENTURI, Gustavo. O universalismo ético: Kohlberg e Habermas. **Lua Nova**, n. 36, p. 65 – 84, 1995.

VIEIRA, Luiz Vicente. A moral contratualista em Ernst Tugendhat. In: **Veritas**, Porto Alegre, n.2, v. 44, p. 433 – 438, 1999.

VITA, A. de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: UNESP, 2000.

VORLÄNDER, Karl. **Immanuel Kants Leben**. 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1974.

_____. **Immanuel Kant**: Der Mann und das Werk. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1977.

VALLS, Álvaro L. M. **O que é ética**. S. Paulo: Brasiliense, 1986.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. Almiro Pissetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Kritik und Gemeinsinn**. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Frankfurt am Main: Fischer, 1993.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. José Marcos M. de Macedo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

WELLMER, Albrecht. Consenso como *telos* da comunicação lingüística. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. **Novos Estudos Cebrap**, n. 48, p. 85 – 96, julho de 1997.

WERNER, Micha H. **Diskursethik als Maximenethik**. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

WILLASCHEK, Marcus. **Praktische Vernunft**: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant. Stuttgart: Weimar, 1992.

WILLIAMS, Bernard. **Der Begriff der Moral**: Eine Einführung in die Ethik. Übers. von Eberhard Bubser. Stuttgart: Reclam, 1986.

_____. Interne und externe Gründe. In.: GOSEPATH, Stefan (Hrsg.). **Motive, Gründe, Zwecke**: Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer, 1999, S. 105 – 120.

WIMMER, Reiner. **Universalisierung in der Ethik**: Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Trad. Jorge Mendes. Rio de Janeiro: edições 70.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993.

WHITE, Stephen K. **Razão, justiça e modernidade**: a obra recente de Jürgen Habermas. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995.

WOLF, Ursula. **Das Problem des moralischen Sollens**. Berlin: De Gruyter, 1984.